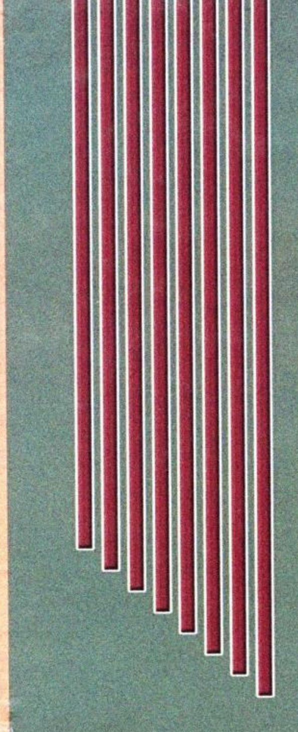


تحت إشراف

بيار بونت ، ميشال إيزار

مُعْجَم الأثْنُولُوجيا وَالأنْتربُولُوجيا

ترجمة وإشراف

مصباح الصمد



الكتاب: معجم الإتنولوجيا والأنتروبولوجيا
تأليف: بيار بونت وميشال ايزار وآخرون
ترجمة وإشراف: د. مصباح الصمد
الطبعة الثانية: 1432 هـ - 2011 م

مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع
بيروت - الحمرا - شارع اميل اده - بناية سلام - ص.ب. 113/6311
تلفون 791123 (01) - تلفاكس 791124 (01) بيروت - لبنان
بريد الكتروني majdpub@terra.net.lb

ISBN 9953-463-18-2

تحت إشراف

بيار بونت ، ميشال إيزار

معجم الأثنولوجيا والأنتربولوجيا

ترجمة وإشراف

مصباح الصمد



هذا المعجم هو ترجمة لـ :

SOUS LA DIRECTION DE
PIERRE BONTE, MICHEL IZARD

et

MARION ABÉLÈS, PHILIPPE DESCOLA
JEAN-PIERRE DIGARD, CATHERINE DUBY
JEAN-CLAUDE GALEY, JEAN JAMIN
GÉRARD LENCLUD

DICTIONNAIRE DE L'ETHNOLOGIE ET DE L'ANTHROPOLOGIE



©QUADRIGE/PUF

أهو إهداء ؟

ليكـــن إذن إلـــى الســـائرين بجد وصدق على دروب العلم بالإنسان وبغاية وجوده السامية في هذا العالم...

ولكن ليكن أيضاً تنويها بأربع خريجات واعدات في ميدان الترجمة: **علا الحاج، ريما منصور، إيمان جبق وغنى القادري**؛

وبثلاثة طلاب دكتوراه في اللغة الفرنسية وآدابها: **مايا حنا وملك الحلبي وفادي خضر**؛

وشكراً على جهود متفاوتة ولكن مخلصة بذلوها في إنجاز هذه الترجمة...

وليُســمح لــي بشكر إضافي **لمايا حنا وملك الحلبي** على عشقهما للترجمة وتحملهما الطوعي لصعوباتها.

مقدمة المترجم

من "الإهداء" أود أن أبدأ هذه المقدمة لأشير إلى تعاون رائد نتج عنه إنجاز هذا المعجم. تعاون تجسّد خلال زيارة قامت بها إلى لبنان الدكتورة إنعام بيوض مديرة المعهد العالي العربي للترجمة. كانت الزيارة في خريف 2004، أي بعيد أشهر قليلة من قيام سعادة الأمين العام لجامعة الدول العربية، الدكتور عمرو موسى، بافتتاح المعهد رسمياً في الجزائر العاصمة. وكانت الترجمة حينها قد قطعت أشواطا بعيدة مما أتاح للسيدة المديرة الإطلاع عليها والمبادرة على الفور إلى اقتراح أن يصدر هذا العمل الموسوعي، الذي تعرف جيداً أهميته في نصه الفرنسي الأصلي، بتعاون بين المؤسستين. وهكذا كان.

لقد رغبت أن أبدأ المقدمة بتسجيل هذه الخطوة الرائدة في المبادرة إلى التعاون بين معهد جامعي عال تابع لجامعة الدول العربية ومتخذ مركز إقامة في الجزائر وبين دار نشر ودراسات لبنانية، لكون هذا التعاون يجسد توجها نحو إظهار أهمية الترجمة ودورها في نقل العلوم وتلاقح الأفكار وحوار الحضارات وإثراء المعرفة والإنماء الثقافي والفكري والاجتماعي، ثم نحو دعم هذا كله ودعم الناشر والمترجم، كما يجسد أهمية التفاعل والتكامل بين مؤسسات إنتاج المعارف، العامة منها والخاصة.

فليسمح لي مرة أخرى بتوجيه التحية والشكر للمعهد العالي العربي للترجمة، ولجامعة الدول العربية، وللمؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع. ثم أتحدث قليلاً عن هذا الكتاب.

يطـــرح هــذا المعجــم ، بــدءاً بعنوانه، إحدى الإشكاليات الأساسية التي تثيرها الـــترجمة: كــيف ننقل إلى العربية أسماء العلوم، خاصة الحديثة منها؟ لقد رست أشرعة كثـــيرة علـــى شاطئ التسميات النهائية، بينما لم تزل أخرى تتأرجح بين تغريب وتشريق بانتظار ربابنة يصلون بها إلى بر أمان التسمية وأمانتها العلمية. فلم يعد أحد يجادل اليوم في ملاءمة "علم النفس" أو "علم الاجتماع" أو "المعلوماتية" رغم حنين البعض إلى الحديث، بيـــن حين وآخر، عن بعد "سيكولوجي" أو خلفية "سوسيولوجية" أو ما يشبه ذلك من عودة إلـــى الأصـــول الأجنبـــية لتسمية هذا العلم أو ذاك. أما عندما يبلغ الأمر "الإثنولوجيا" أو "الأنتروبولوجيا" أو "الإثنوغرافيا" فإن المسألة تضحي أشد تعقيداً والكلمة العربية الملائمة أصعب منالاً، أو أعصى على الفهم ، أو مفتقدة للدقة العلمية أو المفيومية.

أود أن أشـــير هـــنا إلـــى إعجابي بمصطلح "الإناسة" الذي يقترحه البعض كمقابل "للأنتروبولوجيا" والذي يحاول هؤلاء أو غيرهم أن ينسجوا على منواله مصطلحَيْ "سلالة" و"عِـــراقة" لـــيكونا مقابليـــن على التوالي لكل من "الإثنولوجيا" و"الإثنوغرافيا". كما تجدر الإشـــارة إلـــى المحاولـــة الأكـــثر جدية التي تقدّم العلوم الثلاثة المذكورة على أنها "علم الإنسان" أو "علم الأنام" – تعبير رائع الجمال!– و"علم السلالات " و"علم الأعراق".

جمـــيعها محـــاولات جادة، نقول، تنم عن حرص على الدقة العلمية واللغوية من جهـــة، وعـــن قدرة اللغة على تمثل كافة المفاهيم وابتداع التعبيرات الملائمة لها من جهة أخـــرى. ولكننـــي أرى أن مـــن واجبـــنا، ومن حق اللغة والعلم ، وحق القارئ الحالي والمستقبلي، أن نعمد إلى مزيد من التفكير والتمحيص بمصطلحاتنا، وأن نخضعها للمزيد من المناقشة والتأمل قبل اعتمادها بصورة نهائية.

ســـوف نعمـــد إلـــى مناقشـــة مقتضبة للمصطلحات الثلاثة انطلاقاً من صعيدين: الـــتعريف وملاءمـــة المصطلح للتعبير عنه، واللغة من حيث الدلالة وعملية الاشتقاق أو البناء.

نـــنطلق فـــي مقاربة الشق الأول من التعريفات التي اعتمدتها هيئة تحرير المعجم الـــذي نحـــن بصدده والتي خصصت لها الجزء الأكبر من "التمهيد". يتم التذكير هنا بأن "الأنتروبولوجـــيا هي علم عن الإنسان ، أي علم لا يُترجم فيه بالضرورة ازدياد المعارف التراكمـــي والمؤكـــد إلـــى تقـــدم ملموس للمعرفة". ثم يضاف في نفس المقطع : "ليست الأنتروبولوجيا علماً متصالحاً مع ذاته ولن تتوصل إلى أن تكون كذلك طالما بقيت ملتزمة بطموحهـــا الكبـــير: تقديم صورة، وبحركة واحدة، عن تنوع الأعمال الثقافية وعن وحدة الفكر البشري".

ليســت الأنتروبولوجيا إذن "علم الإنسان"، بل هي علم "عنه"، وكأنها بذلك تندرج فــي خانــة العلوم الإنسانية وتتخذ لنفسها مكاناً بينها. وهي علم ينشأ من نقيضين ويتغذى مــنهما ويعــيش مــراوحاً بيــنهما: أعماق التواضع والواقعية- تلمُّس "معارف" لا تؤدي بالضــرورة إلــى امتلاك "معرفة" موثوقة -؛ وأعالي قمم الطموح: تقديم صورة الحركة الأفقية- التزامنية والتعاقبية- المتواصلة الدوران حول عمودية المحور المستقطب: "وحدة الفكر البشري".

يقودنا ذلك إلى التساؤل عن حقيقة هذا العلم، عن ماهيته وميادينه وغاياته. يتراءى فــي أذهاننا الجواب وتمتثل أمام ناظرينا الصورة... ولكن عدم القدرة على إيجاد العبارة الملائمــة يقف حائلاً بين ما نرى وماذا نسميه. ولا يمكن أن تكون اللغة هي العاجزة هنا، بــل يكــون الأمر عائداً إلى عدم الوضوح، أو عدم اليقين، أو عدم امتلاك نواصي اللغة. فهــل يمكننا انطلاقاً من ذلك اعتماد تسمية "علم الإنسان"؟ قد يكون "علم الأنام" أقرب إلى الواقع هنا بفعل الإطار المزدوج الذي تنطوي عليه كلمة "الأنام" تخصيصاً وتعميماً لتجعل المعنى يراوح بين تضييق وتوسيع ويشير إلى التنوع المفضي إلى الوحدة، أو إلى محور الوحــدة الــذي يــدور حوله التنوع. ولكن ذلك لا يعني اعتماد التسمية الأخيرة، فالمسألة بحاجة للمزيد من النقاش والتأمل. مما يوصلنا إلى الشق الثاني.

لا أدعي بأنني لغوي أو ألسني متخصص، ولكنني سوف أحاول، على خلفية النقد الأدبــي الــذي أمارسه انطلاقاً من علوم إنسانية عديدة من بينها الأنتروبولوجيا، الاعتماد علــى التعريف بالأنتروبولوجيا وشقيقتيها وصولاً إلى دراسة مطابقة التسميات للمعطيات. تقــول هيئة تحرير "*المعجم*" في "التمهيد": "تدل الإثنوغرافيا على مرحلة جمع المعطيات التــي يتغذى منها مشروع الدراسة الإحادية. وتبدأ مع الإثنولوجيا الخطوات الأولى نحو الخلاصــة التي يمكن توسيعها في اتجاهات متعددة : جغرافية أو تاريخية أو منظوماتية. أما الأنتروبولوجيا فهي تقوم، عبر المقارنة والتعميم والانتقال إلى ميدان النظرية، بوضع نتائج البحث الإثنولوجي في خدمة "معرفة عامة بالإنسان".

نقــارن تلــك التعريفات بتسميات "علم الأعراق" و"علم السلالات" و"علم الإنسان" فنجد عدم تلاؤم صارخ قد يكون عائداً، كلياً أوجزئياً، إلى تعريفات قديمة للعلوم الثلاثة أو مفاهــيم مغلوطة عنها. أضف أن الاثنين الأولين قابلان لمناقشة مماثلة لما سبق أن فعلناه بخصــوص الثالث. يقودنا ذلك إلى التسميات "النشاطية" أو "المهنية" - "عِراقة" و"سِلالة" و"إناســة"- التــي أســمح لنفســي بمناقشــتها، لا لشيء سوى مساءلة الذات والمهتمين والمتخصصــين وحث الجميع على-ضرورة- إيجاد المصطلح الملائم واستخراجه، علمياً ومفهومياً ودلالياً، من لغتنا القادرة بطواعيتها وعبقريتها.

إننــي ألاحظ أن اللغة العربية تستخدم على العموم وزن "فِعالة" للدلالة على المهنة الــيدوية (حــياكة، خياطة، حدادة، نجارة، خزافة، إلخ.)؛ وإذا ما دخل تحت نفس الوزن نشــاط فكــري أو ذهنــي أو تخييلي، مثل طِبابة أو عِرافة، جاء ذلك ليدل على ممارسة تطبيقية وليس على علم بحد ذاته. فالطبابة شيء والطب شيء آخر، وكذلك الأمر ما بين التأريخ والتاريخ مثلاً. هذا في العموميات؛ أما في خصوصيات التسميات الثلاثة المذكورة سابقاً، وحتى إذا ما سلمنا بصحة وملاءمة بنائها اللغوي وبعدم صوابية ملاحظتنا السالفة،

فإننا سنعتمد أساساً على لسان العرب لنستعرض على التوالي مصدر واشتقاق كل واحدة منها:

يفترض بالطبع أن تكون "العِراقة" مبنية على "العرق". ولكن ابن منظور يذكر تحت هذا العنوان أن "العُراق" (بالضم) هو "المطر الغزير" أو "العظم بغير لحم". و"العُراقة" النطفة من الماء" أو "نزع اللحم عن العظم" . ومع أنه لا يذكر شيئاً عن العِراقة (بالكسر)، إلا أنه يسهب في الحديث عن العِراق الذي تتراوح معانيه ما بين "الطبابة" و"ما يحيط بالظفر من لحم" وكفاف الأذن وما بين الريف والبحر وفناء الدار وشاطئ الماء على امتداد نهر أو بحر. ضمن هذه المروحة الواسعة من المعاني، يصبح ارتباط "العراقة" بالعرق أبعد ما يكون في سلسلة الدلالة اللغوية حيث تسبقه كل المعاني الأخرى.

أما تحت مادة "سلل"، فيجري الحديث دائماً عن السُلالة " بمعانيها المختلفة دون أن يرد ذكرها بالكسر أبداً. وإذا ما بنيناها على هذا الوزن – "فِعالة"– ألا نحصل على اسم مهنة تعني تصنيع السلال؟ لا بد أن الجرأة مطلوبة في عمليات الاشتقاق أو البناء على المثل بغية ابتداع مفردات جديدة أو تجاوز المعنى الأول لكلمة ما ورفدها بأبعاد جديدة. وقد تكون "السِلالة"، بمعنى علم دراسة السُلالات البشرية قد بنيت انطلاقاً من توجه كهذا. ولكن هل يتوافق ذلك مع "الإثنولوجيا" بتعريفها الذي سبق ذكره؟

قد نقول أشياء مشابهة عن "الإناسة" ومعانيها واشتقاقها. وقد نصل إلى نتيجة أكثر أو أقل إقناعاً. ولكن يبقى المهم هنا، بعيداً عن الإنكار القاطع أو الاعتماد النهائي لهذه التسمية أو تلك، هو طرح التساؤلات المناسبة عن ملاءمة التسميات وإحاطتها الشاملة والتفصيلية بالعلم المعني لئلا نصيب هذا الأخير بتشويه أو انحراف ينتج عن زيادة أو نقصان يلحق بتعريفه أو تعريفاته الأساسية.

وبانتظار التوصل إلى الإجابات المناسبة، فإنني لا أرى أن اللغة العربية قد تجد حرجاً في اعتماد التسميات الأجنبية الثلاثة كما هي، خاصة وأنه قد سبق لها، كما لجميع لغات العالم الحية، أن استقبلت واستوعبت وتمثلت كلمات قادمة من لغات الشرق والغرب القديمة والحديثة، مما رفدها بعناصر غنى وتنوع جديدة. نعود لنكرر أن لا مانع من ذلك "بانتظار..." أن نقوم كمترجمين ولغويين ومتخصصين بواجبنا تجاه القارئ والمعرفة واللغة، وأن نركز بصورة خاصة على هذه الأخيرة لكون كل معرفة تبدأ منها وتمر عبرها، وهذا ما يتطلب الغوص في أمداء عبقريتها لتفعيل حراكها الداخلي، بل حراك مداركنا ومعارفنا.

نعود إلى الأنتروبولوجيا لنواكب سريعاً هذا العلم الضارب الجذور في التاريخ وصولاً إلى هوميروس والكتابات الإغريقية، والمنتظر حتى أواسط القرن التاسع عشر لكي يتخذ اسماً ومكانة وميدان عمل، والذي ما زال حتى اليوم يعمل على صياغة طرائقه ومناهجه وتوجهاته. لقد نشأ هذا العلم موصوماً، ليس عن ظلم كبير، بغاية استعمارية أو تبشيرية، أي لدراسة شعوب مستعمرة أو يراد استعمارها أو تبشيرها. ولكنه لم يلبث أن تجاوز ذلك وأخذ يرسخ دعائمه ثم ينمو ويتشعب ويتفرع، مقيماً صلات وعلاقات مع العديد من العلوم الأخرى، إلى أن أوشك اليوم– وهذا ما سوف يظهر بوضوح وتفصيل في هذا المعجم – على الإحاطة بمختلف مظاهر الحياة اليومية والاجتماعية والفكرية

والخيالـية والفنية. هكذا أصبحنا نتحدث عن العلاقة بين الفلسفة والأنتروبولوجيا، أو بين هذه الأخيرة وكل من التاريخ وعلم النفس... والعمارة؛ أو عن أنتروبولوجيا اقتصادية أو قانونية أو سياسية أو دينية أو ريفية أو مدينية، إلخ.، أو عن "إثنولوجيا الموسيقى".

لقـد شـئنا مـن هذا الاستعراض السريع، الذي قد يشوبه منهجيا استباقه لبعض معطـيات *المعجم* ، تسليط ضوء جديد على الأبعاد المترامية التي بلغتها الأنتروبولوجيا والتـي تلقي علينا تبعات إضافية في اختيار التسمية المحيطة بكل تلك الأبعاد. كما شئنا، وخاصـة مـن خـلال المـثل الأخـير ("إثنولوجيا الموسيقى") تقديم نموذج عن اختلاط التسميتين، أو تماهيهما: فما يطلق عليه اسم "أنتروبولوجيا" هنا قد يسمى"إثنولوجيا" هناك، وبالعكس؛ وهذا ما كان سائدا على الخصوص مع بدايات ترسخ العلمين، مع الإشارة إلى أن الأنتروبولوجيا الألمانية قد اختارت تقسيم نفسها إلى فرعين كـ "علم الشعب"، الخاص بالشـعوب الألمانية، و"علم الشعوب" الخاص بالآخرين. وهذا ما يمثل تعقيدا إضافيا على صعيد التسميات.

وعلـى الصـعيد العملي، استدعى ترامي آفاق هذا العلم الاستعانة بمائتين وثمانية وثمانيـن باحـثا لإنجـاز هـذا المعجم، وقد عملوا تحت إشراف تسعة منهم شكلوا هيئته الإداريـة ضمن توجيات ثلاثة كبرى نستعرض فيما يلي خطوطها العريضة، مع الإشارة إلى أن مخططها العام يرد في نهاية الكتاب، ولكننا نرى هنا ضرورة عرضه في ا لمقدمة بسبب الفيارس التي أضفناها في نهاية النسخة العربية.

تتمثل تلك التوجيات بثلاثة عناوين:

I- *الميدان* الذي تتم مقاربته من خلال سبعة أبواب: 1) تاريخ العلم ومأسسته حيث تسـتعرض "الأنتروبولوجـيا التطبيقية" و"الجمعيات الأنتروبولوجية" وأصول العلم ونشأته وتوجياته الأساسية (القانونية والاقتصادية والفولكلورية والسياسية والدينيـة والمدينيـة)؛ 2) الميادـين الملحقة كالأنتروبولوجيا البيولوجية والمعرفية والثقافية والألسنية وعلم الآثار وعلاقـة الأنتروبولوجيا بالأدب والتاريخ والبيئة والسكان والفلسفة والإحاثة والاستشراق ونظـرية الـتطور؛ 3) المناهج، من تحديد المدى الثقافي واللغوي إلى الخرائط والسينما الاثنوغرافـية فالمنهج الاثنوغرافي والنمط والدراسة الاحادية؛ 4) المفاهيم الرئيسية التي يقـوم علـيها العلـم كالـثقافة والتـثاقف والحضارة والأعطية والتبادل والاثنية والهوية والإيديولوجـيا والتصورات والمجتمع والبنية والبقاء والتراث والقيمة؛ 5) النظريات، من الأنتروبولوجـيا التحليلية إلى النشوئية والوظيفية والانتشارية والبنيوية، مرورا بالثقافوية والاسـتبداد الشـرقي والدراسات النسوية؛ 6) الأنتروبولوجيات الوطنية الأكثر شهرة في مخـتلف مناطق العالم وخاصة في أوروبا وأميركا وآسيا؛ 7) الأنتروبولوجيون، حيث يتم استعراض حياة وأعمال خمس وتسعين رائدا لا يتجاوز تاريخ ميلاد أحدثهم عام 1930.

II- *الحقـول الإقليمية:* وهي ستة يقابل كل منها إحدى القارات الخمس بينما يهتم السـادس بالمـناطق المشـتركة أي المجـتمعات الرعوية والصيادين- القطافين والعالم المتوسـطي والمجـتمعات الـرعوية والهندو- أوروبية والمحيط الهندي وشمال المحيط الهادئ.

III- *الموضــوعات*: وتشــمل بدورها سبعة عناوين هي على التوالي: 1) بيئات، تقنيات، مجتمعات؛ 2) معارف، تعبيرات، ممارسات؛ 3) المعرفة ؛ 4) التنظيم الاجتماعي؛ 5) قانون، سياسة؛ 6) تصور الشخص (الإنسان)؛ 7) تصور العالم، الدين.

كمـــا فعلنا في الفقرة السابقة ، لن نعمد هنا إلى التفصيل بسبب وضوح التسميات أولاً، واتساع مروحة الموضوعات المذكورة وتعددها وتنوعها ثانياً، مما سيثقل المادة هنا دون حاجة ماسة أو فائدة كبيرة. فليس من الصعب مثلاً إدراج مادة "زراعة" أو"صيد" أو "لــباس" تحت البند الأول، أو "تابة" أو "رياضة" تحت الثاني، أو "استعمار" و"امبراطورية" و"إقليم" تحت الخامس، وهكذا.

لــن ننــتظر بالطبع أن يكون *المعجم* مبنياً على هذا المخطط الثلاثي الذي قدّمناه كخلفــية لما بنى عليه المؤلفون وإطار لما قد يبني عليه الباحثون أو قد يستأنس به القراء. فهذا المعجم يعتمد ككل عمل مماثل نظاما أبجديا؛ ولقــد احتوت طبعته الأجنبيــة الأخيرة (2002) التي ترجمنا عنها إضافات على طبعته الأولى (1991) جاءت بصورة ملحق؛ أما نحن فقمنا بدمج القسمين ضمن تسلسل أبجدي واحد، تسهيلاً للقراءة والمتابعة.

وفـــي كــل هذا وذاك، بذلنا كل جهد ممكن لكي تأتي الترجمة أمينة للنص بمادته العلمية ومستواه الأكاديمي المبسّط قدر المستطاع ليكون في متناول الجمهور الأعرض من القــراء. ولكنــنا، كمـــا في كل ترجمة نقوم بها- والتي كان من أحدثها كتاب يحمل نفس العنوان وصدر عن نفس الدار[1] كنا نحمل هما لا يقل عن الأول: ألا نتجاوز خيانة النص الأصلي لنقع في فخ خيانة لغتنا فنقدم بها نصا لا ينتمي إلى جوهرها وعبقريتها. إنها دائماً مهمـــة صعبة وشائكة، ولكنها تستحق الجهد طالما كان همنا هو- على الأقل- نقل العلوم والمعارف.

لا شــك أننا نجد أنفسنا من حين لآخر أمام مصطلح غير نهائي أو بحاجة للمزيد من البحث والضبط- وهذا ما بدأنا به هذه المقدمة- مما يجعل أمراً يكاد يستعصي علينا. ولكنــنا أقدمــنا فـــي مواضـــع أخـــرى على البناء على المثل فاعتمدنا مثلاً "الإستفراق" أو"الاســتمراك" بــناءً علـــى وزن "الاستشراق"، أو عمدنا إلى التمييز بين أنتروبولوجيا "أفريقــية" و"أفريقانية" و"استفراقية" ، إلخ. هناك بالتأكيد أمثلة أخرى، ولكنني أود الإشارة إلى اعتماد الواو الزائدة في كلمات مثل "اجتماعوي" و"إثنوي" و"ثقافوي". والقصد واضح هنا: تمييزها عن النعت الأصلي؛ وسوف يختلط الأمر كثيراً إذا لم نميز، مثلاً، بين منهج "ثقافوي" (culturaliste) ونهج " ثقافي (culturel)، وهكذا .

تــبقى علينا الإشارة إلى مشكلتين لا تختصان بهذا الكتاب تحديداً، بل تلازمان كل ترجمة:

تتمثل الأولى في أسماء العلم وكيفية نقلها إلى العربية التي تعتمد الباء مثلا مقابل "b" و "p" ، والفـــاء مقابل " f " و" v "، ويصعب التمييز فيها بين "ou" و "u" و "eu" و"o". إنـــنا مضطرون هنا أن نرسم الكلمة بالعربية وأن نترك للمتلقي مهمة قراءتها مستعيناً إما بإلمامـــه بلغـــة أجنبية أو بثقافته أو بسجيته. هذا بصورة عامة، وبما يخص أسماء البلدان

---

[1] *إثنولوجيا، أنتروبولوجيا*، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، 2004.

والأماكـــن والشـــعوب والقـــبائل في هذا المعجم؛ أما بخصوص أسماء الأعلام، وخاصة المؤلفين منهم، فإن أصولها الأجنبية ماثلة في اللائحة الموجودة بعد " التمهيد" .

وتتمـــثل الثانـــية فـــي أسماء المصادر والمراجع. فلقد كان علينا،عند ورودها في الـــنص، إمـــا تـــركها كمـــا هي، وهذا ما سيثقل النص العربي بكمية كبرى من المراجع الأجنبية- وبمختلف اللغات الأوروبية- ويشكل قطيعة أو عائقاً بين القارئ وجزالة النص وحســـن الفهـــم؛ وإما وضع الترجمة مقابل العنوان الأصلي وهذا ما كان سيشكل ثقلا من نوع آخر إذ سوف يزيد عشرات الصفحات على حجم كتاب لا يحتمل أكثر من ذلك؛ وإما ترجمتها- مع العلم بأن غالبيتها العظمى لم تترجم إلى العربية- وذلك ما فضلنا اعتماده، خاصـــة مع وجود ثبت بالمراجع الأجنبية في آخر كل مادة، وهذا ما حافظنا عليه تسهيلاً لمهمة الباحثين والمهتمين وحفاظاً على القيمة الكاملة للمعجم بكامل أبعاده.

يـــبقى أن نشير هنا إلى أن كل اسم مرجع – أو مجرد سنة إصداره- وارد في أية مادة هو موجود في ثبت المراجع الأجنبية الملحق بها، والعكس ليس صحيحاً، أي أن ثبت المراجع يحتوي دائماً على عناوين إضافية لم ترد في النص.

ملاحظات رأينا ضرورة إيرادها، مع الأمل بتحقق الفائدة، والمتعة أيضاً.

أول تموز / يوليو 2005 **مصباح الصمد**

تمهيد

إن محاولة عرض خلاصة، مهما كان شكلها، عما حققه أحد العلوم، أو تقديم بيان بالمسائل التي لم يتوصل إلى حسمها، لا تستدعي تبريرا خاصا يصاغ بعبارات تنتمي إلى ميدان المصادفات، مع أن الخلاصة ستكون مؤقتة على الدوام، والبيان متحركا متغيرا. والإقدام على ذلك مشروع في كل لحظة من تاريخ كل علم. فإذا كان العلم فتيًا، من المفيد استعراض طريقة تشكله والتوجهات التي يتخذها عمله والغايات المعرفية التي ينشد بلوغها. وإذا كان علما ناضجا، فمن المهم تقييم الدرب الذي قطعه، حتى وإن لم يهدف ذلك إلا إلى تحديد مهامّه المستقبلية. وفي مطلق الأحوال تبقى صعوبة تحديد عمر معرفة معادلة لتعيين اللحظة المناسبة لإعادة نظر أحد العلوم بذاته. هل يجب اعتبار الأنتروبولوجيا علما شابا نشأ في القرن التاسع عشر، أم أنها وريثة تراث يمتد إلى هيرودوتس، أو حتى مسيرةٌ فكرية نشأت مع البشرية ولا تختفي إلا باختفائها؟

يبقى أننا عندما فكرنا بمشروع معجم الاثنولوجيا والأنتروبولوجيا، انطلقنا في ذلك من شعور عام بـ حاجة. فالملاحظ أن مظاهر " الواقع الراهن" تتكاثر، سواء في فرنسا أو في البلدان الأنجلو-سكسونية. لم يعد علماء الأنتروبولوجيا يكتفون بالأنتروبولوجيا البحتة، بل أصبحوا يتساءلون عن الظروف التي تتم فيها أبحاثهم، وعن منهجية طرائقهم ومرتكزات إشكالياتها. وقد يكون ذلك ناتجا عن اتخاذ بعض المسافة عن المفاهيم الشمولية للمعرفة الأنتروبولوجية. فالنظريات العامة تبعث على الطمأنينة: أمام ما يسمى أحيانا "تفجّر" علمهم، هناك شيء من الحيرة لدى الباحثين. يجهد البعض منهم في البحث عن فلسفة وضعية جديدة؛ بينما يحاول البعض الآخر التشديد على ذاتية المسيرة الاثنولوجية ونسبية تأويلاتها. ويستدعي عدم اليقين الحالي عودة إلى الينابيع: هكذا ينحو تاريخ العلم لأن يصبح ميدان بحث قائما بذاته. يجب الاعتقاد بأن شعورنا كان متقاسما لكون هذا المؤلف عملا مشتركا لمائتين وثلاثين مؤلفا ينتمون إلى عدة بلدان وعدة أجيال وعدة مدارس.

يجب التذكير أيضا، تجنبا لحالة الارتياح التي غالبا ما ترافق إرساء وضع لما تحقق، بأن الأنتروبولوجيا هي علم عن الإنسان، أي علم لا يُترجم فيه بالضرورة ازدياد المعارف التراكمي والمؤكد إلى تقدم ملموس للمعرفة. وما هذا التذكير بتعبير عن رأي قد يتأرجح ما بين التفاؤل والتشاؤم، بل هو عرض لحقيقة واقع كل تفكير في الإنسان والمجتمع، حتى وإن انتظم في واحد من العلوم. وإذا كان هناك اليوم إصرار على المعايير الصارمة لعلوم الإنسان، فإننا نستطيع القول إن الأنتروبولوجيا تجهد للالتزام بذلك، وإنها تقدم بالأحرى صورة جيدة بين أخواتها في ميادين المنهجية واجتراح المفاهيم وتقديم الفرضيات والبراهين، وحتى تشكيل "الأنماط" وإنتاج "النظريات"، المحلية على الأقل، ولنقل باختصار، في ميدان السجلات العلمية. ليست الأنتروبولوجيا علما متصالحا

مـــع ذاتـــه ولـــن تتوصل إلى أن تكون كذلك طالما بقيت ملتزمة بطموحها الكبير: تقديم صورة، وبحركة واحدة، عن تنوع الأعمال الثقافية وعن وحدة الفكر البشري.

مادة الأنتروبولوجيا موجودة هنا على صورة " معجم". إن تقديم عرض تخطيطي ومنهجـــي، أي مـــا يجـــب أن يتصف به كتاب ذو طموح معقول، كان يفترض أن تكون مســـائل المفهوم الأساسية محلولة. ولكن إذا سلمنا بأنه ما من ميدان لفعل الإنسان إلا كان عرضـــة للبحـــث الأنتروبولوجي، وبأن كل ثقافة تعطي رؤيتها الخاصة لهذا الفعل حسب عبقريتها الذاتية الخاضعة في نفس الوقت لإكراهات معرفية وعملانية عالمية، فإننا نجد أنفســنا بصـــورة مشـــروعة أمـــام اختيار بين مسيرتين متعارضة مساوئهما ولكنها قابلة للمقارنـــة: إمـــا الاكـــتفاء بعرض اصطلاحي للمعرفة الأنتروبولوجية سيكون مهددا ببتر تجديداتهـــا المتواصلة، وإما اللجوء إلى إحصاء ذي هدف شمولي لموضوعات وتنوعات هذه المعرفة، مخاطرين هذه المرة بتفكيك تناغمها النسبي.

إن المسؤولين عن إعداد هذا المعجم- ويمكن القول كل زملائهم الذين شاركوا في إنجـــازه أيضا- يؤيدون وجهة نظر كلود ليفي- ستروس (التي يردّها إلى مارسيل موس) والتـــي تعتـــبر الأنتروبولوجيا "عالم معرفة متميز" أكثر مما هي "مصدر معرفة خاص". فلكـــي تُعرض الأنتروبولوجيا أمام جمهور واسع، كان من المناسب إذن، على الأقل، قول مـــا هـــي تجعـــل الآخريـــن يعرفونه وكيفية تعريفها به. لقد اخترنا عرض الوسائل التي تعتمدها الأنتروبولوجيا للوصول إلى فهم للأمور التي تعمل عليها. وهي وسائل ترتبط إلى حد كبير بتشكيل منظومة مفاهيم يعمل أي معجم بطبيعة الحال على تكوينها.

والأنتروبولوجيا تتصف أولا، مثل كل علم، بـــ" لغة" خاصة بها، هذا إن لم تكن محصـــورة فـــيها. إن كلمـــات الأنتروبولوجيا، عدا استثناءات قليلة، تنتمي إلى المفردات العامة للغة، ولكنها عندما تدخل ميدان هذا العلم تكتسب معنى تقنيا محددا يمنحها استقلالا ذاتيا وتاريخا. والميل الظاهر أحيانا لدى بعض جماعات الأنتروبولوجيين إلى التوافق على مشروعية خياراتهم اللغوية أو على المعنى الذي يعطونه للكلمات، لا يجب أن ينسينا واقع أن كـــل الأنتروبولوجيـــين يستخدمون المفردات ذاتها، وأنهم يتوافقون جميعا على أن تلك المفردات تنتمي إلى جهاز وظيفي مزدوج: وصفي ومفهومي. بتلك الأداة التحليلية يتصدى الأنتروبولوجـــيون للواقع الاجتماعي وينظمون معارفهم ويحددون توجهات تفكيرهم، كما يقومـــون، عـــبر لغـــتهم الخاصة، بتعريف علمهم من الخارج . يتيح شكل المعجم تجاوز صـــعوبات اســـتخدام الكلمـــات وتحديـــد المعنى التي سبق ذكرها، كما يتيح تعدد رؤى وتوجهـــات القراءة، ويدخل نظاما اعتباطيا على الفوضى الظاهرية لمحتويات العلم فيحدد حالته الراهنة دون أن يضعف تعدد وتنوع مظاهره.

يجـــدر الـــتوقف قلـــيلا عـــند عنوان هذا الكتاب الذي يجمع بين كلمتيْ إثنولوجيا وأنتروبولوجـــيا. لقـــد اســـتُخدمت كلمة " **إثنولوجيا**" فترة طويلة في فرنسا كمنافسة لكلمة "**إثنوغرافـــيا**"، أي للدلالـــة على دراسات المجتمعات التي كانت تدعى "بدائية" والتي كان يعـــنى بهـــا شعوب الامبراطوريات الاستعمارية الغربية السابقة. وفي الوقت نفسه كانت "**الأنتروبولوجـــيا**" مقتصـــرة على دراسة المواصفات الجسدية للإنسان (إذ لم يتحدد ميدان "الأنتروبولوجـــيا البدنـــية" إلا فـــي فـــترة مـــتأخرة). للأثنولوجيا المجتمعات والثقافات، وللأنتروبولوجيا ما يسمى الأعراق. ولقد بقي ذلك الوضع قائما إلى ما بعد الحرب العالمية

الثانـــية. فـــي خمسينيات القرن العشرين، أدخل ليفي- ستروس إلى فرنسا استخدام كلمة "أنتروبولوجـيا" التـــي كانت سائدة منذ نهاية القرن السابق في البلدان الأنجلو-سكسونية. أصـــبحت كلمــتا **إثنوغرافيا وإثنولوجيا** تدلان منذ ذلك الحين على مراحل ثلاثة، مستقلة ومـتكاملة، لمسيرة واحدة. تدل **الاثنوغرافيا** على مرحلة جمع المعطيات التي يتغذى منها مشـــروع الدراســـة الأحادية. وتبدأ مع **الاثنولوجيا** الخطوات الأولى نحو الخلاصة التي يمكـــن توســـيعها فـــي اتجاهــات مـتعددة: جغرافـــية أو تاريخـــية أو منظوماتية. أما **الأنتروبولوجيا** فهي تقوم،عبر المقارنة والتعميم والانتقال إلى ميدان النظرية، بوضع نتائج البحـــث الاثنولوجي في خدمة "معرفة عامة بالإنسان". لا تنطوي تلك المصطلحات بالطبع علـــى وجود مسيرة تحليلية ملزمة حكما بالانتقال من الخاص إلى العام، فالمعروف أنه لا يمكـــن تشييد بناء خاص إلا انطلاقا من فئات عامة. يضاف إلى ذلك أنه يمكن أن تنقلب المســـيرة التـــي عرضناها لتسلك وجهة أخرى يؤدي فيها توسع النظرية إلى إعادة النظر بالمشـــروع الأحادي، وحتى بمنهجية الدراسة الميدانية. لدينا في النهاية إذن ثلاث طرائق لمـــا يصـــطلح على تسميته بالمقاربة الأنتروبولوجية، والثلاثة متلاصقة بإحكام في منطق العمل الفكري. وهكذا فإننا عندما وضعنا جنبا إلى جنب عبارتي اثنولوجيا وأنتروبولوجيا كـــنا نهدف إلى تبيان حرص العلم على الشمولية، وإلى عرض مراحله التاريخية أيضا. يذكرنا هذا الاهتمام المزدوج بكل ما تدين به الأنتروبولوجيا الفرنسية لعلم الاجتماع، وذلك ما عرّفته وجسدته مدرسة دوركهايم.

إن نكهـــة المصـــنَّف الأبجـدي التي ينطوي عليها شكل هذا المعجم تُغلِّف توزيع المصـــطلحات على عدد من المجموعات التي تقابل كل منها واحدا من المداخل. وسوف يجد القارئ في هذا المعجم المداخل التالية:

- المفاهيم التي يستخدمها علماء الأنتروبولوجيا؛
- مواضيع وميادين بحث ومناهج وفروع الأنتروبولوجيا؛
- إشكاليات التلاقي المتولدة عن التقاء الأنتروبولوجيا مع علوم أخرى؛
- الـتوجهات ذات المـــنحى الـــنظري التـــي يمكـــن الـــتعرف إلـــيها في ميدان الأنتروبولوجيا والتي يمكن أن ترتبط بها تيارات بحث أو حتى مدارس؛
- التاريخ العام للأنتروبولوجيا وتطور الأنتروبولوجيات القومية؛
- الوجـــوه الأساسية في تاريخ الأنتروبولوجيا، علما بأن الخيار الذي اعتمد يقضي بعدم عرض حياة وأعمال مؤلفين ولدوا بعد 1930؛
- المناطق الكبرى في العالم التي شكلت إطار عرضنا للمجتمعات والثقافات.

يســتحق هـــذا المدخـــل الأخير بعض التوضيح. إن المواد التي يعمل من خلالها الخطاب الأنتروبولوجي، وسوف يستمر في ذلك، هي في غالبيتها دراسات إحادية مركّزة على دراسة مجتمعات وثقافات خاصة. وذلك ما يجعل من حق القارئ توقّعه أن يجد هنا مداخـــل تعـــرض الدراســـات عن تلك المجتمعات (أو الثقافات)، أي المواد البحثية التي اكتســـبت من التميز والشهرة ما جعلها تشكل "حالات نموذجية" في مسيرة الأنتروبولوجيا.

لقد خطرت، من جهة أخرى، فكرة وضع مداخل "ابْتنية"، ولكن تم استبعاد ذلك بسرعة. ومع العلم بأن الاثنيات المتميزة- بالمعنى الذي تم عرضه- موجودة بأعداد كبيرة، إلا أننا لم نستطع الحصول سوى على عينة اعتباطية بالضرورة، ولم نستطع تجنب التكرار بشأنها. هذا ما دفعنا إلى تفضيل خيار الحديث عن مجتمعات قمنا بتصنيفها ضمن إطار مجموعات مناطقية كبرى يتم التعريف بها، حسب الحالة، من خلفيات طبيعية أو ثقافية أو تاريخية.

ومهما تكن الصعوبات الماثلة في مسيرة تنشد أن تكون تاريخية وموسوعية ونقدية في آن معاً. فنحن فخورون بأننا قدمنا للقارئ خلاصة أنتروبولوجية ذات نوعية لا تدّعي الكمال. ولكنها ذات مفهوم جديد كلياً يجعله متأكداً وهو يتنقل بين هذه الصفحات من أنه سيلتقي بها مع الإنسان: مع الآخر ومع ذاته.

أسماء المؤلفين

ABÉLÈS Marc, CNRS, *Paris*

ABÉLÈS Marion, CNRS, *Paris*

ADLER Alfred, *EPHE, 5ᵉ section, Paris*

AGIER Michel, *IRD, Marseille*

ALKIRE William W., *Université de Victoria, Canada*

ALLIO Fiorella, *Centre d'Etudes français sur la Chine contemporaine, Taipei, Taiwan*

ALUZE Jean-Paul, *Nouméa, Nouvelle-Calédonie*

ALVAREZ-PÉREYRE Frank, *CNRS, Strasbourg*

ANTHEAUME Benoît, *IRD, Paris*

ANTONGINI Giovanna, *Rome, Italie*

ARCHETTI Eduardo P., *Université d'Oslo, Norvège*

AROM Simha, *CNRS, Paris*

ATRAN Scott, *CNRS, Paris*

AUDOUZE Françoise, *CNRS, Meudon*

AUGUSTINS Georges, *Université Paris X-Nanterre, Nanterre*

BALFET Hélène, *CNRS, Paris*

BARÉ Jean-François, *IRD, Bordeaux*

BARNARD Alan, *Université d'Edimbourg, Grande-Bretagne*

BARRAU Jacques (†)

BAUDELOT Christian, *Université de Nantes*

BAUDEZ Claude-François, *CNRS, Paris*

BECQUELIN Pierre, *CNRS, Paris*

BECQUEMONT Daniel, *Université de Lille III, Lille*

BÉDOUCHA Geneviève, *CNRS, Paris*

BEILLEVAIRE Patrick, *CNRS, Paris*

BELMONT Nicole, *EHESS, Paris*

BENOIST Jean, *Université Aix-Marseille III, Aix-en-Provence*

BENSA Alban, *EHESS, Paris*

BERNAND Carmen, *Université Paris X-Nanterre, Nanterre*

BERNARDI Bernardo, *Rome, Italie*

BERNUS Suzanne (†)

BIDOU Patrice, *CNRS, Paris*

BINDI Letizia, *Rome, Italie*

BLANC-PAMARD Chantal, *CNRS, Paris*

BLOCH Maurice, *London School of Economics and Political Sciences, Londres, Grande-Bretagne*

BONNEMAISON Joël (†)

BONNET Doris, *IRD, Paris*

BONNIOL Jean-Luc, *Université Aix-Marseille III, Aix-en-Provence*

BONTE Pierre, *CNRS, Paris*

BORGEAUD Pierre, *Université de Genève, Suisse*

BORGES PEREIRA Joan Baptista, *Université de São Paulo, Brésil*

BOUJU Jacky, *Université de Provence, Aix-en-Provence - Marseille*

BOULINIER Georges, *CNRS, Paris*

BOURGEOT André, *CNRS, Paris*

BOYER Pascal, *CNRS, Lyon*

BOYER Véronique, *CNRS-IRD, Musée Goeldi, Belem, Brésil*

BRETON Alain, *CNRS, Nanterre*

BRETON Roland, *Université de Yaoundé, Cameroun*

BRETON Stéphane, *EHESS, Paris*

BRIL Blandine, *EHESS, Paris*

BRISEBARRE Anne-Marie, *CNRS, Paris*

BROMBERGER Christian, *Université de Provence, Aix-en-Provence - Marseille*

BUCHER Bernadette, *Université Fordham, New York, Etats-Unis*

BURRIDGE Kennelm, *Université de Colombie britannique, Vancouver, Canada*

CADORET Anne, *CNRS, Paris*

CAILLET Laurence, *Université Paris X-Nanterre, Nanterre*

CALAME-GRIAULE Geneviève, *CNRS, Paris*

CARDONA Giorgio (†)

CARNEIRO DA CUNHA Maria, *Université de São Paulo, Brésil*

CARTRY Michel, *EPHE, 5e section, Paris*

CASAJUS Dominique, *CNRS, Paris*

CELESTINO Olinda, *CNRS, Paris*

CENTLIVRES Pierre, *Université de Neuchâtel, Suisse*

CHAPMAN Anne, *CNRS, Paris*

CHARACHIDZÉ Georges, *INALCO, Paris*

CHARUTY Giordana, *CNRS, Paris*

CHAUMEIL Jean-Pierre, *CNRS, Paris*

CHAUVEAU Jean-Pierre, *IRD, Montpellier*

CHEVALLIER-SCHWARTZ Monique, *CNRS, Paris*

CHIVA Isac, *EHESS, Paris*

CHRÉTIEN Jean-Pierre, *CNRS, Paris*

CLAVERIE Elisabeth, *CNRS, Paris*

CLIFFORD James, *Université de Californie, Santa Cruz, Etats Unis*

COLIN Gilles, *Paris*

COLLET Serge, *Université de Hambourg, Allemagne*

CONDOMINAS Georges, *EHESS, Paris*

CONTE Edouard, *CNRS, Paris*

COPANS Jean, *Université de Picardie - Jules Verne, Amiens*

COPET-ROUGIER Elisabeth (†)

COQUET Michèle, *CNRS, Paris*

CORRÊA Marisa, *Université de Campinas, Brésil*

CRESSWELL Robert, *CNRS, Paris*

CROGNIER Emile, *CNRS, Aix-en-Provence*

DARNELL Regna, *Université de Western Ontario, London, Canada*

DAVIS John, *Université d'Oxford, Grande-Bretagne*

DELAPORTE Yves, *CNRS, Paris*

DELUZ Ariane, *CNRS, Paris*

DESCOLA Philippe, *EHESS, Paris*

DÉSVEAUX Emmanuel, *EHESS, Paris*

DEVISCH Renaat, *Université catholique de Louvain, Belgique*

DIAS Nelia, *Université nouvelle de Lisbonne, Portugal*

DI BELLA Maria Pia, *CNRS, Paris*

DIBIE Pascal, *Université Paris VII, Paris*

DIEU Michel (†)

DIGARD Jean-Pierre, *CNRS, Paris*

DOUAIRE-MARSAUDON Françoise, *CNRS, Marseille*

DOZON Jean-Pierre, *ORSTOM, Paris*

DRESCH Paul, *Université d'Oxford, Oxford, Grande-Bretagne*

DREYFUS Simone, *EHESS, Paris*

DUPUIS Annie, *CNRS, Paris*

DURAND Jean-Louis, *CNRS, Paris*

DURAND Jean-Yves, *Université du Minho, Braga, Portugal*

ECHARD Nicole (†)

FAVRET-SAADA Jeanne, *EPHE, 5e section, Paris*

FEIT Harvey H., *Université McMaster, Hamilton, Canada*

FIÉLOUX Michèle, *CNRS, Paris*

FRIEDBERG Claudine, *MNHN, Paris*

GABORIEAU Marc, *CNRS, Paris*

GALATY John, *Université McGill, Montréal, Canada*

GALEY Jean-Claude, *EHESS, Paris*

GALINIER Jacques, *CNRS, Nanterre*

GARANGER José, *Université Paris I - Panthéon-Sorbonne, Paris*

GARCIA RUIZ Jesus, *CNRS, Paris*

GAUGHAN Joseph, *Université de Michigan, Dearborn, Etats-Unis*

GEISTDOERFER Aliette, *CNRS, Paris*

GELLNER Ernst (†)

GLOWCZEWSKI Barbara, *CNRS, Paris*

GODELIER Maurice, *EHESS, Paris*

GOKALP Altan, *CNRS, Berlin*

GOSSIAUX Jean-François, *EHESS, Paris*

GOUDINEAU Yves, *IRD, Singapour, Malaisie*

GUÉDON Marie-Françoise, *Université d'Ottawa, Canada*

GUERMONPREZ Jean-François, *CNRS, Paris*

GUGGENHEIM Scott, *Banque mondiale, Washington, D.C., Etats-Unis*

GUILLE-ESCURET Georges, *CNRS, Paris*

GUILLERMOZ Alexandre, *CNRS, Paris*

HAMAYON Roberte, *EPHE, 5e section, Paris*

HANDMAN Marie-Elisabeth, *EHESS, Paris*

HANN Christopher, *Wissenschaftskolleg zu Berlin, Berlin, Allemagne*

HARTOG François, *EHESS, Paris*

HASTEROK Rupert, *EHESS, Paris*

HÉRITIER Françoise, *Collège de France, Paris*

HERRENSCHMIDT Olivier, *Université Paris X - Nanterre, Nanterre*

HERRENSCHMIDT Clarisse, *CNRS, Paris*

HIERNAUX Jean (†)

HOUSEMAN Michael, *EPHE, 5e section, Paris*

HUBERT Annie, *CNRS, Bordeaux*

INGOLD Tim, *Université d'Aberdeen, Grande-Bretagne*

IRWIN Geoffrey L., *Université d'Auckland, Nouvelle-Zélande*

IZARD Michel, *CNRS, Paris*

JAMARD Jean-Luc, *CNRS, Paris*

JAMIN Jean, *EHESS, Paris*

JESPERS Philippe, *Université libre de Bruxelles, Bruxelles, Belgique*

JEUDY-BALLINI Monique, *CNRS, Paris*

JUILLERAT Bernard, *CNRS, Paris*

KEESING Roger (†)

KLOOS Peter, *Université de Leyde, Pays-Bas*

KRAUSKOPFF Gisèle, *CNRS, Nanterre*

KUPER Adam, *Université Brunel, Uxbridge, Grande-Bretagne*

LALLEMAND Suzanne, *CNRS, Clermont-Ferrand*

LAMAISON Pierre, *CNRS, Paris*

LANDABURU Jon, *CNRS, Paris*

LEACH Edmund R. (†)

LEAVITT John, *Université McGill, Montréal, Canada*

LEGROS Dominique, *Université Concordia, Montréal, Canada*

LE MOAL Guy, *CNRS, Paris*

LEMOINE Jacques, *CNRS, Paris*

LEMONNIER Pierre, *CNRS, Paris*

LENCLUD Gérard, *CNRS, Paris*

LEVINE Daniel, *MNHN, Paris*

LÉVI-STRAUSS Claude, *de l'Académie française, Collège de France, Paris*

LIBERSKI Danouta, *CNRS, Paris*

LIENHARDT Godfrey (†)

LINDBERG Christer, *Université de Lund, Lund, Suède*

LIVE Yusion, *Paris*

LLOBERA Joseph R., *Université de Londres, Grande-Bretagne*

LOVEJOY Paul E., *Université de York, North York, Canada*

LOWY Michel, *CNRS, Paris*

MACDONALD Charles, *CNRS, Marseille*

MAHÉ Alain, *EHESS, Paris*

MAHIAS Marie-Claude, *CNRS, Paris*

MALAMOUD Charles, *EPHE, 5e section, Paris*

MARCHAL Jean-Yves, *IRD, Paris*

MARKOVITS Francine, *Université Paris X - Nanterre, Nanterre*

MARY Alain, *CNRS, Marseille*

MATHIEU Nicole-Claude, *EHESS, Paris*

MAUZÉ Marie, *CNRS, Paris*

MEILLASSOUX Claude, *CNRS, Paris*

MELHUUS Marit, *Université d'Oslo, Oslo, Norvège*

MENGET Patrick, *EPHE, 5e section, Paris*

MERCIER Jacques, *CNRS, Nanterre*

MEUNIER Jacques, *Paris*

MEUR Gisèle de, *Université libre de Bruxelles, Belgique*

MEYER Fernand, *CNRS, Paris*

MOISSEEFF Marika, *CNRS, Paris*

MOLINIÉ-FIORAVANTI Antoinette, *CNRS, Paris*

MONINO Yves, *CNRS, Paris*

MONOD-BECQUELIN Aurore, *CNRS, Nanterre*

MOORE John H., *Université d'Oklahoma, Norman, Etats Unis*

MULLER Jean-Claude, *Université de Montréal, Canada*

MYERS Fred, *Université de New York, Etats-Unis*

OLIVEN Ruben George, *Université de Porto Alegre, Porto Alegre, Brésil*

OLIVIER DE SARDAN Jean-Pierre, *CNRS, Marseille*

OPPITZ Michael, *Université libre de Berlin, Allemagne*

ORTIGUES Edmond, *Paris*

PARKIN David, *School of Oriental and African Studies, Londres, Grande-Bretagne*

PAULME Denise (†)

PAUWELS Simonne, *CNRS, Paris*

PEETERS Alice, *MNHN, Paris*

PELRAS Christian, *CNRS, Paris*

PERRIN Michel, *CNRS, Paris*

PERROIS Louis, *IRD, Paris*

PÉTREQUIN Pierre, *CNRS, Besançon*

PIAULT Marc Henri, *CNRS, Paris*

PINA-CABRAL Joao de, *Université nouvelle de Lisbonne, Portugal*

PINGAUD Marie-Claude, *CNRS, Paris*

POPOVIC Alexandre, *CNRS, Paris*

PORQUERES i GENÉ Enric, *EHESS, Paris*

POUILLON Jean, *Paris*

PRADELLES DE LATOUR Charles-Henry, *CNRS, Paris*

PRAT i CAROS Joan, *Université de Barcelone à Tarragone, Espagne*

PRICE Richard, *Université de Minnesota, Minneapolis, Etats-Unis*

PRICE Sally, *Université de Minnesota, Minneapolis, Etats-Unis*

PULMAN Bertrand, *Université Paris V - René Descartes, Paris*

QUESNEL André, *IRD, Paris*

RABAIN-JAMIN Jacqueline, *CNRS, Paris*

RABINOW Paul, *Université de Californie, Berkeley, Etats-Unis*

RACINE Luc, *Université de Montréal, Canada*

RAULIN Anne, *Université Paris V - René-Descartes, Paris*

RAZON Jean-Patrick, *Paris*

RENARD-CASEVITZ France-Marie, *CNRS, Paris*

REVEL Nicole, *CNRS, Paris*

RIESMAN Paul (†)

RIGOULET David, *Paris*

RIVIÈRE Claude, *Université Paris V - René-Descartes, Paris*

RIVIÈRE Gilles, *EHESS, Paris*

ROBINEAU Claude, *IRD, Paris*

RUPP-EISENREICH Britta, *EHESS, Paris*

SAIGNES Thierry (†)

SALES Anne DE, *CNRS, Nanterre*

SARASWATI Baidyanath N., *North-Eastern Hill University, Shillong, Inde*

SCHIPPERS Thomas K., *Université de Nice - Sophia Antipolis, Nice*

SCHMITT Jean-Claude, *EHESS, Paris*

SCHMITZ Jean, *CNRS, Paris*

SCUBLA Lucien, *CNRS, Paris*

SEGALEN Martine, *CNRS, Paris*

SEVERI Carlo, *CNRS, Paris*

SIGAUD Lygia, *Université fédérale de Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brésil*

SINDZINGRE Nicole, *CNRS, Paris*

SISSA Giulia, *CNRS, Paris*

SKALNÍK Peter, *Université Charles, Prague, République tchèque*

SMITH Pierre, *CNRS, Paris*

SPERBER Dan, *CNRS, Paris*

SPINI Tito, *Rome, Italie*

STAHL Paul-Henri, *EHESS, Paris*

STOCZKOWSKI Wiktor, *EHESS, Paris*

STOLLER Paul, *Université de West Chester, West Chester, Pennsylvanie, Etats-Unis*

SUGITA Kurumi, *CNRS, Lyon*

SURRALES i CALONGE Alexandre, *Paris*

TAYLOR Anne Christine, *CNRS, Paris*

TCHERKÉZOFF Serge, *EHESS, Marseille*

TERRADAS SABORIT Ignasi, *Université de Barcelone*

TESTART Alain, *CNRS, Paris*

THIERRIEN Michèle, *INALCO, Paris*

TOFFIN Gérard, *CNRS, Paris*

TORNAY Serge, *Université Paris X - Nanterre, Nanterre*

TOUMARKINE Alexandre, *Université Galata-Saray, Istanbul, Turquie*

TREMBLAY Marc-Adélard, *Université Laval, Sainte-Foy, Canada*

TRIAUD Jean-Louis, *Université de Provence, Aix-en-Provence - Marseille*

VALERI Valerio (†)

VANDERMEERSCH Bernard, *Université Bordeaux I, Talence*

VERDON Michel, *Université de Montréal, Canada*

VIDAL Denis, *IRD, Paris*

VIENNE Bernard, *IRD, Paris*

VILLE Jean-Luc, *CNRS, Paris*

VINCENT Odile, *Mission du Patrimoine ethnologique, Ministère de la Culture, Paris*

VIROLLE Marie, *CNRS, Paris*

VITEBSKY Piers, *Université de Cambridge, Grande-Bretagne*

VIVEIROS DE CASTRO Eduardo, *Musée national, Rio de Janeiro, Brésil*

WACHTEL Nathan, *Collège de France, Paris*

WENDLING Thierry, *Paris*

WHITEHEAD Neil L., *University du Wisconsin, Madison, Wisconsin, Etats-Unis*

WILLIAMS Patrick, *CNRS, Paris*

XANTHAKOU Margarita, *CNRS, Paris*

ZEMPLÉNI András, *CNRS, Nanterre*

ZONABEND Françoise, *EHESS, Paris*

Les entrées signées « ÉD. » sont publiées sous la responsabilité du comité éditorial.

Les traductions de l'anglais ont été réalisées par Anne Gotman, Noal Mellott et Aurélie Troy, la traduction du portugais est due à Marie-Christine Figueiredo-Biton.



الاتحاد السوفياتي الأنتروبولوجيات الروسيّة والسوفياتية	URSS (CEI) Les anthropologies

نشأت الإثنوغرافيا- محافظة على اصطلاحها حتى يومنا هذا- في روسيا عام 1845 مع تأسيس الجمعية الروسية للجغرافيا في سان بطرسبورغ التي كان قسم الإثنوغرافيا فيها مصدر عمل هام لجمع المواد، أولاً عن الشعوب غير السلافية للإمبراطورية، ولاحقا عن شعوب روسيا وبيلاروسيا وأوكرانيا. لا تزال سان بطرسبورغ (لينينغراد) أبرز مركز للبحث ولعالم المتاحف الروسي، ثم السوفياتي. استندت أعمال هذه الفترة الرائدة بشكل خاص على الآداب والفنون الشعبية. عام 1860، تأسست في موسكو جمعية أصدقاء العلوم الطبيعية متضمنة شعبة إثنوغرافيا وأنتروبولوجيا طبيعية، فأبعدت الإثنوغرافيا عن الفولكلور مقرّبة إياها من العلوم المنهجية. نحو هذه الحقبة، بدأ الفكر الألماني يمارس على الأنتروبولوجيا الروسية تأثيرا ظل مثمرا لفترة طويلة. سيطرت النشوئية في نهاية القرن التاسع عشر بعمق على الأنتروبولوجيا والتاريخ، واستمرت تغذي، بعد ثورة 1917- لكن من زاوية ماركسية- تحليلا للمجتمعات المعنية عملاً على استطلاع "مراحل" يميز تعاقبها تاريخ البشرية. لازمت الانتشارية تطوّر الأبحاث الإثنوغرافية عن آسيا الروسية التي فضّلت دراسة الثقافة المادية والنشاطات الاقتصادية والديانة (لا سيما الشامانية) على تحليل الأنظمة الاجتماعية. ولقد عرف الاهتمام بالثقافة المادية ازدهارا كبيرا مع إنشاء المتاحف الإثنوغرافية الأولى. يعتبر الإثنولوجيون الروس كوارثين لتقليد قديم يهوى الاطلاع على المجتمعات "القديمة" للإمبراطورية، كما أنهم لا يزالون هواة متنورين إلى حد كبير سائرين في خطى المستكشفين والرحالة الذين سبقوهم.

إلا أنّ ما أتوا به يستحق الذكر. في سنوات 1870- 1880 حمل إلغاء القنانة وبروز تيار شعبي يعتزم توحيد الشعوب السلافية الإثنولوجيين إلى الاهتمام بالعالم الريفي وإلى العمل بشكل خاص على العائلة والجماعة الفلاحية التقليدية التي تعتبر كمؤسسة "بدائية" ودائمة في آن للمجتمع الروسي. ساهمت أعمال م.ن. كوفالفسكي بشكل خاص في رسم ملامح خصوصية روسية استند إليها لينين.

هكذا اقترحت باكرا جدا نظرتان لميدان البحوث موضوع الإثنوغرافيا، متعارضتان ومتكاملتان في آن، كما يظهره جيداً تقسيم العمل العلمي الذي ساد بعد 1917: بهذا الخصوص، لم تشكل الثورة أية قطيعة في تاريخ الأنتروبولوجيا الروسية.

يــرى البعض أن الإثنوغرافيا تميل إلى دراسة تجريبية للثقافات " البدائية" ولبقايا ســمات قديمــة فــي المجتمعات الحديثة. أدخل س.م. شيروكوغوروف عام 1923 فكرة الإثنــية ليس فقط للدلالة على ما تصوره الثقافة بل أيضاً على ما قد يسمّى بالشأن الإثني أو الهويــة الاثنية، فأخذت تمثل مادة إلهام أعمال عديدة حتى يومنا هذا (أ.ف. بروملي). يعتــبر آخـــرون الإثنوغرافيا كعلم تطوّر الحضارات؛ باستثناء أعمال ب. فلاديميرتسوف مــثلاً عــن " الإقطاعية "المغولية. لم يوضح الإثنوغرافيون هذا التصوّر بل المستشرقون ومؤرّخــو القرون الماضية باعتبارهم ورثة تراث عريق في البحث. توحّد هذان التياران فــي مســيرة تاريخانــية ســاهم فيها الأول بالتشديد على التكوين الإثني فيما نوّه الثاني بالخصوصيات المحلية للتشكيلات الاقتصادية والاجتماعية (فكرة المجتمعات "الشرقية").

بعــد 1917، عرفــت الإثنوغرافيا ازدهاراً كبيراً، في الوقت الذي سُخِّرت فيه لا ســيّما مــع الألسنية لخدمة أهداف الدولة الاشتراكية التي أكملت وطوّرت أهداف النظام الســابق فــي مــا يتعلق بإدراج الشعوب الآسيوية "البدائية" أو البدوية في المجمل الذي يســيطر عليها الروس. احترمت السياسة الجديدة لاحتواء تلك الشعوب قاعدتها الأرضية وهويــتها الألســنية والثقافــية، وجزءاً من نمط معيشتها. وتتابع جمع المواد يرافقه عمل إثنوغرافــيا تطبيقية: دعم علمي من قبل الإدارة، إنتاج وثائق تربوية، إنشاء مراكز ثقافية وتعاونــيات متخصصـــة في تطور النشاطات "التقليدية"، إلخ. في بداية العشرينات، أوكل إلـــى ف. ج. بوغـــوراز إنجـــاز بـــرنامج هـــام للبحـــث المكثف يتوقع إرسال عشرات الإثنوغرافييـــن الشباب إلى الميدان. هكذا انتظمت الإثنوغرافيا: إنشاء معهد للإثنوغرافيا فـــي إطـــار أكاديمـــية علوم الاتحاد السوفياتي ومختلف المؤسسات المختصة، مثل معهد شـــعوب الشمال؛ تأسيس مجلة *إثنوغرافيا* عام 1926 التي أصبحت *الإثنوغرافيا السوفياتية* عام 1931.

كذلــك خصّت الماركسية الرسمية الإثنوغرافيا بمهمة "نظرية" لكونها علماً مساعداً للــتاريخ مثل الأنتروبولوجيا المادية والألسنية، وتنطوي هذه المهمة على إظهار شكليات تطــوّر المجتمعات، بينما استندت الأطر الفكرية التي فرضَت على العلم إلى كتاب أنجلز *أصــل العائلــة والملكــية الخاصة والدولة* الذي وضع أساسات "النظرية" الماركسية في الأنتروبولوجــيا. ابــتداءً من العشرينات انتشرت الإثنوغرافيا السوفياتية أكثر فأكثر على هامش الأنتروبولوجيات الوطنية الأخرى.

ولا تنفصــل "الســجالات" العلمــية التي تجريها عن الإطار العقائدي الذي حددته الســلطة عبر الحلقات الأكاديمية أو بشكل مباشر، والذي كان عرضة لمتغيرات مرتبطة بالمعطــيات السياســية. نجــد مثالاً جيداً عن طبيعة وأبعاد تلك السجالات في المناقشات حــول وجــود نمــط إنتاجــي "آسيوي" لا يمكن تقييم تطوره في نهاية العشرينات وبداية الثلاثيــنات دون الأخــذ بعيــن الاعتــبار للصــعوبات الاستراتيجية التي كابدها الاتحاد الســوفياتي والكومنــترن فــي تعريف خطة عمل تجاه الغرب الوطني الصيني والحزب الشــيوعي الصــيني. فــي هــذا السياق العام نفسه فصل ستالين عام 1950 الجدل حول العلاقات بين اللغة والثقافة.

هكــذا قطعت الأنتروبولوجيا السوفياتية عن البحوث العالمية وعن أبرز التيارات الفكــرية التي عبرتها لتتابع بعد الحرب العالمية الثانية في كلام خشبي، السجالات القديمة

عيـــنها التي تحجب التنوع المتزايد لوجهات النظر، كما لاحظه م. فورتس (جلنر،1980).
اســتكمل العمـــل الإثنوغرافـــي داخل أراضي الاتحاد السوفياتي بعد أن أوقفته الحرب، وظهـــر في نشر دراسات إحادية وملخصات إقليمية مقارنة وأطالس ثقافية تكشف، في ما يخــص آســيا السوفياتية، اهتماماً جديداً بدراسة أشكال التنظيم الاقتصادي والاجتماعي، كمـــا بدراســـة الأشــكال المعاصـــرة للشـــأن الإثني، وخروجا من الحقبة "الفولكلورية" للثلاثيـــنات والأربعيـــنات. كذلـــك أولى الأخصائيون السوفيات اهتماما جديدا، ابتداءً من الســـتينات، بمجـــتمعات العالم الثالث، داخل معاهد مختصة تعاونت فيها الإثنوغرافيا مع علوم أخرى.

أشـــرف بروملي عام 1977 على تحديد " الوضع الراهن" للإثنوغرافيا السوفياتية التـــي ظهـــرت كعلـــم لا يـــزال يرزح بعمق تحت إشكاليات العقـــود السالفـــة. إلا أنّ ل. دروبيزهـــيفا قـــدّم أبحاثـــا مكرسة للمجتمع السوفياتي المعاصر تعارضت تحت اسم "السوســـيولوجيا الإثنية للعالم " الحديث" مع السوسيولوجيا الإثنية " التاريخية"، لكنها نمّت عـــن إرادة تغيـــير تجلـــت كذلك في النتائج التي توصلت إليها الأنتروبولوجيا الاجتماعية والثقافـــية الغربـــية: فهي تساهم مثلاً في نشوء الدراسات عن المجتمعات الرعوية البدوية الأسيوية (أ.م.كازانوف).

انعكس هذا الانفتاح بشكل مؤسسي، كمـــا تشهد عليه محاضرة بورغ وارنتشتاين (1976)، حيـــث تواجهـــت مناهج ونتائج الإثنوغرافيا السوفياتية والأنتروبولوجيا الغربية (جلـــنر، 1980). كذلـــك جدّد سوفياتيون وأميركيون، عام 1977، علاقات انقطعت لفترة طويلـــة دون أن يـــندثر أثـــر تعاونهم الذي ولد من بعثة جيزوب لشمال الهادئ (1900-1901) التـــي نظمهـــا ف. بـــواس وشـــارك فـــيها بوغوراز وجوكلسون وستنبرغ الذين يعتـــبرون من بين أبرز أسماء الأنتروبولوجيا الروسية لمطلع القرن العشرين. وقام علماء آثـــار والســـنيون وأنتروبولوجـــيون متخصصـــون بأبحاث بين سيبيريا الشرقية والاسكا أفضـــت إلـــى تجهيز معرض "ملتقى القارات" (واشنطن، 1988؛ سياتل، 1989) الذي قدّم لمحـــة "مؤثرة" عن غنى المجموعات السوفياتية (لاسيما متاحف سان بطرسبورغ) والذي أظهر فيرسه الوافر استمرارية وحيوية البحث الإثنوغرافي في الاتحاد السوفياتي.

مـــنذ قـــرن ونصف،جمع الإثنوغرافيون الروس ومن ثم السوفيات كمية "ضخمة" من معطيات شكلت مادة العديد من الدراسات الإحادية والمؤلفات النظرية.

وإذا مـــا اســـتمرت هـــذه الأنتروبولوجـــيا بالانفـــتاح على المواجهات الخارجية وتوصـــلت إلـــى اكتســـاب استقلالية فكرية حقيقية، فلا شك أنها لن تتوانَ عن أن تحتل سريعا مكانة مميزة داخل الحلقات الأنتروبولوجية العالمية.

ب. بونت، م. إيزار، ج. لنكلود

Bromley V. Yu.. 1070. "Problems of primitive society in Soviet Ethnology". in S. Diamond (ed). *Toward a Marxist anthropology*. La Haye- Paris- New York. Mouton. DUNN S.P.. 1982. *The Fall and Rise of the Asiatic Mode of Production*. Londres. Routledge et Kegan Paul.- *Ethnography and Related Sciences*. 1977. Moscou. USSR Academy of Sciences.- GELLNER E. (ed.) . 1980. *Soviet and Western Anthropology*. Londres. Duckworth.- Recherches

internationales à la lumière du marxisme, 1967, 57- 58, *Premières sociétés de classes et mode de production asiatique.*

Méthode ethnographique — إثنوغرافي (منهج)

1-البحث الميداني الإثنوغرافي

غالبا ما كانت تستعمل عبارتا "إثنولوجيا" و"إثنوغرافيا" في فرنسا، حتى الحرب العالمية الثانية، بلا تمييز، إشارة إلى واحد من العلوم الإنسانية كان يميل حصريا إلى دراسة المجتمعات " البدائية". وعندما كان يتم التمييز بينهما، كان من المتفق عليه اعتبار مهمة الإثنوغرافيا جمع المواد التي تحللها الإثنولوجيا. هناك كتابان نشرا بعد الحرب، متولدين عن اختبار فكري طويل، ليعطيا الإثنوغرافيا وضعيتها: *كتيب الإثنوغرافيا* ل.م. موس (1947) و*منهج الإثنوغرافيا* ل. م غريول (1957). وعندما قام ك. ليفي – ستروس (1958)، بنقل عبارة "أنتروبولوجيا" من الولايات المتحدة إلى فرنسا في الخمسينات، فرض على الإثنوغرافيا مهمة جمع المعطيات، وعلى الإثنولوجيا مهمة تحضير مادتها على صعيد المجتمعات الخاصة، وعلى الإنتروبولوجيا مهمة إجراء التحليل المقارن للمجتمعات والثقافات، وتغذية التأمل النظري. هكذا تتدخل الإثنوغرافيا في المرحلة الأولى من العمل الأنتروبولوجي، المرحلة " الميدانية"، بحيث أنه عندما نتكلم عن " منهج إثنوغرافي"، نقصد مجمل المناهج التجريبية- أو الطرائق- التي بواسطتها يقيم الإثنولوجي في حالة البحث الميداني العلاقة ذات المردود العلمي الأكثر بينه وبين ميدانه. بهذا الخصوص يصبح التحدث عن "منهج إثنوغرافي" بالمفرد مخادعا بعض الشيء: إن تنوع المجتمعات وحالات البحث الميداني من جهة، وأهمية شخصية الباحث في إقامة علاقته بالميدان من جهة أخرى، يمنعان إمكانية ذكر وجود – وملاءمة- نوع من منهجية إجمالية تكون مسيرتها قابلة للتعريف الدقيق، مع أن ذلك لا يتناقض مع كون جمع بعض المعلومات يتطلب بوضوح اعتماد منهج بالغ الدقة، وحتى مشقر أحيانا. في السياق الغامض للمنهج الإثنوغرافي، يمكننا إذا فصل "تقنيات للبحث الميداني": فإجراء مسح للأراضي، وجمع أنساب أو اصطلاحات القرابة، ودراسة نظام زراعي، ولا نأخذ هنا إلا بعض الأمثلة، هي نشاطات ميدانية خاضعة لاستعمال بعض من هذه التقنيات.

ينبغي التفتيش عن خصوصية الاستطلاع الإثنوغرافي ضمن سياق البحث الميداني الذي يمنح الفرادة لما يصطلح على تسميته اليوم "المقاربة الأنتروبولوجية" للظواهر الاجتماعية والثقافية. ضمن مفهوم البحث الميداني الإثنوغرافي، هناك فكرة البحث الميداني المباشر الذي يقوم به الإثنولوجي في سياق علاقة معاشة في "ميدان"، أي في مجتمع يقبل الباحث أن ينغمس فيه، أحيانا خلال أشهر عديدة، وحتى سنوات عديدة أيضا، جاعلا من نفسه شاهدا بقدر ما هو باحث ميداني.

يشـير الإثنولوجيون بكلمة "ميدان" إلى حيث يتوجهون لمراقبة حياة مجتمع وجمع معلومـات عـنها يقدّمها المعنيون أنفسهم بصورة مباشرة. إن العمل الإثنوغرافي بامتياز هـو العمـل الميدانـي؛ والحالة الإثنوغرافية هي الحالة الميدانية. غالباً ما ذكر الباحثون الخصـائص الماديـة والأخلاقية لهذه الحالة، كما تشهد عليه مؤلفات مختلفة مثل *يوميات بالمعـنى الدقـيق للكلمـة* ل.ب. مالينوفسـكي (نُشـر بعد وفاته، 1967)، *أفريقيا الشبح* ل.م.لـيريس (1934) أو *المدارات الحزينات* ل.ك.ليفي-ستروس (1955). نكتفي هنا، بدل أن نعـدّد الإثنولوجيين، بأن نشير إلى أنهم لم يدرسوا خلال وقت طويل إلا المجتمعات البعـيدة، "البدائـية"، "الـبرية"، التـي غالـباً مـا كانوا يصلون إليها بعد رجال الإدارة والمبشـرين، إلا إذا صـدف وصولهم إليها قبلهم. إنّ توسّع الطريقة الأنتروبولوجية إلى المجـتمعات الصناعية، اليوم، وشبه غياب الشعوب التي تعيش بعيداً عن "التقدم" قد أفرغا كلمة "ميدان" من جزء كبير من قيمتها الإيحائية، مع أنّ هذا الأمر لم يسيء إلى الملاءمة المنهجية لاستعمالها.

بـالعودة إلى صيغة شائعة الاستعمال، نقول إن الميدان هو " مختبر" الإثنولوجي: فالمهمـة الأولى لهذا الأخير هي "العمل الميداني"، إلى حد أنّ "الميدان الأول" هو "المجال الاختـباري" الـذي يحدد مصير مهمة. هكذا يتخذ الاختبار الميداني الأول طابعا تكريسيا بعـض الشيء، على الأقل قبل الانطلاق، أو لدى العودة؛ أما البقية، أي العمل هو نفسه، فإنّـه لـم يفتأ يشكل موضوع تساؤلات الإثنولوجيين، أكانت هذه الأخيرة تختص بمرحلة حدوثـه أو غائيـته. إنّ أقـل مـا يمكـن قولـه هو أنّ الميدان هو "المكان" حيث يضع الإثنولوجي قيد الاختبار نوعاً من الصراع الوجودي بين الضمير الصالح (ضمير العالِم) والضـمير السـيء (ضـمير الشـاهد غير الأمين): لقد قورنَت الحياة الميدانية بالخدمة العسـكرية أو الفـتى الكشـاف، وعمل البحث الميداني بالتصعلك أو التحقيق البوليسي. لنسـتمع إلى ك. ليفي - ستروس (1985) يتكلم بعد عودته من الغابة الأمازونية: " يجب أن تـبكر مـع طلـوع الفجر، وتبقى مستيقظاً حتى ينام آخر شخص، وأحيانا أن ترصد الرقاد؛ أن تجتهد في البقاء غير منظور مع كونك حاضرا أبدا؛ أن ترى كل شيء، تحفظ كـل شيء، تدوّن كل شيء، وتُبدي تطفلاً قد يكون مخزيا، وتستجدي المعلومات من غلام أشـعث، وتـبقى جاهزا دائما للاستفادة من لحظة بشاشة أو تغافل؛ أو أن تعرف جيداً أن تكبـت خلال بعض الأيام كل فضول وأن تقبع في الرصانة التي يفرضها تغيّر في مزاج القبيلة".

بديهـي أن يكون هناك حالات ميدانية بقدر ما هنالك من مجتمعات، ولكن أيضا مـن الإثنولوجيين في أي حال، لا توجد قاعدة أخرى لتدبير وجود الباحث في ميدانه غير قـاعدة احـترام أولـئك الذيـن يسـتقبلونه، ولـيس دائما بطيبة خاطر: إذا كان شرف الأنتروبولوجـيا يكمن في رفضها الإدلاء ببعض التقييم عن المجتمعات أو الثقافات، فإن هـذا المـثال الكبير لأدبيات هذا العلم يُطبّق أولاً على الميدان. وليس سهلاً هذا الارتحال عـن الـذات، والطـباع، والمـيراث الثقافي. عندما أُنجز الإثنولوجيون تصوّر "مُراقبة مشـاركة" وهمـية، تقـوم وظيفـتها على تذويب وجود المشاهِد ضمن المشاهَدين، كانوا

يقصدون هدم الصورة التي يقدمونها إلى "السكان الأصليين" أكثر من بناء صورة يقدّمونها عن أنفسهم. إن "موضوعية " النظرة الأنتروبولوجية التي لا يمكن بلوغيا تجد وضعيتها في مكان ما بين وهم الذوبان وطابع الوجود الدخيل غير القابل للإخفاء. أما بخصوص الضمير السيء الملازم للحالة الميدانية، فإنه يولد من شعور دائم بخيانة أولئك الذين قد توصلنا إلى كسب ثقتيم، بما أننا لم نخبرهم عن "حقيقة" ما جئنا نقوم به عندهم، وأننا سنغادرهم يوماً بلا رجوع. وإذا كان هناك انغماس، يجب أن يُتَحكم به، باسم أولوية جمع المعلومات، أو التعرّض الدائم لخطر عدم التمكن يوماً من المشاهدة وطرح الأسئلة. يدرك الإثنولوجيون جيدًا مفارقة مسارة الزائر الغريب: إما ألا يفشي المُسارُ شيئا، طبقا لقانون سرية كل حالة مسارية، وتكون خطوته عندئذ معدومة المردود العلمي، وإما أن يتكلم، فيخون أولئك الذين قد جعلوا منه فرداً منهم. قليلون هم الإثنولوجيون الذين اختاروا العيش تماما في المجتمع الذي استقبلهم ؛ وأقل منهم الذين إذا قاموا بهذا الاختيار قد تابعوا عملهم: وتبقى حالة الأنتروبولوجي الألماني كورت نيموانداخو استثنائية.

إن الشكليات الاعتيادية بعض الشيء للنشاط الميداني قد حددت تدريجيا على مدى تاريخ الأنتروبولوجيا. بعد زمن الإثنوغرافيات التوسعية- التي تتميز بجمع موحد تقريباً للمعلومات بالقرب من عدة مجموعات سكانية على نفس الأرض- و"الغزوات" المتعددة التوجهات عموماً، تمّ التوصل إلى أبحاث ميدانية مكثفة طويلة الأمد، على مثال تلك التي أجراها ب.مالينوفسكي في جزر تروبرياند. إن بعض الأنتروبولوجيين قد تركوا العمل الميداني باكرا من أجل عمل المكتب، ولم يكفّ آخرون عن "العودة ثانية" إلى الميدان، لكي يزيدوا من اختباراتهم؛ وأخيرا كرّس آخرون أنفسهم بالكامل لدراسة مجتمع أو اثنين. هكذا، على غرار مالينوفسكي الذي سبق أن ذكرناه، نشأت علاقات متميزة بين إثنولوجيين و"ميادينهم" : إنّ ف.بواس هو رجل شعب كواكيوتل، وإ.إ.إيفانز- بريتشارد رجل شعب نوير وشعب أزاند، ور.فيرث رجل تيكوبيا، إلخ. وإن هذه العلاقة للإثنولوجي مع مجتمع- أو "إثنية"- هي في أساس الدراسة الإحادية.

يطيب للإثنولوجيين اليوم القول أنّ هناك ميادين جديدة للاستكشاف، أوّلا في مجتمعاتهم الخاصة، في قرى الغرب ومدنه؛ وفي الوقت نفسه أنهم يأسفون لكون الميادين "الأجنبية" تغلق ابوابيا أماميم، أو تصبح صعبة الوصول، بالأخص نظرا إلى ريبة أمم العالم الثالث الصغيرة تجاه الأنتروبولوجيا. إلا أن حقيقة انتشار الأبحاث تبطل إلى حد كبير هذا التشخيص المضاعف: فبينما لا تزال الميادين "الجديدة" بعيدة جداً عن الوفاء بوعودها، يستمر السجال الأنتروبولوجي دائرا حول مصادره التقليدية، كما يبينه استمرار الأبحاث الحالية عن المجتمعات الأوسترالية أو الهندية الأميركية الشمالية مثلا. إن أهمية القلق الساذج من إمكانيات "بلوغ الميدان" تكمن على الأقل في إزالة الهالة عن مسيرة تبقى، بالطبع، فردية بدرجة كبيرة، لكنها وللأسف تخضع أكثر فأكثر للاعتباطات الجغرافية السياسية. إنّ اعتبار أن المشروع الفكري للأنتروبولوجيا يضمحل مع انتهاء الميادين يعني التغاضي عن أنّ تقدم المعرفة لم يعد يعتمد على تكديس المعلومات عن المجتمعات "الأخرى"، من حيث أن كمية المواد غير المستثمرة تبقى لامتناهية، وأنّ النظرية الأنتروبولوجية لم تتقدم إلا بتحليلات جديدة لمعطيات طالما اعتقدنا أننا قد حللناها.

إن الحالــة الميدانــية هي حالة تواصل: يُطلب بشدة من المبتدئين أن يعرفوا لغة المجــتمع المضــيف أو لغة محلية للتفاهم بين الشعوب المجاورة- على الأقل للتمكن من مراقــبة أقــوال المعنيين. وإن غائية الحالة الميدانية هي جمع المعلومات: إنّ هذا الأخير يجــب أن يــتم دون اســتبعاد مســبق لــبعض أنواع المعطيات أو جعل غاية التفتيش موضــوعية، علــى الأقــل في الفترة الأولى. فالبحث الميداني هو مشروع منهج فردي للعمــل - لا يمكــن أن يوجد "منهج بحث ميداني" عام بالمعنى الكامل للكلمة- لكنه أيضاً عملــية تواصــل وجدانــي مــا بيــن الأشخاص، ومسألة حظ، وحدّة " نظر" كذلك : إن المشــاهدة المباشــرة تعمل على مادة خام، غير متجانسة، بل متنافرة أيضا، لكن لا مثيل لنوعيــتها؛ ويمثل دفتر اليوميات الميدانية أداة تكميلية غنية بمعطيات البحث الميداني بكل معــنى الكلمــة، عــندما لا يوفــر هذا الأخير كامل المعلومات المنتظرة: إذا كانت هناك مراقــبة مشاركة بــالفعل فإننا نجــد النتيجة الكاملــة لها في "وقائع" مثل *لقد أكلنا الغابة* (1957) ل.ج. كوندوميــناس. حتى وإن لم تكن المشاهدة صامتة بالكامل، بل تعتمد على العكــس على استدراج مدروس للكثير من " المخبرين"، فإن المشروع الإثنوغرافي غالبا مــا يتكــيّف بصعوبة غير متوقعة: إن الانتقال إلى البحث الميداني المباشر هو ضروري عامــة، حــتى وإن لــم يــؤدّ ذلك إلا لتحضير تلك المفردات والمصطلحات والتسميات والبــيانات والــتعدادات والمخططــات العديدة التي تؤلف كلها جزءاً كبيراً من الأدوات. ومن أجل إعطاء طابع منهجي للبحث الميداني، وتجنب أن يواجه الباحث تعطيلاً مفاجئا، تــم باكــراً جداً تحضير كتب إرشادات للبحث الميداني قريبة من البيانات التفصيلية عن معالجــة المواضــيع وطــرح الأســئلة، التــي يعود تاريخها إلى فترة قديمة بقدر تاريخ الاســتعمارات والإرســاليات التبشــيرية. إن الــنموذج الحديــث لهــا يبقى *ملاحظات واستفسارات عن الأنتروبولوجيا*، كتيّب شبه رسمي عن الأنتروبولوجيا البريطانية،- وقد نُشِــرَ تحت رعاية المعهد الملكي لأنتروبولوجيا- يعود تاريخ طبعته الأولى التي ما زالت تُســتعمل إلــى عــام 1874 (ظهرت الطبعة السادسة عام 1951، مع مطابقة طبعة 1977 لســابقتها). يــبدو أن *ملاحظــات واستفســارات*، المتصــوّر ككــتاب مساعد للبحث أو كمعلومــات بديهــية، قــد ساعد بالأخص في إعطاء تصميم كلاسيكي للدراسة الإحادية الجامعــية، بعد العودة من الميدان؛ إنّ دليل البحث الميداني لا يخدم إلا قليلاً في الميدان، وقد لا يعود ذلك إلا لكون الإثنوغرافي هو الذي غالبا ما يقود مُعلميه إلى حيث يريد أقل ممــا هــو العكس. إن كل بحث ميداني يتميز منذ بدايته بمسيرة خاصة به، مليئة بالتقدم إلــى الأمام، والعودة إلى الوراء، وعمليات التقاطع، والوقت المستقطع، ولحظات تسريع الوتيرة.

إنّ مُحــاور الإثنولوجــي هــو "المخبر"، شخصية مركزية في البحث الميداني لا يمكــن تجاوزهــا، تشكل صلب موضوع التساؤلات بين الباحثين، لكن نادراً ما تسند إليه مرجعــية المعلومــة، بــدون شك نظراً إلى الالتباس الذي يحيط بالعلاقة التي لا يتوانى الباحــث عــن إقامتها مع المخبر. وكل فرد من المجتمع المدروس هو مخبر بالقوة، من "الغــلام الأشعث" إلى العجوز الذي نظنه، خطأ أحياناً، بئر معرفة. في الواقع، تُحل مسألة "اختــيار" المخــبر، التي تثير الكثير من الجدل، في أغلب الأحيان بغير علم الإثنولوجي وأحــياناً خــلاف مــراده. إنــه من المشروع، لكن دون إثبات بالضرورة، اعتبار وجود

"أماكـــن" امتيازية " في كل مجتمع صالحة لأن تستخرج منها معلومة غنية ومؤكدة: يتجه تفكيرنا في البداية إلى المسنين، وأعيان الدولة، وذوي الاعتبار والسلطة الواضحة. ولكن إضـــافة إلـــى أن التجارب تعلمنا أن الوقار لا يصنع المعرفة، فإن وجهاء الجماعات هم الذيـــن تصـــعب دائما إقامة علاقة تقنية الطابع معهم. فبداية الأمر، ليس الإثنولوجي من يخـــتار مخبريه؛ في الواقع، يرى الباحث الميداني أولادا يأتون إليه، وراشدين هامشيين، قـــد يكونـــوا غريبـــي الأطـــوار، يكـــادون يملكون نفس السمة البسيكولوجية أينما كان: فضـــوليون، أذكـــياء، مهـــتمون- بالمعنيين- محتالون، ليسوا أهلاً للأمانة، وأحياناً على علاقـــة بالســـلطة. يجب ألا ندهش لدى قراءة هذه الصورة: إنها راسخة بقوة، وغالباً ما تناســـب تماما أشخاصاً عقد معهم إثنولوجيون صداقات مستدامة، وقد توصلوا إلى معرفة مـــا جـــاء يفعلـــه الغريـــب بينهم ومساعدوه بالنتيجة،واضعين تحت تصرفه حرية الكلام والإصـــغاء التـــي غالـــباً ما تندر في المجتمعات، تقليدية كانت أم لا. مع ذلك، كلما تقدّم البحـــث الميدانـــي، تحـــررت الكلمة، وتمكن الباحث من التوصل إلى إعطاء عمله إحدى هاتيـــن الوجهتين: إمّا زيادة عدد محاوريه، وإما على العكس الاكتفاء بأقوال عدد صغير مـــن المخبريـــن، أو مخبر واحد أحياناً. يتم الانتقال هنا من المخبر العرضي الذي تمكن مـــن أن يصـــبح المـــرافق الملازم والمؤتمن على الأسرار، إلى المخبر المختص. ولسنا بعيديـــن هـــنا عـــن المخبر المحترف؛ إنه يتلقى أجره كما ينبغي، وهو حر أحياناً بتحديد سعره؛ ويمكن أن يكون مخبر الإثنولوجي السابق أو أن يصبح مخبراً للإثنولوجي العتيد، هـــذا إن لـــم ينقل لاحقاً شعلة العلم لأحد أبنائه: فهناك سلالات مخبرين حاكمة في بعض المجـــتمعات. إذا كانت مسألة صدقية المعلومة مطروحة دائما، فهي ليست أبداً حاسمة إلا عـــندما لا تقـــوم علاقة الإثنولوجي بميدانه إلا عبر مخبر أو اثنين على الأكثر. يبقى أن كـــل مجـــتمع يضم أناساً غزيري المعرفة، وأن هناك لقاءات تجعل البحث الميداني يتقدم بـــنجاح: لدينا جميعاً معرفة بجماعات يمكن أن يرجع فيها علم الأنساب بشكل شبه كامل إلـــى بعض النساء المتقدمات في السن، بالاستناد إلى نمط معلومات واحد فقط. لقد أعطى العجـــوز أوغوتيميلـــي لغريول جوهر نظرة الدوغون إلى علم الكون (*إله المياه*، 1948) خـــلال محادثات امتدت طيلة ثلاثة وثلاثين يوما، ولكن كشفاً كهذا لا يحصل في أي وقت كـــان:" لقـــد منح الدوغون (...) غريول، عبر صوت الصياد الأعمى العجوز، الفرصة لـــتجديد مـــنظار بحـــثه الميداني كلياً" (كالام- غريول، في *غريول*، 1966). كان غريول ومعـــاونوه قد عملوا في بلاد الدوغون منذ عام 1931، لكن العجوز لم يتكلم باسم ذويه إلا عـــام 1946، فـــيما كان الإثنولوجي الفرنسي يستأنف أبحاثه الميدانية التي كان قد قطعها قـــبل الحـــرب، ليســـت مغامـــرة غـــريول المستحقة الذكر فريدة رغم ذلك. بمعنى أن الإثنولوجـــي يكاد يكون هو الآخر عرضة للمراقبة والتقييم والاختبار، ولا يُستبعد أن يتم بحـــثه الميدانـــي تحت مراقبة المجتمع برمته، الذي يمكن أن يكون له أسبابه، المستوجبة الاحـــترام دائمـــا، فـــي إخفـــاء المعلومة، جزئيا أو كليا، مؤقتا أو بشكل دائم. ليس هناك مجـــتمع يكتم كل شيء ولا آخر يقول كل شيء، وإن الانطلاق بين ما يمكن أن يقال وما لا يجـــب قولـــه قد يتغير كثيراً من مجتمع إلى آخر، لكن في حالة كهذه، إن المجتمع هو الـــذي يقـــرر دائمـــا فـــي الـــنهاية. وبهـــذا الخصوص، لا شيء يحزن أكثر من رؤية إثنولوجيـــين يعللـــون الفشـــل الذريع لعملهم الميداني بالممارسات الغامضة التي ينظمها الممســـكون بالسلطة الاعتيادية: فالكلمة لا تقال اعتباطاً في أي مكان، ولا أي زمان، ولا كـــيفما كـــان ؛ يمكن أن يأسف الإثنولوجي لهذا الأمر، لكن ليس عليه أن يتذمر منه ولا

يملـــك عموما الوسائل لشرحه. إن المراقبة الأولى الممارسة على الإثنولوجي هي النظرة التـــي تصـــيبه. إن أبحاثا ميدانية طويلة المدى، ومثمرة في النهاية، قد بدأت في جو من الارتـــياب والرفض، وبكثير من السخرية أحيانا؛ وقد كان الإثنولوجي يجد نفسه عرضة لأفكـــار مـــن نوع: " أنت تقوم بعمل يزعجنا" (دو دامبيار، 1966). هناك طريقة لمراقبة البحـــث الميدانـــي لا تقل إرباكا عن السابقة مع أنها مريحة ظاهريا؛ إنها تقوم ليس على إبعـــاد الدخيل، بل على العكس على ترتيب مكان جيد له يحرص جيداً على أن يبقى فيه. إن هـــذه الحالـــة ليســـت بعيدة عن الوضع الذي يُفرض على الإثنولوجيين اليوم من قبل ممثلـــي مجتمعات اعتادت زيارة الباحثين، في أميركا الشمالية مثلا: بحجة موقف حساس حـــيال الأنتروبولوجيا، تفرض مهمة محددة على الإثنولوجي الذي لا يستقبل إلا إذا تعهد بإتمامهـــا حصـــريا دون ســـواها. إنـــنا هـــنا ضـــمن مجموعـــات متمرّسة طويلاً في الأنتروبولوجـــيا، تعرف ما يمكن تقبله أو رفضه في آن، وتصل إلى أن تصبح المكتشفة الإثنولوجـــية لذاتهـــا. فمـــثلا، بعـــد أن كـــان دون ك. تالاييزفا، الهندي الهوبي، مخبر الأنتروبولوجـــي الأميركـــي ل.و.ســـايمونز، ألف كتاب *زعيم الشمس* (1942) من خلال البحث طبعا، وأيضا بمساعدة من كان هو معاونا له.

م.إيزار

CASAGRANDE J.B. (ed.), 1960, *In the company of man. Twenty portraits of anthropological informants,* New York, Harper Torchbooks.- CRESSWELL R. et GODELLIER M. (éd.), 1976, *Outils d'enquête et d'analyse anthropologiques*, Paris, Maspero.- FREILICH M. (ed.), 1970, *Marginal natives. Anthropologists at work*, New York , Harper et Row. – GOLDE P. (ed.), 1970, Women in the field, Chicago, Aldine.- Griaule M., 1957, *méthode de l'ethnographie*, Paris, PUF.- KAPLAN A., 1964, *The conduct of inquiry*, San Francisco, Chandler Publishing Company.- MAUSS M., 1947, *Manuel d'ethnographie*, Paris, Payot.- PELTO P. J. et G.H., 1970, *Anthropological research. The structure of inquiry*, Cambridge, Cambridge University Press.- Royal Anthropological Institute, 1951, *Notes and queries on anthropology*, 6e éd., Londres, Routledge et Kegan Paul. – SPINDLER L., 1970, *Being an anthropologist*, New York, Holt, Rinehard et Wilson.

2- *الوثيقة الإثنوغرافية*

اهتمت الأنتروبولوجيا بقوننة عمليات الجمع والتصنيف واستخدام المواد الإثنوغرافية أكثر من تحديد الوضعية المعرفية للوثيقة الإثنوغرافية. يعود سبب ذلك على الأرجح إلى الامتداد شبه اللامتناهي لحقل تطبيق هذه الفكرة. في الواقع، إن الوثيقة الإثنوغرافية هي كل مصدر معلومات متوفر للمعرفة الإثنولوجية لمجتمع معيّن. عندما يُنظر إلى الوثيقة الإثنوغرافية بهذا المعنى، يصبح من غير الممكن بالطبع تحديد نقطة بدايتها ونقطة انتهائها، ومن الوهم التفكير بتحديد نمطية لها. تتسع الفكرة رويداً رويداً؛ إنها لا تساعد فقط في وصف الشواهد المادية وغير المادية لثقافة ما بل كل ما يحمل بنظر الإثنولوجي، مباشرة أو غير مباشرة، أثرا خاصا لمجموعة بشرية يكون جديراً بلفت نظر الإثنولوجي بطريقة ما. إن إعادة تنظيم احتفال يقوم بها الأنتروبولوجي بصورة ذاتية ودفعة واحدة، أو التأملات التي توحي بها له حادثة ما من الحياة اليومية لمجتمع، وكذلك غرضا موضوعا في مكان، مصوّراً أو موصوفا فقط في كتيّب للبحث

الميداني، تؤلف كلها وثائق إثنوغرافية. وعلى نفس المنوال، فإن التعارض الذي أوضحه م.غرانت بين وثائق "أصلية" و"غير أصلية" أو مُعاد تأويلها، والذي ينطبق بشكل خاص جداً لكن غير حصري على إثنولوجيا المجتمعات الكتابية (اللجوء مثلاً إلى رواية وقائع رحلة، أو كتابات المبشرين أو رجال الإدارة) يملك بعداً منهجياً أكثر مما هو معرفي. فإذا لم نتمكن من مقارنة النصوص العديدة باللغة المحلية التي جمعها حسب شكليات مختلفة ف. بواس وتلاميذه المقرّبون والتي كانت الأنتروبولوجيا الأميركية تتمنى أن تنافس بها "في القيمة الوثائقية مصادرنا عن أثينا بريكليس أو النهضة الإيطالية" (لووي، 1971)، مع شهادات مستهلكة كتلك التي استعملها المؤرخون الإثنيون لمجتمعات الأنديز أو المكسيك القديمة (استخدام سجلات الغزو لمعرفة الفترة ما قبل الإسبانية)، فإن ذلك لا يمنع هذه النصوص من أن تكتسب، على ضوء نقد المصادر ومحاولات حل التشفير، وضعية وثائق إثنوغرافية.

تملك الوثيقة الإثنوغرافية والوثيقة التاريخية تحديداً، طبيعة مزدوجة، كما أثبت المؤرخون بعد تقليد وضعي كان قد ساد مطوّلاً في هذا العلم (مارو، 1954؛ دو سيرتو، 1975). تقوم هذه الطبيعة على وضعها "الوسيط بين الفكر الذي يدرس والحدث المدروس" (ف. سيمياند). ويوجد محتواها بمعزل عن المشاهدة التي تشكله كشهادة، لكنه لا يبلغ رتبة وثيقة إثنوغرافية إلا إذا استطاع الإثنولوجي أن يستعمله كمؤشر، أي أن يجعله مفهوماً دالاً في آنٍ من خلال السؤال الذي يُطرح عليه. كما أنّ وجوده يسبق البحث الميداني، لكونه يرتبط بشكل الحدث الذي يُسند إليه؛ فبوصفه وثيقة، "يخلقه" التساؤل الذي كان هو قد أحدثه والعملية التي كانت قد فصلته عن التطبيق من أجل اعتماده كأداة معرفة.

إن الوثيقة الإثنوغرافية هي حقيقة تحولّها الوثائقية الإثنولوجية إلى إشارة. لذلك لا يمكن لعملية جمع الوثائق الإثنوغرافية أن تشكل مجرد مادة قوننة تقنية أو حتى منهجية فقط.

ك.لينكلود

CERTEAU M. de, 1975, "L'écriture de l'histoire", Paris, Gallimard.- LOWIE R. H., 1937, *The History of ethnological theory*, New York, Holt, Rinehart et Winston (trad. fr. *Histoire de l'ethnologie classique des origines à la Deuxième Guerre mondiale*, Paris, Payot, 1971).- MARROU H.I., 1954, *De la connaissance historique*, Paris, le Seuil.

إثنوغرافيا Ethnographie

خرائط إثنوغرافية

هناك ارتباط وثيق بين علم الخرائط الإثنولوجية- تصوير التوزيع المكاني للملامح أو الميادين الثقافية- وبين التيارات الفكرية الرئيسية التي سيطرت على ذلك العلم في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين: الجغرافيا الأنتروبولوجية

(ر.راتــزل) والــتوجه الانتشــاري والتاريخانــية المتجذرة بعمق في البلدان ذات اللغة الألمانــية (ل.فروبينــيوس وف. غرابنر وو.شميدت)، وفي سكندينافيا (آرن وكروهن)، والولايــات المــتحدة (ج. وايســلر وأ.ل.كروبير). ولقد استخدم منهج علم الخرائط، تبعا للتوجهات الخاصة بكل واحدة من تلك المدارس، وبدرجات متفاوتة، من أجل:

1- تحديــد المناطــق الاثنوغرافيــة (راتزل *ethnographisches land*) والدوائر الثقافــية (فروبينــيوس، ثــم غرابنر، 1911 *Kulturkoeisen*) والميادين الثقافية التي تضم مركزاً وهوامش (أعمال وايسلر، 1926)؛

2- الإحاطــة بظواهــر الانتشــار على المدى الطويل، باعتبار أن الأحداث هي عملــية إسقاط للمسيرة التاريخية (دراسات غرابنر عن أوستراليا وبولينيزيا وميلانيزيا، وإ. نوردنكيولد، 1919، عن أميركا الجنوبية، الخ.)؛

3- تحلــيل التوافق أو التباعد بين المنطقتين، الطبيعية والثقافية (كروبير، 1939).
علــى أثــر هــذه الانطلاقــة القويــة، تعرض علم خرائط الأحداث الثقافية، إضافة إلى الــنظريات الانتشــارية التي كانت تشكل مرتكزاً له، إلى الانتكاس (في الولايات المتحدة ودول أوروبــا الغربــية) وذلك بتأثير الوظيفية التي تدعو إلى القيام بتحاليل شمولية ذات ســلم صــغير. بعدهــا أصبح رسم الخرائط الاثنولوجية يعتبر عقيما، بل مشبوها : فلقد اتهمــت تلــك التقنــية بتحويل حقائق معقدة ومتحركة إلى جامدة، وبالارتكاز على مفهوم تجزيئــي للثقافة. ومع ذلك فإن علم الخرائط الاثنولوجية قد عرف، ما بين 1920 ويومنا هــذا، تطوراً متناميا وملحوظاً في بلدان أوروبا الشمالية والوسطى والشرقية، عبر إنجاز أطــالس وطنية (*أطلس الفولكلور السويسري*) ومناطقية (*أطلس سلوفاكيا الاثنوغرافي*) أو حــتى قارية (*الأطلس الاثنولوجي لأوروبا والبلدان المجاورة*) ولقد أنجز هذا الأخير تحــت إشراف زندر وبراتانيتش. لقد استطاعت تلك "المحاولات التي تأثرت كلياً أو جزئياً بمــدارس التقطــيعات الثقافــية الأفقية والعمودية (مدرسة فيينا، أوالمدرسة الفنلندية) أو بالمدرســة الانتشارية، أن تجمع كميات كبرى من المواد. ويعود ذلك إلى توافر جوٍّ ملائم تماما لنموها:

1- فــي فترات توكيد الهويات القومية أو المناطقية أو الرغبة في الانطلاق خارج الحــدود (دور بولونــيا الــرائد في ميدان علم الخرائط الثقافية، أو المنطقة التي يغطيها *أطلــس الــتراث الشــعبي الألمانــي*، (1928-1938) الذي يغطي كافة البلدان والمناطق الناطقة بالألمانية)؛

2- لــدى الأمم ذات التراث العريق في علم الآثار والأرشفة (البلدان السكندينافية: *أطلس الفولكلور السويدي*)؛

3- في دول كان البحث العلمي فيها ممركزاً ومخططاً (دول أوروبا الشرقية التي أعطت أكاديمياتها العلمية دفعاً قويا لتلك المشاريع الجماعية ذات النفس الطويل).

إن جمــيع تلك الأعمال الخرائطية الاثنولوجية عن أوروبا – والأعمال الأخرى، الأقــل انتشــاراً، والتي تدرس شعوباً غريبة (إيران، أو بعض البلدان الأفريقية، الخ.)- تعلــن ظاهــريا عن نفس الأهداف (تجميع منهجي للمعطيات ثم دراسة توزعها) وترتكز

بشكل عام إلى نفس المبادئ: توزيع نقاط البحث الميداني ("الأماكن النموذجية") حسب مسح منهجي للمنطقة المدروسة، وتحضير مجموعات الأسئلة، وتجميع متماثل للمواد، ودراسة نماذجية للمعطيات، ثم نقل ذلك الى الخرائط بصورة تحليلية، على شكل رموز موزعة على نقاط، في أغلب الأحيان (راجع "ويلدهابر" بهذا الخصوص). ويلتقي جميع المؤلفين على اعتبار أن الأطلس أو الخرايط ليس هدفاً بحد ذاته، وإنما أداة، أو بالأحرى"تصف إنتاج علمي"، على حد قول براتانيتش (1978). ولكن ما الغاية من تلك الأداة ؟ هنا تتباين الأهداف بحيث أنه يمكننا التمييز ما بين أربع توجهات ليست بالضرورة منفصلة عن بعضها :

1- توجه *ذرائعي* يرى في علم الخرائط الاثنولوجية وسيلة ناجعة (صعوداً) لجمع وتوثيق وترقيم معطيات، ثم لعرض توزعها (نزولاً)؛ ولا تهدف تلك الخرائط "ذات الحد الأدنى" إلى أكثر من تقديم بيان، أو تقديم "أداة للقيام بعرض إجمالي" (م.ماجيه)؛

2- توجه *مناطقي النزعة* يعتبر علم الخرائط وسيلة يحدد من خلالها، عبر تنضيد عدة مجموعات من الملامح، مجموعات ثقافية كبرى أو صغرى (" *المسح المناطقي الاثني*" لـ إ.ي.برروملي، أو "المناطق الفولكلورية " لـ أ. فان جينيب)، ويعين حدود العزل والتواصل فيما بينها؛

3- توجه متنبه لـ *تطور وانتشار* الظواهر، وله رواد يبلغون به " الحدود الدنيا" أو " القصوى"، حسب تعابير ج.ج.فوسكويل. يقتضي الأمر في الحالة الأولى تتبع الانتشار الزمني لظاهرة خاصة (انتشار تقليد شجرة الميلاد انطلاقاً من مناطق سويسرا الألمانية باتجاه مناطقها الفرنسية والإيطالية)؛ أما في الحالة الثانية فيتم إعادة تشكيل للأواليات التاريخية- الثقافية المتنوعة التوجهات، عبر دراسة خرائط الانتشار الأفقي لها. ولكن مسيرة كهذه تتطلب منهجية مرنة، كما أنها غالباً ما تصطدم بتعقيدات: "التفاصيل التاريخية" التي قد تكذب المخططات الكبرى في الخرائط (أنظر فوسكويل، 1982- 1983)؛

4- توجه يتأسس على مقابلة مجموعة من الخرائط بهدف الكشف عن *الروابط* بين خصائص وملامح المؤسسات في مدى ثقافي معين؛ ولقد لعبت تلك *الخرائط الإشكالية* دوراً مساعداً في العديد من البحوث الهامة (باران، 1937، وكليمان، 1948، وأعمال المؤرخين الاثنولوجيين التي توصلت إلى الكشف عن تأثيرات متبادلة شديدة التعبير بين تقاليد انتقال الإرث، أو نماذج الجماعات المنزلية، أو أنماط السلطة في المجتمعات الأوروبية). ومع ذلك فإن علم الخرائط لا يعدو كونه وسيلة من بين أخريات تساهم في توضيح علاقات وروابط. وربما يكون من المعبّر ملاحظة أن المشروع الاثنوغرافي الذي أثمر عن النقاط الكثير من العلاقات المتبادلة على الصعيد العالمي، ليس لديه أطلس إلا بالاسم (*الأطلس الاثنوغرافي*) الذي وضعه مردوك عام 1967 والذي يحتوي على بيانات معطيات عن 862 مجتمع).

في غمرة انتشار مدارس النقد الوظيفية، قام العديد من الكتاب بتحديد أطر علم الخرائط الاثنولوجية: إن هذه الخرائط التي تجد نفسها سجينة مدى محدد باتجاهين لا

تسمح بتصوير المتغيرات الاجتماعية الحاصلة ضمن مجتمع ما، أو تصورها بشكل سيء، لكونها تمثل الأشكال دون أن تأخذ في الاعتبار تنوع الوظائف، الخ. ولكن الدقة التي يتميز بها علم خرائط الأحداث الثقافية والقضايا التي يؤدي إلى إثارتها تجعل منه أداة تصويرية قوية.

يقول لووي بهذا الخصوص: "من الشائع التعامل بسخرية مع هذا المنهج الجاد. ولكنه يبقى ذا فائدة تصويرية لا مثيل لها". ونسجل هنا بعض نجاحاته الحديثة: لقد سهّل استخدام الحاسوب إنتاج خرائط تصور جملة من العلاقات المتبادلة، كما أنتجت "خرائط ذهنية" عديدة (غولدو ووايت، 1974) تعيد رسم الحدود التي يتخيلها الناس لمدى انتمائهم، مما سمح بتقدير المسافة بين المدى المعاش والمتخيَّل من جهة، والأمداء التي تتشكل على قاعدة توزع الملامح الثقافية من جهة أخرى. كما نسجل أخيراً بأن علم الخرائط الاثنولوجية لا يقتصر على إنتاج الأطالس، بل يمكنه أيضاً أن يشكل وسيلة ممتازة لدراسة مجتمع محلي (مثل التحليل الذي قام به ج.ل. شامبار عام 1980 من خلال خريطته المصغرة عن قرية في أواسط الهند).

ك. برومبرغر

1949, *Los Vascos, Etnologia*, Biblioteca Vascongada de Amigos del Pais San Sebastian. 1957, *Razas, pueblos y linajes*, Madrid, Revista de Occidente. 1961, *Las brujas y su mundo*, Madrid, Revista de Occidente (trad. fr. *Les sorcières et leur monde*, Paris, Gallimard, 1972). 1962, *Los judios en la Espana Moderna y Contemporanea*, Madrid, Arion. 1965, *El carnaval (Analisis historico- cultural)*, Madrid, Taurus (trad. fr. *Le carnaval*, Paris, Gallimard, 1979). 1967, *Vidas magicas e Inquisicion*, Madrid, Taurus. 1981, "Le charivari en Espagne", *in* J. le Goff et J. C. Schmitt (éd.), *Le charivari*, Paris- La Haye, Mouton: 75- 97.

CARREIRA A. , CID J. A., GUTTIEREZ ESTEVE M. et RUBIO R. (eds), 1978, *Homenaje a Julio Caro Baroja*, Madrid, CIS. – GREENWOOD D.J., 1971, "Julio Caro Baroja: sus obras e ideas", *Ethnica*, 2: 79- 97.

إثنولوجيا الموسيقى (علم) — Ethnomusicologie

بالمعنى الواسع للكلمة، يحلل علم إثنولوجيا الموسيقى الظاهرة الموسيقية في كافة الثقافات، باستثناء الموسيقى العلمية الغربية. لقد عرّف به ج.روجيه (1968) كعلم موسيقى الحضارات التي تشكل دراسته مجال الإثنولوجيا التقليدي. يغطي ميدان بحثه ثلاثة مجالات متمايزة لكن متكاملة: الموسيقى باعتبارها حدثاً اجتماعياً (استخداماتها، وظائفها، تصوراتها)، الآلات أو التركيبة الموسيقية (التصنيع، الدوزنة، العزف والاستعمال)، المنهجية الموسيقية (الأصوات، الإيقاعات، الطبقات، الأنواع والأشكال). وعلى خلاف علم الموسيقى، بمعنى الكلمة الدقيق، الذي يملك نصوص استناد جامدة- التوليفات- يستند علم إثنولوجيا الموسيقى على وثائق مسجلة ومجمّعة بأغلبيتها في سياقها الاجتماعي الثقافي للإنتاج. إن الطريقة والمنهج هما معكوسان هنا إذاً : في علم

الموسيقى، يعرف الباحث مسبقاً النظرية التي تحمل أساس الموضوع المكتوب؛ في علم إثنولوجيا الموسيقى، يقوم التحليل المعمق للموضوع المنقول أولاً، ولوحده فقط، باستخراج السمات التي تميزه وباستخلاص المبادئ النظرية التي تقوده.

إن المشاكل التي تواجه علم إثنولوجيا الموسيقى تستدعي إذاً تحضير وتشغيل أدوات منهجية ملائمة، و"مستحدثة" أحياناً. مثلاً، كيف يمكن التوصل إلى إظهار المعايير التي بموجبها يحدد أعضاء ثقافة ما هو – أو ماليس– معبّراً موسيقياً داخلها؟ إن الاستعداد للإجابة عن هذا السؤال يسمح بإحراز خطوة مهمة نحو معرفة فهرس أو أسلوب موسيقي متعلقين بمجتمع ما، وحتى بمدى ثقافي أيضاً.

خلف عبارة "علم إثنولوجيا الموسيقى"، لم يكن لهذا العلم وجود إلا منذ أربعين سنة. وهو يعرّف كذلك بتعابير " الإثنولوجيا الموسيقية" (سكافنر 1929) أو "الأنتروبولوجيا الموسيقية" (ميريام 1964)، كما أنه يدين للتوسعات الجغرافية لبعثات الأبحاث الميدانية، ولتقنيات تسجيل المادة الصوتية ومعالجتها منذ 1945 بتكاثر أبحاثه وتنوعها، وكذلك بتجدد المسائل المرتبطة بوضعيته المعرفية. إنّ عدداً متزايداً من علماء إثنولوجيا الموسيقى قد استعان، وذلك لتوضيح بعض مظاهر تجاربهم، ببعض العلوم القريبة مثل الألسنية وعلم السمعيات، مما سمح بتمحيص تقنيات الوصف وإجراءات تحليل الظاهرة الموسيقية. وكانت الظواهر النظرية والمنهجية، ومستلزمات العمل الموسيقي الإثني قد اكتُشفت وبُحثت في الفترة الواقعة بين نهاية القرن التاسع عشر وبداية الحرب العالمية الثانية. في تلك الحقبة برز هذا العلم– الذي وجد في ج.ج. روسو و ج.ج.م. أميوت وو.جونز مبشرين به– تحت عنوان "علم الموسيقى المقارن". وبتحريض من رواد مثل ف.ج. فيتيس، أ.س. إليس، ج. أدلر. ك. شتومف، تميّز نشاط تلك الفترة بمشاريع جمع كبيرة وبظهور مدارس عديدة، منذ 1890، وبفضل اختراع آلة التسجيل، قام باحثون أميركيون وهنغاريون وروس بأولى التسجيلات الميدانية.

على منعطف القرن، تشكلت سجلات صوتية في فيينا، ثم في باريس وبرلين. بين الحربين، تنوعت عمليات الجمع، لا سيما في أميركا الشمالية وبولونيا وهنغاريا. إن مدرسة برلين، التي يمثلها بشكل خاص ج.كونست وم.كولينسكي وك. سيجر وم.هود– والتي تميّزت في البدء بالنظريات النشوئية لـ إ.فون هورنبوستل وك. ساكس، وكذلك بالدراسات التي غالباً ما أنجزت انطلاقاً من مواد مستعملة – مارست تأثيراً هاماً في أوروبا وأميركا الشمالية، من خلال مراجعها الفلسفية أو من خلال عمليات بحثها في فرنسا، رفع سكافنر علم إثنولوجيا الموسيقى إلى مستوى علم بمعنى الكلمة، وأسّس عام 1929 قسم الإثنولوجيا الموسيقية لمتحف إثنوغرافيا تروكاديرو (الذي أصبح قسم علم إثنولوجيا الموسيقى لمتحف الإنسان). في الفترة نفسها، في أوروبا الشرقية، وحدّ ب. بارتوك وز.كودالي وك. برايلويو بشكل منهجي عمليات جمع وتحليل الأدوات الموسيقية والإشغالات المنهجية. لقد أثر الأنتروبولوجي ف. بواس بدوره وبشكل مستمر، على قسم واسع من المدرسة الأميركية (خصوصاً ف. دنسمور، هـ.روبرتس. ج. هرتزوغ، د. ماك ألستر، ب. نيتل وأ. ميريام الذي أعطى اهتماماً كبيرا للظاهرة الاجتماعية للموسيقى) من خلال تنوع نقاطه الهامة كما من خلال خياراته المنهجية، ومنذ عهد قريب، شهد علم إثنولوجيا الموسيقى نشوء اهتمام متزايد لطريقة إدراكية للحدث الموسيقي ولمناهج تحليل من نوع دلالي.

إن أولويـــة المشافهة هي التي عينت الخط الفاصل بين علم إثنولوجيا الموسيقى، أو الانتروبولوجــيا الموســيقية، وعلم الموسيقى. يتعلق بهذا الأخير كل ما يخص دراسة أبعـــاد الموسيقى الغربية، التي تظهر كتابتها الخطية طابعا *تدوينيا*. إن الألحان "الأجنبية" و/أو الشـــعبية وعملــيات تدوينها ذات الهدف "الوصفي"، مثلت اهتمامات علم الموسيقى المقارن وورثته.

علـــى الصـــعيد الشـــفهي، يفضـــل بعض الباحثين دراسة الوثائق الموسيقية فقط، وآخـــرون مراقبة السياق الاجتماعي الثقافي ووصفه؛ ويعكف آخرون أيضاً على توضيح الاتصـــال *العضـــوي* للنظامين. إنّ تنوع الأدوات المنهجية والمفهومية الكبير يتوافق مع تـــنوع المواضيع. هكذا يمكن أن تُدْرَسَ آلات الموسيقى من زاوية نشوئية كما من منظار سوســيولوجي وتقنـــي. وكذلك ينم التعارض بين المنظار المقارن وذاك الذي يشدد على دراسة مجموعة إثنية عن مواقف مختلفة جذرياً. كما يمكن للمنظار الذي يهتم بتصورات الموســيقى أن يؤدي إلى الاهتمام فقط بخطاب "الشعب المحلي" عن الوقائع الموسيقية أو إلـــى دراســـة هـــذا الخطـــاب في علاقته مع تطبيقاته. أما ذاك الذي يفصل العلاقة بين المعطـــيات الموسيقية والسياق الثقافي فإنه يجد نفسه في مواجهة مع خيارين متباعدين: إما ربط الأدوات التي تنتمي إلى نظامي الواقع بعد تحديد دقيق لكل منها، وإما المراوحة المتواصـــلة بين معطيات النظامين داخل إطار التحليل. إن اختيار أحد الأمرين سيكون ذا تأثـــير علـــى طريقة جمع المعطيات. ولا يمكن أن يغني البحث عن الخصوصيات، ولا العمومـــيات المحتملة عن التساؤل حول العلاقات بين المواد التي تشكل موضوع أبحاث كهـــذه، والأدوات التـــي تســـتخدمها، ونمط التنظيم الداخلي للمعطيات. قد تقود نظرة إلى الماضـــي مهـــتمة بـــتاريخ الأفكـــار إلـــى كشف خطوات واختيارات تصورية وعملية يتشاطرها علم إثنولوجيا الموسيقى جزئياً مع تفرعات أخرى لعلوم الإنسان.

مـــا هي شكليات اندراج ممارسة الموسيقى في إطارها الاجتماعي الثقافي وما هي العناصـــر التي تشكل منهجية الموسيقى نفسها؟ قبل أن نتطرق لهذه النقاط، من المهم أن نذكـــر بأن ألحان التراث الشفهي ما زالت موجودة: في عدة أقطار أوروبية، لا يزال لها حـــتى أيامـــنا هذه وجود خاص وحيّ. فضلاً عن ذلك، ومن وجهة نظر تاريخية، إن هذه الألحـــان المتـــناقلة مـــن اللسان إلى الأذن من جيل إلى آخر، هي التي لقحت الموسيقى الغربـــية. إنّ الألحـــان التراثـــية، التـــي تـــتداولها مـــن غابر العصور حضارات شديدة الاخـــتلاف، هـــي متـــنوعة أيضاً، سواء على صعيد الوظائف الجماعية أو الفردية التي توافقهـــا، أو التصورات التي تشكل موضوعها، والآلات المصنوعة لها والمستخدمة فيها، أوالمواد والطرائق المتبعة فيها، أو الأشكال التي تتجلى من خلالها. يمكن أن يتم التركيز علـــى الإيقـــاع. أو الصـــوت أو الجهاز الآلي بشكل مستقل حسب الثقافات. قد لا يكون الوقـــت فـــيها إلا مجـــرد نقطة ارتكاز. وقد يكون فيها مركباً بطريقة متوالية. إن بعض المجـــتمعات يؤرّخ لمنشأ الأعمال، وينسب لها مؤلفاً حقيقياً أو أسطورياً، ويحدد الروابط، ويلجـــأ إلى التوسع، ويتصرّف تبعا لنظرية واضحة منقولة شفهياً أو عبر مباحث؛ بينما لا تعـــترف مجتمعات أخرى لا بعمر ولا بمؤلف للأعمال، وتولي المكانة النافذة للارتجال، أو لمـــبدأ التغـــيّر أو للـــتكرار المنتظم " للمادة الأولى" عينها، وتستند على نظرية قد لا تصاغ إلا بشكل جزئي، حتى أنها قد تكون مضمرة كلياً أيضاً. لكن وراء هذه التنوعات،

ترتـبط الألحـان التراثـية كلها بمنهجية ما. من أجل "تصنيع" الموسيقى، يبتكر كل مدى جغرافي عدداً معيناً من المكوّنات والطرائق.

يـتجلى تـناغم الموسيقى التراثية عبر ظاهرتين متكاملتين- عرضية وجوهرية- منتظمتيـن على مستويين: يختص المستوى الأكثر شيوعا، الاجتماعي والثقافي، بالوظيفة (الموسـيقى الفلانـية مرتـبطة بالظـرف الفلانـي) وبالتصـورات التـي يشكلها عنها مسـتخدموها؛ ويخـص المسـتوى الثانـي، التقنـي، الأدوات والمواد، ويرجع إلى بنية الموضـوع نفسـه، أي إلـى الموسـيقى كـنظام شكلي. والمجموعة التي تشمل هذين المظهرين تشكل *شيفرة*.

فـي بعـض الـثقافات، قليلون هم الذين يستطيعون استخدام الشيفرة، رغم كونها معـروفة مـن الجميع: إنها مسألة أخصائيين معتبرين أو غير معتبرين كمحترفين. هكذا كـان الأمـر بالنسبة لألحان الهنود واليابان القديمة خصوصا. في ثقافات أخرى، ليست هـذه الشـيفرة مثل اللغة- معروفة من الجميع وحسب، بل يمكن أيضاً أن تطبقها أغلبية الراشـدين. وهكـذا فـإن كـل فرد في المجتمعات التقليدية لأفريقيا الوسطى- كما في الطوائـف الـيهودية التـي تحترم التقليد- هو موسيقي، أي يمكن أن يُستدْعى للمشاركة بطـريقة فعالـة تقريبا في العزف الموسيقي أو في نوع منه، بحيث أن لكل وظيفة علاقة مـع قائمة موسيقية ليست مرتبطة إلا بها. وهكذا فعندما نعد قائمة بالظروف التي تتدخل خلالهـا الموسيقى في مجتمع أو في آخر، نقوم أيضاً بتصنيف لها، بما أنها تبقى مرتبطة بوظـيفة أو بأخـرى، حتى من خلال تحديدها الرمزي أو المجازي فقط. أما بخصوص المنهجـية الجوهرية، فإنها تخص من جهة شكليات توحيد المعايير التي تعتمدها ثقافة ما لتألـيف موسـيقاها، ومـن جهة أخرى شكليات استعمال التقنيات الآلية أو الصوتية التي تـنجزها مـن خلالها. وتعمل هذه المعايير سواء على الصعيد اللحني أو الإيقاعي، على ترتيـب الارتفاعـات والمسـاحات والاختـيار بين طريقة الإنشاد المنفرد وطريقة تعدد الأصـوات. بعد ذلك تدخل طريقة استعمال هذه الوسائل، أي توزيع المواد الصوتية بين الأجـراس الصـوتية المختلفة (بالدرجة الأولى بين الصوت والآلات) والمقامات العديدة التـي قـد تنـتج عـن هذا التوزيع. يتضمن هذا الجزء من الشيفرة أيضاً أنواع الطبقات المسـتعملة، وكذلـك مـبادئ الـتوزيع الزمني، وتشكيل البنى الإيقاعية، وطبقة الصوت وامـتزاجات الطـبقات الصوتية- المحددة مسبقاً على الأغلب- وكذلك التركيبات العديدة الممكـنة بيـن الخط (الخطوط) اللحني (اللحنية) والإيقاع (الإيقاعات). أخيرا، تنتمي إلى المنهجـية الموسـيقية الأشكال التي نستعين بها والطريقة التي تتوزع بها المادة الصوتية داخل هذه الأشكال، وهذا ما يحدد بنية الموسيقى.

إنّ تـنوع الطـرائق الموسيقية - التي لم يُدوّن بعضها بعد - والتي يواجهها علم إثنولوجـيا الموسـيقى، الـذي من جهته يستدعي تحديد أدوات جديدة للبحث، يؤدي إلى إعـادة النظر في عدة أفكار مسبقة عن الموسيقى. من البديهي إذاً أن يلعب علم إثنولوجيا الموسيقى دوراً نافذاً، مثلما تنبأ سكافنر وأكثر، في تأليف علم موسيقى شامل.

س.أروم و ف. ألفاريز- بيرير

AROM S. , 1981, " New Perspectives for the Description of Orally Transmitted Music", *The World of Music* XXIII (2). – BLACKING J., 1973, *How*

musical is man?, Seattle, University of Washington Press (trad. fr.: *Le Sens musical*, Paris, Editions de Minuit, 1980).- BOILES C. et NATTIEZ J.-J., 1977, "Petite histoire critique de l'ethnomusicologie", *Musique en Jeu* 28.- BRAILOIU C.,1973, *Problèmes d'ethnomusicologie*, Genève, Minkoff Reprint.- HOOD M., 1971, *The Ethnomusicologist*, New York, McGraw- Hill.- LOMAX A., 1968, *Folk Song Style and Culture*, Washington , DC, American Association for the Advancement of Science. – MERRIAM A.P., 1964, *The Anthropology of Music*, Evanston, Northwestern University Press.- NETTL B. , 1983, *The Study of Ethnomusicology*, Urbana- Chicago- Londres, University of Illinois Press.- ROUGET G., 1968, "L'ethnomusicologie", *in* J. Poirier (éd.), *Ethnologie générale*, Paris , Gallimard; 1980, *La musique et la transe*, Paris, Gallimard.- SACHS C. , 1962, *The Wellsprings of Music*, La Haye, Martinus Nijhoff. – SCHAEFFNER A., 1929, "Des instruments de musique dans un musée d'ethnographie", *Documents*, 5: 248-254; 1936, *Origine des instruments de musique. Introduction ethnologique à l'histoire de la musique instrumentale*, Paris, Payot.

Ethnocentrisme إثنوية

أدخل و.ج. سومر عام 1907 كلمة "إثنوية" أو "تمركز إثني". وهي تدل عموما على موقف جماعي يتمثل في "رفض [...] الأشكال الثقافية: الأخلاقية والدينية والاجتماعية والجمالية الأكثر ابتعاداً " عن تلك الخاصة بمجتمع ما. إن "بربرية" العالم اليوناني الروماني و"همجية" الحضارة الغربية هما وجهان ثابتان تاريخيا ومجازيان، إذا صح التعبير، يعكسان رفض التعدد الثقافي هذا ورذل ما هو بالطبيعة غير مطابق لأنظمة المجتمع الذي يعتمده.

يبدو حكم قيّم كهذا عموميا. فلدى كل مجموعة اجتماعية، تتوقف الإنسانية عند حدودها اللغوية والإثنية وحتى الطبقية أو الطائفية أيضا. غالبا ما تسمّي الشعوب نفسها "البشر"، " الناس الجيدين"، "الحقيقيين"، وهي فئات يجد الغريب نفسه بالطبيعة مستبعداً عنها. يمكن أن تولد الإثنوية التعصّب- التصاق أعمى وحصري بالقيم الخاصة- وأن تأخذ أشكالا مفرطة، بل متطرفة (دينية، سياسية، ثقافية) تصل إلى حد نكران الثقافات الأخرى وتدميرها (إبادة قومية، إبادة أجناس بشرية)، وحتى أن تبرر مشاريعها بنظريات علمية خاطئة (عرقية). هناك شكل آخر للإثنوية، دقيق ومخفف أكثر، يتمثل في الاعتراف بالتعدد الثقافي عندما يكون متراتبا، إما منطقيا (عقلية ما قبل منطقية)، وإما تكوينيا (البدائية)، وإما تاريخيا أيضا (مراحل الحضارة)، وإما أقدميا في النهاية ("المجتمعات المتجهة للاضمحلال").

إن وجهة النظر هذه هي التي استعادتها العلوم الإنسانية المولودة في القرن التاسع عشر، والتي تربط التعدد الثقافي بمراحل ازدهار اجتماعي متشابه الشكل، ومشابه لأطوار الحياة. هذا ما قلل من أهمية التاريخ الإنساني وسيرورة الإنسان العاقل: إن "البدائيين" الحاليين ليسوا أطفالا كبارا متأخرين عن الزمن ولا شهوداً أحياء على

أزمنة ما قبل تاريخية مدعوّين إلى أن يصبحوا راشدين، "ناضجين"، باندماجهم في حضارة غربية.

لقد أخذ هذا الظنّ الإثنوي مكان النظام العلمي الإثنوي كما لدى ل.هـ مورغان وإ.ب. تايلور وهـ. سبنسر وج.ج. فرايزر ول. ليفي بروهل، إلى حد أن أصبح، بانقلاب غريب، أحد المبادئ الأساسية للمنهج الإثنوي الذي يزعم أنه يمكن لكل ثقافة أن تُفهم وتحلل من قبل أي شخص غريب عنها.

ف.- م.رينار - كازيفيتش

HERSKOVITS M.J., 1939, *Man and his Works*, New York, A. Knopf (trad. fr. : *Les bases de l'anthropologie culturelle*, Paris, Payot, 1967); 1952, *Economic Anthropology*, New York, A.Knopf. – JAULIN R., 1970, *La Paix blanche*, Paris, Le Seuil.- KLUCKHOHN C., 1949, *Mirror for Man*, New York, McGraw-Hill.- LEVI. STRAUSS C., (1952) 1961, *Race et Histoire*, Paris, Gonthier.- MAQUET J., 1964, "Objectivity in Anthropology", *Current Anthropology*, 5: 47-55. – MERCIER P., 1966, *Histoire de l'anthropologie*, Paris.- MORGAN L.H., 1877, *Ancient Society*, New York, H. Holt (trad. fr.: *La Société archaïque*, Paris, Anthropos, 1971).

Ethnies minoritaires — إثنيات أقليّة

1- المسائل الأنتروبولوجية

تحثنا فكرتا " الإثنية" و"الأقلية"، المرتبطتان ببعضهما البعض، على تصوّر فكرتي المجموعة والعلاقة سويا. يمكن تعريف المجموعة حسب معايير موضوعية داخلية (الجماعة الأصلية، الثقافة، الديانة، روابط القرابة التي توحّد أعضاءها فيما بينهم) أو خارجية (مسيرة تاريخية مشتركة، الوضع داخل المجتمع الكلي، الدور الاقتصادي، الخ.)، وحسب معايير ذاتية، يمكن أن تكون داخلية أيضا (شعور الانتماء، روابط التعاضد التي توحد الأعضاء،الخ.) أو خارجية (نظرة المجتمع المجاور إلى المجموعة). إن ظواهرية المجموعات المحددة على هذا المنوال تبين تنوعا شديدا للأوضاع. توجد أقليات أصبحت هكذا على أرضها الخاصة (هنود أميركا الشمالية)، وأخرى كانت في الأصل غريبة عن البلد المعني، أكانت مؤلفة من ذريات المهجرين (عبيد أميركا)، لاجئين أو منفيين (تعود أصولهم إلى جنوب شرق آسيا) أو مُهاجرين (العمال الأجانب في البلدان الصناعية).

سياسـ يمكن أن يشكل الاستيطان، التقليدي أحيانا (تجار في أفريقيا الشرقية والجنوبية أكراد هم من الهند، لبنانيون وسوريون في أفريقيا الغربية، صينيون في المحيط الهادئ وجنوب شرق آسيا) استجابة لوضع اقتصادي (للبلد الأصلي و/أو للبلد المضيف) أو سياسي. تتماهى بعض الأقليات مع الأرض التي تشغلها، وليست " أقلية" إلا سياسيا (أكراد، سهراويس): هناك "أمّة" أو "جنسية"، لكن ليس دولة. في حالات الأخرى، تكون

العلاقــة بالأرض، على شكل دولة أم لا، مرتبطة بالوجود الأقليّ: من المتعارف عليه أن الألبانيــن يشكلون الأكثرية في ألبانيا، وفي إقليم كوسوفو، وأنهم يشكلون إحدى الأقليات اليوغوســلافية. ينتســب الشتات الأرمني إلى أرمينيا قديمة مقسّمة سياسياً بين ثلاث دول وقــد حصدت جمهورية أرمينيا السوفياتية "إرثها اللغوي والثقافي"؛ ويرعى يهود الشتات علاقــة مضاعفة مع نفس الأرض على الدوام؛ أرض العبرانيين القديمة ودولة إسرائيل. أخـيرا توجـد أقلـيات مشتتة جداً، دون أساس أرضي مشترك (الغجر). يمكننا أن نجد داخـل نفس البلد أقليات من الأصل الذي ينتمي إليه أفراد المجتمع المسيطر أو من أصل مخـتلف: فـي اليابان، يتحدر شعب الأنيوس من أقدم فئة سكانية، بينما البوراكومين هم المـبعدون عـن المجتمع الياباني، والكوريون هم عمال مهجرون. ولا تفرض المجموعة الأقلـية وجودهــا بالتناقض مع المجموعات المعادلة لها، بل من خلال علاقتها بالمجتمع الكلــي الذي لا يثبت نفسه عبر طبيعة "إثنية". يعتبر المجتمع الكلي "الإثنية الأقلية" حاملة سمات بعيدة عن المعيار الذي تحاول تحديده مع اندماجها على الأغلب في الدولة الأمة.

يــؤدي فحــص نقــدي لفكــرة الإثنــية إلى التشكيك في وجودها الفعلي (أمسيل ومبوكولو 1985): فهي قد لا تكون إلا فئة تحليل تسمح بإدراك حقيقة اجتماعية متحركة. بالمقــابل، إذا بــدت فكرة الإثنية الأقلية وكأنها تملك تماسكا أكبر، فهذا يعني أن الحقيقة الاجتماعــية التــي تشــير إلــيها هــي حصــيلة ميزان قوى. إلا أن هذه الإشارة تبدو إيديولوجــية: فهــي تمــيز المجموعــة أكثر من العلاقة التي تشكل هذه المجموعة أحد أطــرافها؛ وتمحــو الاستناد إلى السيرورة التاريخية التي أنتجت الوضع الأقلي، بالتأكيد علــى المعايــير الداخلية للتعريف. إن الإشارة هي بيان تخصيص: للمجموعة كاختلاف وللاخـتلاف كظاهرة سمات ثابتة (يمكن فقط للفرد الواحد أن " يجتاز الخط" ويتحرر من وضــعيته الأولــية؛ هي أيضا بيان استبعاد، موجه نحو المجموعة الأقلية وشعور تعيشه هــي. فبينما يعمل هذا التحديد المضاعف بشكل كامل عندما يطبّق على الذين نجدهم على هــامش المجــتمع أو فــي أســفله، إلا أنــه يظهر غير مناسب عندما يستهدف أشخاصاً يتوزعون بين كافة فئات السكان وإن كانوا من الأصل ذاته والثقافة ذاتها.

إن التســمية تميــيزية، ولذلــك تخلــق المجموعــات: "مكسيكيون مهاجرون" في الولايــات المــتحدة، "مغاربــة" في فرنسا، "سكان أصليون" في أوستراليا، دون الاهتمام بالطــريقة التــي يعــبّر بهــا من تشملهم عن هويتهم وإن المطالبات باسم الهوية الإثنية، المنبــثقة مــن المجموعات الوطنية أو المناطقية أو الاجتماعية، بالاستجابة لهذا السياق، يمكــن أن تعمــل كذلك على تشكيل جماعة، خصوصاً عبر تمييز سجلها الثقافي: وهكذا تجتهد في إلغاء الفوارق الموجودة بين أعضائها.

تبيّــن أمــثلة عديدة أنه من الممكن حمل هوية إثنية والمشاركة في المجتمع الكلي معــا، بفضــل استراتيجيات معينة. يمكن أن نسجل قيم تنظيم الجماعة ونمطها في سياق المجتمع الكلي، بمقتضى شكليات متغيرة حسب الحالات، ومع شيء من النجاح.

إن مجموعــات "الغجر" تستمر منذ ظهورها بإعادة تشكيل لامتناهية لثقافتها وشكل تنظــيمها وإنّ الانغمــاس لا يعنــي بالضرورة الانحلال ويجب تقييم وضع أقلية بإثبات طبــيعة العلاقــات الموجــودة بيــن الديناميكــيات الداخلــية الخاصة بالمجموعة الأقلية والضــغوطات الصــادرة عــن المجتمع الكلي. إن تقييما كهذا هو أكثر من جردة بيانية

بأنمـــاط الاثنيات الأقلية، وهو يدفعنا إلى إثبات سلسلة نسب كل كيان معتبر: هذه الخطوة الثانية تشكك بالدور الذي تلعبه الأكثريات، وهذا مالا تفعله الأولى.

ب. ويليامز

AMSELLE J.-L. et M'BOKOLO E. (éd.), 1985, *Au coeur de l'ethnie*, Paris, La Découverte. – Association Française des Anthropologues (AFA), 1987, *Vers des sociétés pluriculturelles: étude comparative et situation en France*, Actes du colloque de l'AFA, Paris. Editions de l'ORSTOM.- BARTH F. (ed.), 1969. *Ethnic groups and boundaries. The social organization of culture difference*, Bergen- Oslo, Universitets Forlaget, Londres, George Allen et Unwin.- Groupement pour les droits des minorités, 1985, *Les minorités à l'âge de l'Etat-Nation*, Paris, Librairie Arthème, Fayard.- MUGA D., 1984, "Academic subcultural theory and the problematic of ethnicity: a tentative critique", *The Journal of Ethnic Studies*, 12(1): 1-51. – PARK R. E., 1964, *Race and Culture*, Glencoe, Ill., The Free Press. – VAN DEN BERGHE P. (ed.), 1972, *Intergroup relations: sociological perspectives*, New York-Londres, Basic Books.

2- المسائل القانونية والسياسية

لا توجد إثنيات أقلية في ذاتها، فهي ليست كذلك إلا بالنسبة إلى مجموعات أخرى تـتواجد معها داخل كلية تحكمها القوانين عينها (دولة). إنّ هذا التواجد هو على الأغلب سـبب صـعوبات الإثبات والوجود: تعاني الإثنيات الأقلية من سيطرة المجتمعات الكلية وسـيئاتها،لكون مصالحها الخاصة خاضعة دائماً للأهداف المهيمنة للدول- الأمم. تترجم هـذه السـيطرة الثقافـية والاقتصادية والسياسية بنكران هوية الإثنيات الأقلية، ومراقبة أراضـيها، ومواردهـا، وحـتى تـنقلات أفرادها أيضاً. إن منهجاً قانونياً وسياسياً لهذه المسائل سيذكر أولاً التعقيد الشديد للأوضاع.

تؤلـف بعـض المجموعـات (أقزام، بوشمان)، من جهة القوانين أو التصرفات، موضـوع مظاهـر تمييز عديدة من قبل كل أعضاء المجتمع المجاور أو جزء منهم، أو إنهـا تخضع لترتيبات "وطنية" تصدم تقاليدها بشكل مباشر وتعيق العمل المنسجم لحياتها الاقتصـادية والاجتماعية (شعوب البدو، الماساي في كينيا). هناك أقليات أخرى معرّضة للإسـتلابات العقاريـة أو لأشـكال الخضوع التي تهدد وجودها(هنود الأمازون) لكونها تملك حتى الآن بعض الاستقلالية، أو هي تطالب باسترجاع كل أراضيها القديمة أو جزء مـنها (شـعب كافـناك في كاليدونيا الجديدة، سكان أوستراليا الأصليون، البوشمان). لا تستبعد هذه الأوضاع المتعددة بعضها البعض، كما توحي به بعض الأمثلة المذكورة.

يمكـن أن تتغـير طبـيعة مطالـبات الإثنيات الأقلية ومداها بشكل كبير، بحسب الـتعديات التـي تطال حقوقها، وقدم إدماجها القسري في المجتمع الكلي، الخ. ويمكن أن تقتصر هذه المطالبات على نيل ضمانات شرعية أمام بعض التهديدات، أو أن تهدف إلى نـيل حقوق خاصة في المجالات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، أو على العكس، إلى مسـاواة في الحقوق بين مواطني الدولة- الأمة المسيطرة. ويمكن أن تحمل أخيرا تطلبا أكثر جذرية، باستقلالية أو استبداد. بموازاة ذلك، يمكن أن تنتقل الوسائل المستخدمة في هذه المطالبات من العمل المنظم في إطار قوانين البلد حتى الصراع المسلح.

إن فكـــرة حمايـــة شرعية دولية تضمن للإثنيات الأقلية احترام حقوقها والاستجابة لمطالـــبها الحياتية هي قريبة العهد نسبيا، ولا تقدّم الترتيبات الحالية إلا ضمانات محدودة. فـــلا تـــزال عوامل عديدة- اقتصادية واجتماعية وثقافية وسياسية- تشكل عائقا أمام تقديم تصورات شاملة عن الموضوع.

بعـــيداً عـــن المـــنظمات الوطنية الأصلية أو المتأصلة التي تمثل مصالح الإثنيات الأقلـــية داخل مجتمعاتها، يجدر بنا أن نشير إلى أهمية المنظمات الدولية غير الحكومية. يـــتألف بعضـــها حصـــريا من سكان أصليين مثل مجلس المعاهدة الهندية الدولية الذي تأســـس عـــام 1974 لحمايـــة الوجـــود الهندي في ستاندنغ روك (ولاية داكوتا، الولايات المتحدة)، ممثلاً مئات الجمعيات الهندية الأميركية لدى الأمم المتحدة، أو المجلس العالمي للشـــعب الأصـــلي، الـــذي تأسس عام 1975 خلال المؤتمر الدولي للشعوب المحلية في بـــورت ألبرتينـــي(كولومبـــيا البريطانـــية). يؤمّن البعض الآخر تمثيل هذه الشعوب لدى المؤسســـات التي يمكن أن تؤثر قراراتها على مصيرهم، من بينها: عصبة العمل الدولية مـــن أجـــل الشعوب المحلية (IWGIA) التي تأسست عام 1968 خلال مؤتمر الباحثين في الشـــؤون الأميركية. واتخذت مركزاً في كوبنهاغن، ونشرت عام 1971 سلسلة وثائق عن وضـــع الإثنيات الأقلية في العالم، والبقاء الدولي الذي تأسس في لندن عام 1969 وانتشر فـــي خمســـين بلـــداً، والذي يتحمل كذلك مسؤولية برامج المساعدة وينشر في عدة لغات ملفـــات معلومـــات (نشـــرات العمـــل العاجل) ووثائق ومجلات (سي *نيوز* في بريطانيا العظمى، *إثنيات* في فرنسا).

ج - ب. رازون

BENNETT G. , 1978, *Aboriginal Rights in International Law*, Londres, The Royal Anthropological Institute / Survival International.- CARATINI R. , 1986, *La force des faibles*, Paris, Larousse.- CARNEIRO DA CUNHA M., 1987, *Os direito do Indio. Ensaios e documentos*, Sao Paulo, Editora Brasiliense. – COE Paul, 1987, "Aborigines demand self-determination", in *IWGIA Yearbook 1986*, Copenhague.- COLCHESTER M. , 1986, " Unity and diversity: Indonesia's policy towards tribal peoples", *The Ecologist* (Tapol et Survival International), vol. 16, n. 2-3.- IWGIA,1987, *Self determination and indigenous peoples. Sami rights and Northern perspectives*, IWGIA, document n°. 58, Copenhague.- MAYBURY-LEWIS D. (ed.), 1984, *The prospects for plural societies*, Washington, DC, Stuart Plattner, Proceedings Editor.- Nations Unies , Conseil économique et social , Commission des droits de l'homme, 1985, *Rapport final (dernière partie)* présenté par J.R. Martinez Cobo, Genève.

إثنيـــة — Ethnic

فـــي التداول العلمي الشائع، تدل عبارة " إثنية" على كلية لغوية وثقافية وجغرافية ذات حجـــم معقـــول، لكـــون عبارة " قبيلة" مخصصة بشكل عام لمجموعات ذات حجم أصـــغر. ويرد ذكرها باستمرار لكونها تُسند إلى وحدة أساس الدراسات الأنثروبولوجية، غـــير أنهـــا في فرنسا الفكرة الأقل تنظيراً بين أفكار هذا العلم، حيث لم يكد يبدأ التساؤل

بوضوح عن محتواها ومضامينها، في نفس الوقت الذي يستعاد فيه الجدل حول الدراسة الإحاديـــة الوثـيقة الارتـــباط بها. بالمقابل، تغذي فكرة الإثنوية منذ عشرات السنين أدباً غزيـــراً (بينيـــت 1975، دســـبرس 1975، كوهـــن 1978) يعـــادل الرهان السياسي الذي أصـــبحت تمـــثله مـــنذ بعـــض الوقـــت. لكن العلاقة بين الاثنية والاثنوية بعيدة جداً عن البساطة، سواء على صعيد النظرية أو على صعيد الوقائع.

لقـــد بقيـــت عـــبارة إثنـــية، المشتقة من اليونانية (ethnos) والمنقولة إلى اللاتينية الجديـــدة، ثـــم الفرنسية والإنكليزية، متداولة في الإكليروس مطوّلاً وحصرياً (مثل عبارة قبـــيلة). وهي تدل، بالمقارنة مع المسيحيين،على الشعوب الوثنية، التي رُمّيت بادئ الأمر "الأمـــم" فـــي المنطق العلماني ثم، ابتداءً من القرن التاسع عشر، أعراقاً وقبائل، في حين أن العلـــم المســـؤول عـــن وصـــفها يســـمّى منذ نهاية القرن الثامن عشر إثنولوجيا أو إثنوغرافـــيا. فـــي بداية القرن العشرين، أخذت استحداثات لغوية تنافس هذه العبارات أو تحـــل مكانهـــا تدريجـــياً، مثل " إثنية" الفرنسية،التي أعاد استحداثها فاشي دو لابوج عام 1896، والعبارتيـــن الألمانيتيـــن (ethnicum) و(ethnikos). ولقـــد واكب ظهورها التبدل الدلالـــي للكلمـــات المســـتخدمة قديمـــا: لقـــد باتـــت كلمة " أمة" مخصصة لدول الغرب "المتحضـــرة"، وباتـــت كلمة" شعب"، من حيث أنها موضوع مصير تاريخي، أنبل من أن تخصـــص للهمجييـــن (على الأقل بالفرنسية)، كما أصبحت كلمة " عرق"، المركزة على معايـــير خارجـــية بحـــتة، عامـــة جداً؛ تعرّف الإثنية، كنوع " امة" هابطة، بجملة سمات ســـلبية. كذلـــك يلبـــي بـــروزها متطلبات الإطار الإداري والفكري للاستعمار: لقد سمح المصـــطلح الجديـــد الـــذي اســـتحدث بوضـــع الشعوب المغزوّة" في مكانها"، وتقسيمها وحصرها ضمن تعريفات إقليمية وثقافية مشتركة. (أمسيل ومبوكولو 1985).

بيـــنما ركزت مشتقات "إثنية" (ethnos) في ألمانيا والبلدان السلافية وشمال أوروبا علـــى شـــعور الانـــتماء إلى جماعة، كان المعيار القاطع للإثنية في فرنسا هو الجماعة اللغويـــة. إلا أنه بقي من الاستعمال القديم للفظة "عرق" الفكرة بأنها تشكل جوهراً طبيعياً الـــى حد ما، وبالتالـــي ثابتاً. الكلمة هي غير موجودة في الإنكليزيـــة؛ وقد ظهر المركب (ethnic group) حديـــثاً، وهـــو يدل بشكل خاص على أقلية ثقافية. ومع هذا، فإن عبارة "قبـــيلة" (المســـتعملة مـــنذ زمن طويل في فرنسا فقط) أو عبارة "شعب" ("مجتمع" لاحقا) تنتميان إلى نفس المنهج الطبيعي والتشييئي.

إنّ هـــذه النظرة الاسمية، التي تجعل من كل إثنية كياناً غامضاً مزوداً بثقافة ولغة وســـيكولوجيا خاصة به- وبأخصائي ليصفها- ستسود مطوّلاً على الأنتروبولوجيا، وهي تســـتمر حـــتى الآن بتشكيل هيئتها المؤسسية والمهنية. إلا أن أعمال ف. بارث (1969) والصـــدى الـــذي لاقته على الفور في الأوساط العلمية، تشهد على المراجعة النقدية التي ظهـــرت فـــي الستينيات. لقد عكف بارث وتلاميذه، الذين يلتقون مع الديناميكية والتبادلية التـــي شـــرحها مـــنذ زمن العلماء السوفيات والألمان (خصوصا موهلمان 1964) الذين اســـتوحوا أيضاً من أعمال إ.غوفمان، على إظهار كيف أن الإثنية هي قبل كل شيء فئة انتســـاب يتعلق استمرارها بالحفاظ على حدود مرسومة وعلى قوننة متجددة دائما لمختلف الثقافات بين الجماعات المتجاورة.

يسـمح تطـور منظور تاريخي في الأنتروبولوجيا بتعمّق هذا النقد للإثنية كمادة، وبانـتقال اهتمام أواليات التعريف الذاتي و"التكوين الإثني" نحو تركيبات "التشكل الاثني" التـي هـي، من وجهة نظرها، سبّاقة بحسب التسلسل الزمني والفكر المنطقي. لقد أدرك المسـتفرقون بشـكل خـاص أنّ إثنـيات من المفترض أن تكون تقليدية هي في الواقع ابـتكارات اسـتعمارية مولـودة من عرض قوة جاء يترجم في قالب علمي اصطلاحات مبـتذلة منتشرة لدى الشعوب المجاورة (أمسيل ومبوكولو،المصدر المذكور). بشكل أكثر عمومـية، لقـد لاحظنا أن تبلور "الإثنيات" يرجع دائماً إلى سيرورات سيطرة سياسية أو اقتصـادية أو إيديولوجـية لمجموعة على أخرى؛ وحتى اليوم، فإن المنهج الإثنوي الذي تتبـناه الطبقات الحاكمة لدول الاستعمار الحديث، وكذلك وسائل الإعلام الغربية، يُستخدم قـبل كل شيء في تسخيف حركات التمرد التي لا تمت رهاناتها بأي صلة إلى "الجاذبيات التقليدية" التي يُبتهل إليها طقوساً (ميرسييه 1961، أمسيل ومبوكولو، المصدر المذكور).

قـد لا تـدل عبارة " إثنية" إلا على مستوى تنظيم اجتماعي لا يبرّر شيء امتيازه المعرفـي المفـرط، ولكـن لا يـبرر تشـبيثه أيضـا. إن هـذه "الإثنيات" التي فككها الأنتروبولوجـيون بطول أناة قد أصبحت مع ذلك مواضيع تستخدم في كثير من الحالات، ولحسـابها الخاص- بتأثير جدلي، وإما لأنها لا تستطيع أن تعبّر عن مطالبها الاقتصادية والسياسـية بطريقة أخرى- المنهج الإثنوي (أو المحلوي، أو القبيلوي) تماما كما يستعمله المسيطرون. لقد أصبحت الإثنوية قيمة إيجابية للهوية وذلك لأسباب عديدة: تزايد الهجرة إلـى المديـنة (كوهـن 1974)، فشـل الصـراعات الطبقية، إجهاض محاولات تشكيل بروليـتاريا أو مجـتمع قـروي يحملان الآمال الثورية، إعادة النظر في بعض ظواهر الإيديولوجيا الوطنية أو المتمسكة بقوميتها.

لقـد أثار تحليل هذه الظواهر الكثير من الجدل لدى الإثنولوجيين. ولكن الحركات الإثـنوية، المشـهورة دائمـا بإدانة الظلم الاجتماعي والاقتصادي، قد اعتمدت مع ذلك، وأحـياناً بصـورة مـبالغ فيها، النظرة الاسمية للحالة الاثنية التي يعمل العلم اليوم على دحضـها. إن كل المشكلة تكمن في معرفة ما إذا كانت الإثنوية المطالب بها ذات طبيعة مـتمايزة فعلاً عن تلك المفروضة عليها. هل يجدر بنا أن نرى في ازدهار هذه الحركات حيلة من الدولة (أو من رأس المال) للتلاعب بالمجموعات القروية أو المدينية، أو علامة تعبـير سياسـي جديـد جذريـا؟ بالنسبة للبعض، لا تصلح الإيديولوجيات "الإثنوية" إلا لإغـراق الأقليات في القدم (غرال/سيبلا 1982). بخلاف ذلك، يرى فيها باحثون آخرون، أكـثر تأثـراً بقيم التعدد الثقافي، خزاناً هائلاً للأبعاد الإيديولوجية، يجعل تعريف الإثنوية نابعـا مـن الداخل، بدل أن يكون منسوباً إلى الخارج (غرال/سيبلا، المصدر المذكور). فـي هذا المنظار، قد يأخذ الإدراك الإثنوي رابط إدراك طبقي لم يسمح التاريخ ببروزه، رغـم اسـتمراره بلعب الدور ذاته في الصراع ضد الظلم، ومن خلال التعبئة والتعاضد اللذين يشجعهما.

فـي نهاية الأمر، إذا كان التكاثر الحالي " للإثنيات" يمثل للإثنولوجيا تذكيرا أليما أحـياناً بشـراكتها الأصـلية في مشروع " التشكيل الإثني" للمجتمعات غير الغربية، فإنه يؤكـد أيضـا بطـريقة باهرة إحدى الخلاصات التي استخرجها هذا العلم من أبحاثه: إن الإثنـية كـ "دالة فضفاضة" بامتياز، ليست شيئاً في ذاتها، أكثر مما يفعله بها الآخرون. لذلـك يمكـن تطبيقها الآن على مضامين اجتماعية غير متجانسة، لكونها قد تخلصت من

التداول الذي كانت قد خصتها به مطولا الإدارة الاستعمارية والأنتروبولوجيا الكلاسيكية.

أ.ك.تايلور

AMSELLE J. –L. et M'BOKOLO E. (éd.), 1985, *Au coeur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et état en Afrique*, Paris, La Découverte.- BARTH F. (ed.), 1969, *Ethnic groups and boundaries. The social organization of culture difference*, Bergen- Oslo, Universitets Forlaget, Londres, George Allen et Unwin.- BENNETT J. (ed.), 1975, *The New Ethnicity: Perspectives from Ethnology*, 1973, Proceedings of the American Ethnological Society, St. Paul , Minnesota, West Publishing.- COHEN A. (ed.), 1974, *Urban Ethnicity*, Londres, Tavistock.- COHEN R. , 1978, "Ethnicity: Problem and Focus in Anthropology", *Annual Review of Anthropology* 7: 379- 404.- DESPRES L. (ed.), 1975, *Ethnicity and Resource Competition in Plural Societies*, La Haye- Paris, Mouton. – GRAL / CIELA TOULOUSE, *Indianité, ethnocide, indigénisme en Amérique latine*, Paris, Editions du CNRS.- MERCIER P. , 1961, "Remarques sur la signification du tribalisme actuel en Afrique noire", *Cahiers internationaux de sociologie*, XXXI: 61- 80. - MUHLMANN K. , 1964, *Rassen, Ethnien, Kulturen*, Neuwied. – VACHER DE LAPOUGE G., 1896, *Les sélections sociales*, Paris.

أخوية — Fratrie

أنظر : قرابة (2)، نسب.

أدب شفهي — Littérature orale

بقيت عبارة "أدب شفهي" عرضة للنقد وقتا طويلا بسبب التباسها وتناقض كلمتيها. ولكنها أصبحت اليوم معتمدة، خاصة عندما يتم تجاوز فكرة "الكتابة" وتعريف ذلك الأدب كعناية بالشكل واستخدام خاص للغة يعطيان للنصوص المتناقلة شفهيا قيمة جمالية يعترف بها المستخدمون لها. أما الكتاب الأنغلوسكسون فإنهم يفضلون عليها كلمة " فولكلور" التي انطبعت في فرنسا بفكرة الأقدمية والتي تغطي في مطلق الأحوال ميدانا دلاليا أوسع. في الحضارات الأوروبية والشرقية تتواجد الآداب الشفهية والكتابية معا منذ فترة طويلة. وفي مناطق أخرى تم تناقل النصوص بالوسيلة الشفهية فقط؛ فمع أن الكتابة لم تكن مجهولة في أفريقيا القديمة إلى الحد الذي نتصوره، كانت تشكل بصورة عامة محملا للأدب الجاد (مثلا، الأدب الديني الإسلامي المكتوب بلغة فولفولد أو الهاوسا والمصوّر بحروف عربية). ويفترض تناقل الأدب في حضارات المشافهة مفهوما عن "الكلام" يعتبر أنه يعمل على تصوير العالم والإنسان ويفسر بالتالي الاحترام الذي يحيط به؛ إن مفاهيم كهذا أصبحت اليوم معلومة التواجد في أنحاء أفريقيا.

الأدب الشـــفهي هـــو الجزء من التراث الذي يتخذ شكلاً حسب شيفرة خاصة بكل مجـــتمع وكـــل لغـــة، بالاســـتناد إلى موروث ثقافي. وهو يحمل في نفس الوقت تاريخ الجماعـــة ومعـــتقداتها وتصـــوراتها الرمـــزية وأنماطها الثقافية ورؤيتها للعالم الطبيعي. ولكونـــه منغمســـا بعمـــق في القيم الخاصة للمجتمع فهو يشكل على العموم أساس التعليم التقلـــيدي. ولكـــن الخصوصـــية لا تنفـــي الشمولية : فعندما تطرح بشكل رمزي قضايا مشـــتركة بيـــن كل المجتمعات البشرية (تفسير العالم، العلاقات بين الجماعات العائلية أو بيـــن أفـــرادها، إلـــخ.)، يدخل الأدب الشفهي دائرة المقارنة. ولقد سُجل منذ وقت طويل الديمومة الواضحة والانتشار الواسع للأساطير والحكايات؛ ذلك ما أدى إلى إعداد بيانات عالمية بها (أرن- تومبسون، 1928) أو بيانات محلية (دولارو- تينيز، 1957- 1985).

يـــتحدد التجســـيد المشفر للإرث الثقافي عبر "أنواع" يخضع كل منها لقواعد تحدد نمـــط الخطاب (اللهجة، الإيقاع، تنغيم الصوت) والبنية (الشكل الحواري للأحاجي، تداخل الأجـــزاء المحكية والمغناة في الحكاية أو الملحمة، التعابير التي تستخدم في بداية ونهاية الحكايـــات). ولكل ثقافة أنواعها الخاصة التي نادراً ما تتوافق مع الفئات الغربية. وهكذا يصـــعب تبين الحدود الفاصلة بين الأسطورة والحكاية، خاصة عندما لا تعود الأسطورة مـــادة معـــتقد؛ وتساعد اللغات الأفريقية ذات اللهجات على إيجاد أشكال شعرية وأحاجي تلعـــب فـــيها لهجـــة الصـــوت دوراً حاســـما. ويمكن أن تلحق بالأنواع الشعرية الإشادة بـــالأعلام والأسماء التشريفية على وجه الخصوص. في المجتمعات المعاصرة، والمدينية بصـــورة خاصـــة، اختفت الأنواع القديمة أو هي في طور الاختفاء، ولكن أنواعا أخرى ابـــتدأت تـــنمو (الـــتاريخ الفكاهي) أو تعاود الظهور بأشكال جديدة (ظاهرة "الحكواتيين الجدد" في فرنسا).

والوسائل الأسلوبية الشفهية هي من مهمات اللغة. يجدر التمييز بين الشعر والنثر بوضـــوح لأن هـــناك أنواعـــا وســـيطة. وعلى العموم، تنشد الأنواع السردية الوضوح والتعبـــيرية والحـــيوية والمســـرحية (الحوارات)؛ ويركز الشعر على الإيقاع والصورة والتعبـــير الغـــامض ورنة الكلام؛ وهو غالباً ما يقترن بالموسيقى. يتواجد المستويان معاً فـــي بعض الأنواع (الملحمة، الحكاية المغناة). وللأسلوب الشفهي أيضاً علاقة بشخصية ناقلـــه، فموهبة الراوية أو المغني أو الشاعر الجوال سوف تبدو من طريقته في استخدام قدراته الجسدية والصوتية (حركات، تعبيرات، تمثيل) بقدر استخدام قدرات اللغة. ويؤخذ فـــي الحسبان أيضاً سعة قاموسه وقدرة الحفظ الغيبي لديه التي تتيح له استذكار نصوص تكـــون أحـــيانا طويلة جداً دون أن يُدخل عليها سوى تعديلات أسلوبية. فذلك الأدب ينشد الديمومـــة والثـــبات والأمانـــة؛ وهو لا يفترض الابتكار بل الاستعادة. ومع ذلك فإن هذا الحـــرص على الديمومة يتواكب مع " تغيير" للوقائع يجد تبريره في المتغيرات التاريخية والثقافـــية كمـــا في إبداع فردي نسبي، مع بقاء هذا الأخير مقتصراً على ميدان "الشكل": يـــتم بعض النسج على موضوعات معروفة عبر اللجوء إلى مخزون مشترك من الصور والتعابـــير. وقد يحدث أن يلحق هذا التغيير "بالمعنى" أحياناً (عن الشعر: فينيغان، 1977؛ عن الأنواع السردية: كتاب *الحكاية، لماذا؟ وكيف؟*، 1985).

يمكـــن أن يكـــون المســـاهمون بالنقل محترفين (الحكواتيون العرب، الحكواتيون والنسّـــابون الأفارقة، المغنون العاطفيون الأتراك، إلخ.) أو لا (الجدات يعتبرن حكواتيات

فـي كـل مكان تقريباً ؛ وعند الطوارق ينشد الرجال والنساء والأطفال أبياتاً من الشعر، إلـخ.). ويحدد الوضع الاجتماعي (كاهن، شامان، وجيه في جمعية "سرية") الحق بإنشاد بعـض النصـوص الدينـية أو المسـارية. وتظهر المهمة الاجتماعية والرمزية للأدب الشـفهي، حيث لا يزال حياً، في قواعد نشره، إذ يمكن أن تركز هذه الأخيرة على "زمن" إنشـاده أو روايـته (الليل بالنسبة للأنواع الخيالية، النهار للنصوص المعتبرة حقيقية)؛ أو "مكانه" (داخل أو خارج المنزل أو القرية تبعاً لكون الراوية متزوجاً أم لا)؛ أو "الحضور" (تـبادل حصـري بيـن بعض فئات القرابة أو السن أو الجنس)؛ أو "المستوى" (مذكر، مؤنث، طفولي، متخصص) (كالام- غريول، 1965).

توسع الاهتمام بالأدب الشفهي في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين فـي أوروبـا (مـن أجـل نظرة تاريخية : كوتشيارا، 1952). ولقد تمت عمليات الجمع الكـبرى في فرنسا من قبل إثنولوجيين (سيبيلو، سانتيف، فان جينيب) أو مهتمين محليين. ولقـد كـان للمدرسـة التاريخـية- الجغرافـية السكندينافية (Aarne) واهتمامها بنماذج الحكايـات، أثـر كبـير على "علماء الفولكلور" الدارسين عن أوروبا والمهتمين بتاريخ النصـوص ومصـادرها وانتشارها. كما أن المدرسة الشكلانية الروسية التي عملت على اسـتخراج منطق البنى السردية قد ظهرت في الغرب عام 1958 عبر الترجمة الأميركية لكـتاب ف. بروب (الطبعة الروسية: 1928)، ولم يزل تأثيرها كبيراً حتى اليوم. والبنيوية بدورهـا اهتمت بالأساطير، وبأنظمة التعارض اللاواعية التي تحفز وجودها، وبتحولات الـثيمات (ليفـي- سـتروس، 1964- 1971). ومـن الأعمال التي يعود إليها الباحثون الحـاليون لدراسـة القصـة، يجب أن نذكر أعمـال علمـاء الـدلالات (غريمـاس) وج. دومـيزيل (1968- 1971). تكاثـرت الدراسات الميدانية منذ أكثر من عشرين عاماً فـي مخـتلف القـارات؛ ويعتـبر الألسـنيون الاثنيون النصوص الشفهية كميدان متميز للمظاهـر اللغويـة ضـمن إطـار اجتماعي وثقافي. من بين المنشورات الكثيرة في هذا المجـال (عـن أفريقيا: غوروغ، 1981) نذكر المجموعات المتخصصة: "الآداب الشعبية لـدى جمـيع الأمـم" و"الأعمال الكلاسيكية الأفريقية" (باريس)؛ "مكتبة أوكسفورد للأدب الأفريقـي"؛ "ذاكـرة إنسان" (كيبك)، إلخ.، ومجلات متخصصة بالأدب الشفهي ك *دفاتر الأدب الشـفهي* (فرنسـا)، *فابولا* (ألمانيا)، *مجلة الفولكلور الأميركي* (الولايات المتحدة)، إلـخ. وينبغـي تكاثر البحوث أيضاً إذا ما شئنا إنقاذ تراث شفهي هو في طور الانقراض في بلدان عديدة.

ج.كالام- غريول

AARNE A. et THOMPSON S. (1928), 1961, *The Types of the Folk-Tale. A classification and Bibliography*, Helsinki, Academia Scientiarum Fennica.- CALAME-CRIAULE G., 1965, *Ethnologie et langage. La parole chez les Dogon*, Paris, Gallimard. – COCCHIARA G., 1952, *Storia del Folklore in Europa*, Turin, Boringhieri. – DELARUE P. et TENEZE M.-L., 1957- 1985, *Le Conte populaire français, Catalogue raisonné des versions de France et des pays de langue française d'outre-mer*, t. I, Paris, Erasme, 1957; t.II, Paris, Maisonneuve et Larose, 1964; t. III, Paris, Maisonneuve et Larose, 1976; t. IV, Paris, Maisonneuve et Larose, 1985.- DUMEZIL G. , 1968-1971, *Mythe et épopée*, Paris, Gallimard, 2 vol., t. I, *L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens; t. II, Types épiques indo-européens: unhéros , un sorcier, un roi*, 1971.

- FINNEGAN R., 1977, *Oral Poetry, Its nature, significance and social context*, Cambridge, Cambridge University Press.- GOROG V. , 1981, *Littérature orale d'Afrique noire, Bibliographie analytique*, paris, Maisonneuve et Larose.- *Le Conte, pourquoi? Comment? – Folkltales, Why and How?*, 1984, Actes des Journées d'études en littérature orale "Analyse des contes, problèmes de méthode " (Paris, 23-26 mars 1982), Paris,Ed. du CNRS.- LEVI-STRAUSS C., 1964, *Mythologiques*, Paris, Plon, t. I, *Le cru et le cuit*; t. II, *Du miel aux cendres*; t. III, *L'origine des manières de table*; t. IV, *L'homme nu*. – PROPP V., 1958, *Morphology of Folktale*, part. III, *International Journal of American Linguistics*, 24 (4); 1970, *Morphologie du conte*, Paris, Le Seuil (éd. Russe, 1928).

Cognitive (anthropologie) — إدراكية (أنتروبولوجيا)

إن مجـــال الأنتروبولوجـــيا الإدراكية واسع مبدئيا، بما أنه يخص مجمل العمليات الســـيكولوجية المرتـــبطة بالظواهـــر الثقافـــية التي تدرسها الأنتروبولوجيا. إلا أن للعلم المعـــروف بهـــذا الاسم طموحات أشد تواضعا ودقة ؛ إذ أنه نما، خصوصاً في الولايات المـــتحدة مـــنذ الســـتينات،حول مـــثال ألسني أقلع عنه لاحقا شيئاً فشيئا لكي ينوّع مادته ومناهجه.

تســـتند الأنتروبولوجـــيا الإدراكـــية إلى تعريف مضمر للثقافة كـــ *معرفة*: مجمل التصـــورات التـــي يجب أن يملكها الفرد للتفكير والتصرف كعضو في جماعة. يجب إذا دراســـة العملـــيات العقلية الكامنة وراء هذه المعرفة ووراء تحصيلها. إن هذا المشروع يســـتبعد، كمـــا فعلـــت الأنتروبولوجيا أحياناً، قابلية التحول الثقافية وخصوصاً اختلافات الأســـلوب بيـــن المجـــتمعات "التقليدية" والأخرى، لاختلافات "نمط التفكير" أو "الذهنية "، وهي أفكار تكاد تفقد كامل أهليتها في نظر العالم النفساني.

بعـــد عصـــر الـــرواد (س. لوريـــا، ف.ك. بارتليت، ل.س. فيخوتسكي من بين آخرين)، سيطرت على العلم مسلمة مجانسة بين اللغة والثقافة، بما أن هذه الأخيرة هي متصـــورة كقـــانون عام لأفراد مجتمع تتكون عناصره الأساسية من مفاهيم وعلاقات بين المفاهـــيم. يوجـــد هنا أصل تطور الدراسات المسماة "العلم الإثنوي" أو "الدلالية الإثنية"، ابـــتداءً مـــن الخمســـينات وخصوصاً في الولايات المتحدة. تستند هذه الدراسات بجزئها الأكبر إلى أواليات التصنيف.

إن حدود هذا النموذج الألسني وتقدم علم النفس التجريبي قد قادت الأنتروبولوجيا الإداركـــية إلـــى توســـيع مجـــال دراستها كثيراً. لذلك كُرّست أبحاث اختبارية ونظرية للخصـــائص الفـــردية لســـيرورات التصنيف، ولتحضير "خرائط" معرفية للبيئة، ولتأليف "ســـيناريوهات" أي سلاســـل مـــن التصـــرفات المقولبة، لإظهار أشكال المنطق المضمر المستعملة في بعض مجالات الاختبار، إلخ.

لقـــد أدت هذه التطورات إلى إعادة النظر في فكرة "المعرفة" الثقافية أو على الأقل في ثلاثة من مظاهرها الأساسية، وهي:

1 – الفكـــرة القائلة بأن التصورات الثقافية هي في الجوهر متقاسمة، في حين أن المعطـــيات التجريبية تجبر على التأمل في أهمية التحولات الجماعية ولا سيما الاختلافات المبدئـــية: يحضّـــر أفـــراد موجـــودون في أوضاع مختلفة نماذج مختلفة، واختلافها هو بالتحديد سبب في بعض العلاقات المتبادلة الحاسمة (المسارات مثلاً).

2 – المـــبدأ (المسمى أحياناً " فرضية سابير – ورف") القائل بأن مواصفات اللغة تعكـــس بشـــكل مباشـــر الأوالـــيات المعرفية؛ إن أغلبية المعطيات الاختبارية تدفع إلى افـــتراض وجـــود علاقـــات معقـــدة بين التصورات الذهنية وتعبيرها الألسني. ولقد بدت بعـــض تشـــابكات الـــنموذج الألســـني بكـــل وضـــوح وكأنهـــا تتسم بالقسرية. قلة من الأنتروبولوجيـــن يوافقـــون الـــيوم علـــى فكرة أن التصورات التي تساهم في الأواليات الاجتمـــية الثقافـــية هي من النوع الافتراضي فقط. لنذكر مثلاً واحداً: من الواضح أن اســـتعمال الأنمـــاط، أي تمييز الأشياء بالمقارنة مع نموذج مثالي، هو على الأقل معادل بأهميته للتصنيف بالمعايير حسب المثال التقطيعي.

3 – لقـــد وجب الإقلاع عن الفكرة القائلة بأن هناك "نحواً" ينظم الظواهر الثقافية. مـــع تطـــور الـــنماذج المولدة، أصبحت فكرة النحو أشد دقة وقوة، وعُرفت كنظام قواعد قـــادرة علـــى توليد كل الجمل النحوية للغة ما. من البديهي أنه لا يمكن لأي نظام شكلي مـــن هذا النوع أن "يولد" الحقائق التي يلاحظها الاثنوغرافي، ولا حتى مجمل التصورات التي يستعملها فرد في شرح البيئة الاجتماعية.

إن أحـــد المشـــاريع الجوهـــرية للأنتروبولوجيا الإدراكية يقوم على وصف التعلم الثقافـــي.يولـــد الأفراد مجهزين بقدرات إدراكية متشابهة، لكنهم يستخدمونها خلال نموهم لتكويـــن أنظمة أفكار أو ذكريات مختلفة حسب الحوافز المتلقاة، ومختلفة بالتالي باختلاف "الســـياق" الثقافـــي. تـــؤدي هـــذه الملاحظة المبتذلة بالضرورة الى التشديد على أواليات *الاكتســـاب*. تلـــك المســـألة غير معروفة في الأنتروبولوجيا بشكل عام، أو هي متسربلة بعـــبارات فارغـــة مـــثل "اجـــتماعوية"، ولكنها أساسية في الأنتروبولوجيا الإدراكية. في الواقـــع، إن الفكرة الأنتروبولوجية القائلة بأن الثقافة تتناقل من خلال نوع من التسرب أو الامتصـــاص (سيرورة مبهمة دائما) هي غير كافية بالطبع؛ وإن الاكتساب التصوري أو تثبيـــت معـــتقدات اســـتقرائية، حتى في مجال الاختبار اليومي، يُدخل في اللعبة علاقات استكشاف متبادلة بدأ علم النفس الاختباري فقط باستشفاف تعقيداتها.

إن هـــذه المســـألة محورية في نظر الأنتروبولوجيا عموماً، لأن القدرات المعرفية تدخل من خلال عملية التعلم، إكراهات على قابلية التغير الثقافية. فليست الأفكار الممكنة قابلـــة للتصـــور، ولا يمكن أن تكون كلها مثبتة بطريقة فعالة، وليست الوقائع كلها قابلة للـــتذكر بالتســـاوي. يمكننا أن نستنتج من ذلك أن الترتيبات التي تلاحظها الأنتروبولوجيا المقارنـــة هـــي نتـــيجة إكـــراهاتها الإدراكية. يجب أن تستعين الأنتروبولوجيا، من أجل إظهارها، بفرضيات إدراكية تعمل بشكل خاص على: أ- تثبيت المعتقدات، أي الأواليات التي تكتسب بعض الفرضيات من خلالها بروزاً إدراكياً أكثر من غيرها، والتي يمكن أن تثبـــت بالاختـــبار؛ ب- مسيرات الاستنتاج المستعملة في البرهنة الطبيعية؛ ج- أواليات التذكر، لا سيما الذاكرة "العرضية"، لمعالجة التجربة الذاتية.

إن تنفـيذ هـذا البرنامج قد يسمح بإعطاء الأنتروبولوجيا الثقافية شيئا من المسحة السـيكولوجية التـي تفتقر إليها معظم فرضياتها. وبشكل عام، فقد اكتفت التربية بتأجيل فحـص مشـاكلها، أو ابتدعـت علم نفس خيالي مناسب لنماذجها (من هنا فكرة "العقلية البدائـية" مـثلا). لا يـزال البرنامج بعيد التحقيق، خصوصا لأن السيرورات الإدراكية المعنـية هي من بين تلك الأقل شهرة في علم النفس. ولكن العلوم الإدراكية، التي ربطت بيـن أبحـاث في الفلسفة وعلم النفس الاختباري والذكاء الاصطناعي، قد عرفت بالتأكيد تطـورات مدهشـة، لكـن هـذه الأبحاث لا تقدم نتائج تستحق الاهتمام، إلا في وصف الأوالـيات البسيطة التي تلامس الإدراك مثلا، أو الفهم أو إنتاج الكلام، وليس في المجال الـذي يسمى أحيانا "السيرورات المركزية" : كالذاكرة، والانتباه، والاستدلال. إن الظواهر التـي يهتم بها الأنتروبولوجيون مرتبطة بشكل حاسم بإدراك هذه الأواليات، لأنها تشرك اسـتراتيجيات تعلـيم معقـدة، وآلـيات حفـظ وتأويل الاختبار الشخصي، وسيرورات الاستنتاج؛ لكن العلوم الإدراكية لا تملك الكثير لتقوله حتى هذه اللحظة.

فـي الـتقدم داخـل هذه الميادين يتقرر مصير الأنتروبولوجيا الإدراكية، وبالتالي مصير أنتروبولوجيا ثقافية مجهّزة بفرضيات تفسيرية وليس فقط بترتيبات وصفية.

ب. بوايبه

BERLIN B. et KAY P., 1969, *Basic Color terms. Their Universality and Evolution*, Berkeley, University of California Press.- DOUGHERTY J. W.D. (ed.), 1985, *Directions in Cognitive Anthropology*, Urbana/Chicago, University of Illinois Press. – HOLLAND D. et QUINN N. (eds), 1987, *Cultural Models in Language and Thought*, Cambridge, Cambridge University Press.- HUTCHINS E., 1980.*Culture and Inference*, Cambridge, Mass., Harvard University Press. – TYLER S.A., 1969, *Cognitive Anthropology*, New York , Holt, Rinehart et Winston.- WASON P. et JOHNSON- LAIRD P. (eds), 1977, *Thinking. Readings in Cognitive Science*, Cambridge, Cambridge University Press.

أديان التوحيد — Monothéisme

نعنـي "بأديـان التوحيد "نظاما دينيا مبنيا على الإيمان بإله واحد. يمكن أن يندرج تصوّر التوحيد الإلهي في إطار "وطني": نتحدث عن "عبادة إله غريب" للدلالة على أديان توحـيدية تتقـبّل على غرار الديانة اليهودية الأولى، وجود آلهة غريبة شرط ألا تعبد في منطقة الإله الواحد. هكذا لا تتعارض أديان التوحيد بالضرورة مع تعدد الآلهة، بالرغم من وجود اختلاف عميق بين طبيعة التصوّرين.

يقول الإسلام بأن دعوة التوحيد تبدأ مع إبراهيم ثم تمر عبر موسى وعيسى لتصل في النهاية إلى محمد الذي هو خاتم أنبيائها. ويقودنا تاريخ الديانة اليهودية من عبادة " إله موسـى" إلى ديانة توحيدية ليهوه، أعلنها في بابل إشعياء الثاني (كاتب سفر اشعياء، 40-55) وفي سنوات 550- 530 (أسور ماندي، 1998). ودون أن تظهر أية علاقة ضرورية بين التأكيد على الرؤية التوحيدية وتجسد المسيح، تعد الكلمة النبوية اليهودية نموذج إله-

سيصبح نموذج أديان الكتاب الثلاثة- سيتمثل البعد الكوني للدعوة إليه مع بولس في القرن الأول على خطى تعاليم المسيح (باديو، 1997؛ توبر، 1999). لقد اجتهد لامبير (1995) في إظهار أنّ "الأساطير" التي تستند إليها هذه الأديان تشكل معاً "نصاً" واحداً قد يثبت تحليل من نوع تحاليل دوميزيل وحدة وحيه العميقة. في المناسبة ذاتها أشير إلى تقارب ولو إشكالي، بين أديان توحيدية ساميّة قد ولدت قديماً جداً من الفكر الديني السومري- البابلي وذلك الدين التوحيدي ذي المنشأ الهندو- إيراني الذي هو المجوسية التي أصلحها زرادشت (النصف الثاني لبداية القرن السادس ومطلع الخامس) والذي تبرز معه صورة أهورا مازدا من تعدد للآلهة شديد الاصطباغ بالثنوية.

تدمج أديان التوحيد معتقدات وممارسات تنافي مبدأها على الأقل من وجهة نظر شكلية. وهكذا فإنها لا ترى غضاضة في التوافق مع ثنوية تتجاوز بعدها اللاهوتي لتبرر وجود صورة في العالم تشخص الميل الحر إلى الشر. بحسب اللاهوت المسيحي، يتماهى التوحيد الإلهي مع هيئة ثالوثية لأقانيم لا يمكن أن يقتصر أحدها على الآخر. زيادة على ذلك، ينطوي هذا المضمون الأخير على إفساح المجال أمام جملة من التجليات التي تتواكب مع أجواء شعائرية خاصة: وساطة المسيح، شفاعة العذراء، تدخّل الملائكة والقديسين وسائر الطوباويين.

في الوقت الذي أوشكت فيه دراسة أديان التوحيد أن تصبح حكراً على "المستشرقين" وحدهم، لم تغفل الأنتروبولوجيا عن المساهمة في سجالات عفا اليوم عليها الزمن حول معرفة أيٍّ مِن أديان التوحيد أو تعدد الآلهة يُنْسَب إلى نمط المعتقد الأقدم. لم يَعُدْ مِنَ المتوقع اليوم وجوب الاختيار بين تعدد للآلهة ناشئ عما يعتبر تهافتاً لأديان التوحيد (لانغ، 1898) وأديان توحيدية متصورة كنتيجة لبطلان تعدد الأديان (تايلور، 1871). من الجدير ذكره أنّ الأنتروبولوجيين غالباً ما كانوا يتواجهون في ميادينهم التقليدية مع أنظمة دينية تبتعد كثيراً أو قليلاً عن النسخة الأشد ابتذالاً من دين يؤمن بتعدد الآلهة كان من المفترض به أن يعتبر الموضوع المتميز لدراستهم. هذا ما دفع البعض إلى تصوّر علاقة مثولية بين الإنسان والطبيعة، وإلى تبرير متسام لديمومة نظام الكون، وتراتبية لآلهة تتميز بواسطتها صورة سائدة، إلخ. في أفريقيا السوداء، لا يندر أن نصادف أنظمة يتواجد فيها ذلك، من خلال صور تؤلف كل اثنتين منها زوجا: قوة سماوية ذكرية ("*الإله- السماء*" لزويرنيمان، 1961) قد تكون مستوحاة من مهابة الشمس، وقوة أرضية أنثوية. في هذا السياق، ليست الصورة السماوية، المؤكد تساميها بوضوح، موضوع أي تدخل طقوسي، بينما يُنْسَب إلى الصورة المقابلة الكهنوت والمذبح والقرابين: يبدو مما يجري هنا بأننا نوشك أن نكون أمام ديانة مزدوجة يكون القرين فيها قريباً من "إله الشعوب الغريبة".

م.ايزار

ASURMENDI J.G., 1998, " Les prophètes bibliques face à Babylone", *in* A. Lemaire (éd.), *Le monde de la bible*, Paris, Gallimard.- BADIOU A., 1997, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme,* Paris, PUF.- BOTTERO J., 1992, Naissance de Dieu. La Bible et l'historien, Paris, Gallimard.- GODEFROY- DEMOMBYMES M., 1957, *Mahomet*, Paris, Albin Michel.- LAMBERT J., 1995, *Le Dieu distribué. Une anthropologie comparée des monothéismes,* Paris, Editions du Cerf. – LODS A., 1949, *Israël des origines au milieu du VII siècle*, Paris, Albin Michel; 1950, *Des*

prophètes à Jésus, Paris , Albin Michel, 2 vol.- ORTIGUES E., 19990, *Le monothéisme. La Bible et les philosophes*, Paris, Hatier.- TAUBER J., 1999, *La théologie politique de Paul. Schmitt, Benjamin, Nietzsche et Freud*, Paris, Le Seuil. – ZWERNEMANN J., 1961, " La notion de dieu-ciel chez quelques tribus voltaïques", *Bulletin de l'IFAN*, série B, XXIII (1-2): 243- 272.

الأديان (تاريخ) والأنتروبولوجيا

Religions (Histoire de) et Anthropologie

تقوم بين تاريخ الأديان والأنتروبولوجيا أكثر من علاقة مواكبة. فهاتان المعرفتان تتشابكان مع بعضهما، لكون كل واحدة منهما تشكل وجهة نظر حول كمالية الأخرى. ولا يعني ذلك بالمطلق أن هذين المجالين المتقاربين متطابقان. بل يبدو أن نقاط الالتقاء بينهما هي بالتحديد نقاط تقاطع. فالسؤال الذي يُطرح هو التالي: كيف اتخذ تاريخ الديانات الشكل الذي هو عليه اليوم لكي يتوصل إلى التوافق مع إشكالية الأنتروبولوجيا؟

تعتبر الهندوسية بكل ما فيها من معتقدات ومذاهب وممارسات شعائرية ديانة بكل تأكيد، ويمكن الاجتهاد بغية الوصول إلى معرفة تاريخها. إلا أن الفكرة التي تطرح نفسها هي أن المجموعة هذه قد تشكلت من أنظمة رمزية لها مكانتها وتجد معناها في جملة الأنظمة الرمزية التي يتشكل بها الشعب الهندي على صورة مجتمع. إن اعتماد وجهة نظر أنتروبولوجية يعني إذن طرح موضوع الدين كـ "إسقاط اجتماعي" (هكذا وصف فيرنان [1987] منهج موس).

لا يعني هذا الأمر بالطبع أننا ننظر إلى الدين فقط من خلال تحديداته الاجتماعية أو أننا نعتبره مجرد " إسقاط اجتماعي"– وهذا مأخذ م.إيزار وب.سميث (1979) على المنهج الوظيفي. إن هذه الأشياء التي تتمثل في الديانة والمجتمع تتطلب من أولئك الذين يقومون بدراستها تصرفات مماثلة، ففي الحالتين لا يمكن الحديث إلا عن "الآخر". ولا يمكن أو يجب أن يتحول الانسجام والتعاطف والإعجاب بهذا "الآخر" إلى نوع من التطابق العفوي مع نظرة الشعب المحلي أو المؤمنين. يقترح الدين، كما المجتمع، معطيات وقائعية وخطابا خاصا عن هذه المعطيات. فمؤرخ الديانات، كما هي الحال بالنسبة لعالم الأنتروبولوجيا، يعمل على هذه المعطيات وهذا الخطاب من أجل التوصل إلى تفسير. وحسب إيزار وسميث نجد، ومن دون شك، أن التفسير لا يتمتع بالطموح ذاته أو الأهمية ذاتها بالنسبة لمؤرخ الديانات أو عالم الأنتروبولوجيا. فالتفسير هو تاريخي وتأويلي بالنسبة للمؤرخ، بينما يندرج بالنسبة لعالم الأنتروبولوجيا في مخطط منطقي يؤدي إلى " بنى" تكون " لاواعية في غالبيتها". ويمكن لهذا الفرق أن يختفي ما دامت الأنظمة التي تشكل الدين– والمرتبطة ضمنا أو علانية بباقي الأنظمة الرمزية– تعتبر هي ذاتها كنوع من إثبات " الوظيفة الرمزية". هذا هو بالتحديد هدف الذين لا يكتفون بمعرفة إذا ما كانت الديانات مقتصرة على جدول من المسائل الاسمية (كما يفعل ذلك م. إلياد). ومن جهة أخرى، فإن وجهة النظر الأنتروبولوجية قد اكتسبت شرعية في دراسة ثقافة الشعوب التي لا تعرف الكتابة عن طريق المشاهدة المباشرة. والأمر نفسه ينطبق على "الحضارات" (كالهندية أو الصينية أو اليابانية التي تعتمد التواريخ الألفية)

عـندما نـريد أن نفهم أنظمتها الرمزية. ولكن المشكلة الخاصة هنا هي التالية: هل تأخذ الهندوسـية، مثلاً، بعين الاعتبار جملة المعطيات التي تصف الهند التقليدية كحضارة قابلة للتفسـير في الأنتروبولوجيا على وجه التحديد؟ وكذلك، ما هي الظروف المناسبة لترتيب بقـية الأنظمـة الرمزية حول الديانة التي تعتبر الأجدر بالتفسير؟ أما فيما يخص الديانة الهندية تحديداً، فيتبادر إلى الذهن جواب مباشر، إذ لا يقتصر الأمر هنا على مجرد ديانة "بالمعـنى الدقيق"، بل يمتد إلى مجموع " القيم" المرتبطة بالنشاطات الاجتماعية والفردية المـنظمة. أيـن هـي إذاً الحدود بين المعنى الدقيق والمعنى الأشمل؟ من بين كل أشكال الرمـزية التـي يجب فصلها عن اللغة (سبيربر، 1974)، كيف يمكن تحديد تلك المرتبطة بالشأن الديني؟

عـن هذا السؤال قدّم إيزار وسميث جواباً مجزوءاً وغير مترابط، فهما يقولان أنّ الديانـات هـي " مجمّعات متغيرة التركيب" حيث يمكن لكل عنصر أساسي- كالأساطير والشـعائر والقوانيـن الأخلاقية- أن يحظى بالاستقلالية ويخرج من الإطار الديني. وإذا كـان صـحيحاً وجوب الاحتراس من الانبهار بـ"مجمل الشأن الديني"، يجب إذاً التساؤل عـن هذا الرابط الذي يجعل من الالتحام "الطارئ" بين تلك العناصر ديناً. فما هو جوهر الدين بالإجمال؟

علـى خـلاف الأنتروبولوجيا التي تحافظ، على الرغم من طابعها "المتفجّر" على المشـروع الـذي تعـرّفه بوضوح ("إدراك وحدة الإنسان الاجتماعي في تعدد أعماله"، سـينزينغر، 1986)، فإن تاريخ الأديان لا ينطلق من تمييز تمهيدي لمادته، إذ أن تعريف الأديان لا يمثل بالنسبة له نقطة الانطلاق، بل مشكلة "نهائية" (ساباتوتشي، 1977).

إن التقلـيد الذي يستند إليه تاريخ الأديان ويتشكل بمحاذاته، يتمثل في إثبات عقائد المسـيحية. فهـو يظهر بدءاً من اللحظة التي يتم فيها عدم الاعتراف بوجود دين صحيح مـن جهة، ومن التهيؤات أو الرسومات أو الأشكال البائدة أو البدائل عن الديانة من جهة أخرى، مع أنه يوجد العديد من الديانات التي تتمتع بالرتبة نفسها بنظر المؤرخين، وتقوم علـى نصوص تساعد على تتبّع التاريخ، وعلى مؤسسات متخصصة وإجراءات انتساب ترسم ملامحها بوضوح.

ولكـن هـناك خطـوة حاسمة يتم إنجازها عندما يتوجب أن تؤخذ بعين الاعتبار المجـتمعات التـي تعرفـنا بها الاثنوغرافيا. ففي الواقع، هناك ديانات غابت عنا أبعادها التعاقبـية، ومجـتمعات "ينتشر الدين في مجمل نسيجها الاجتماعي" (فيرنان، 1987) مع أنهـا ليسـت "بدائية" بالضرورة. لا يسمح التاريخ الديني للبشرية بالطبع، بترتيب أشكال الديانـة ونمـاذج "تجمـيع العناصـر" الدينية على خط قد تنتج عنه رؤية تطورية. فمن الاعتباطـي، كمـا أشـار أوجيه (1982) أن يتم التسليم بأنّ "المجهول وُجد قبل المعلوم، والقوة قبل السلطة، والسحر قبل الدين".

تحـول هذه النظرة "تاريخ الأديان" إلى مجموعة من "العلوم الدينية" التي لا يكون لبعضـها من دور سوى تطبيق المنهجية التاريخية واللغوية الفقهية على وثائق يتم الإقرار المسـبق بأنهـا " دينـية"، بيـنما ينبثق البعض الآخر، ومن بينها منهجيات التحقيق، عن أنتروبولوجـيا مشـبعة بمؤثـرات علـم الـنفس ونظرية المعرفة والألسنية. لقد تركت الأنتروبولوجـيا بصمة مزدوجة على دراسة الأديان: أولاً لكونها قد فرضت عليها هدف

التوصـــل إلى تحديد معايير الشأن الديني، وثانيا بإغراقها في معطيات لا يمكن أن تؤدي، بســبب كميــتها وتــنوعها، إلـــى إتمام هذه المهمة. إن عدم قيام الأنتروبولوجيا بتعريف دراســة الأديـــان، قد منحها هبة مضادة: فإذا كانت ميادين الإثنولوجيا تختفي شيئا فشيئا مــن العالم الحديث، فإن ميادين الشأن الديني، أي المسائل الدينية، لا تنفك تغير سيرتها، وتلقى بالتالي على عاتق عالم الأنتروبولوجيا مهمة البحث عن أبعادها.

ش.مالامود

KARDINER A. et PREBLE E., 1961, *They Studied Man*, Cleveland, Cleveland University Press (trad. fr. *Introduction à l'ethnologie*, Paris, Gallimard, 1966).- LOWIE R., 1937, *The history of ethnological theory*, New York , Holt, Rinehart et Winston (trad. fr. *Histoire de l'ethnologie classique des origines à la Deuxième Guerre mondiale,* Paris, Payot, 1971).- MERCIER P., 1966, *Histoire de l'anthropologie*, Paris, PUF.- TYLOR E.B., 1871, *Primitive culture: Researches into the development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*, Londres, J. Murray (trad. fr. *La civilisation primitive*, Paris, Reinwald, 1876- 1878, 2 vol.).

إسبانيا. الأبحاث عن إسبانيا

Espagne. Les recherches sur l'Espagne

يمكن للأنتروبولوجيا الإسبانية الخاصة بالعقدين الأخيرين أن تتميز بدعم مؤسساتي وبــتطور تيار بحوث مكرّسة لدراسة المناطق غير الإسبانية (في أوروبا، وأيضا في كل القـــارات الأخـــرى) مثل الأبحاث التي قام بها خوليو كارو باروخا عن البدو في المنطقة الإسبانية من الصحراء الكبرى. ترافق هذا التوسع للأبحاث بافتتاح أقسام جامعية ذات فكر أنتروبولوجـــي بريطانـــي وأميركـــي وفرنسي.وظهر في نفس الوقت اهتمام بتنمية تقليد أنتروبولوجـــي إسباني بالتحديد. في هذا المجال، ساعدت أعمال كارميلو ليزون تولوسانا عن المبشرين الأراغونيين في الصين على رسم الطريق إلى ذلك. كما ابتدأت ترد أسماء مــراجع مـــن عصور مختلفة، مثل *"وقائع الهند"* من القرن السادس عشر، أو اسم بلتازار غراسيان موراليس (1601-1658) مؤلف *"فن النقد"* و *"قضايا الإبداع وفنونه"* أو كتاب من جيل 1898 (ميغـــال دي أونامونو، بيو باروخـــا، آزورين، رامون ماريا دال فالي إنكلان (1866-1936)) أمثال يواكيم كوستا المعروف بدراساته عن شيوخ القبائل والقانون العرفي في الأراغون العليا، وخوسيه أورتيغا غاسيه مؤلف *" إسبانيا اللافقرية "*. نتج عن كل ذلك تـــلاق مـــع تقاليد وتراث يدّعي الانتماء إليها، ليس العاملون في ميدان الفولكلور فقط، بل العديـــد مـــن رجال القانون والأطباء، من مؤلفي دراسات أصبحت تطمح لتجديد أهميتها. أحـــيانا، تتم قراءة هذا الماضي للإثنولوجيا الإسبانية على ضوء نظرة متأثرة بالاهتمامات الإقليمية والمرتبطة بالهوية الشخصية.

في نطاق هذه العودة النقدية للماضي وتوسّع المحيط الخارجي للنظام، وبعد أن تمّ التذكـــير بالمكانة المعطاة للأعمال التاريخية والمعرفية،وكذلك للأنتروبولوجيا التاريخية، فـــإن الأبحـــاث الميدانية الإثنولوجية عن إسبانيا المعاصرة ما زالت تستحوذ على غالبية

أعمـــال الباحثيـــن الإسبان. يمكن أن تحدّد هنا عدة عناوين لمواضيع البحث الكبرى. إن إشـــكالية الهويـــة هـــي واحدة من الإشكاليات التي واجهت الأنتروبولوجيا الإسبانية على الدوام، وذلك عبر تحليل الظاهرة القومية. كما دُرسَت العلاقة بين اللغة والثقافة خاصة، بالاســـتناد إلـــى القومـــية الباسكيّة أو الكتالونية أو الغاليسية، وأيضاً الإسبانية. وتستحوذ الهجرات، التي هي في الأصل خروج من دائرة الجماعة، على الاهتمام الكبير، وخاصة فـــي الدراسات التي تطال الأشكال الأكثر تمثيلاً للعصرنة والتي تنطلق من تساؤلات عن المواطنـــية وتعـــدد الثقافات مطبوعة على العموم بتأثير الفلسفة السياسية الأنكلوسكسونية المعاصـــرة. ونذكـــر أيضاً المكانة المعطاة للأنتروبولوجيا الاقتصادية، ودراسة الأشكال التقليدية للعائلة وتحولاتها، والأبحاث عن التغذية والصحة، وعن مضمون التجربة الدينية الكاثوليكـــية وعـــن القيم والقواعد المعتمدة وكيفية ظهورها في الممارسات اليومية. يجب أخـــيراً ذكـــر الاهـــتمام المـــتزايد بالأبحاث الجارية اليوم عن مصطلح النوعية وظهور أنتروبولوجـــيا مدينـــية ابتدأت تقيم ميدانها الخاص إلى جانب أنتروبولوجيا العوالم الريفية التي ساهمت بنشر الأبحاث الجارية عن الأراضي الإسبانية في العالم.

إ.تيراداس سابوريت، وإفوركيريس إ.جيني

APAOI- AZA J.M., 1993, *Lengua,etnicidad y nacionalismo*, Barcelone, Anthropos.- BESTARD J., 1998, *Parentesco y modernidad*, Barcelone, Paidos.- CATEDRA M., 1997, *Un santo para una ciudad*, Barcelone, Ariel.- CHRISTIAN Jr W.A., 1998, *Las visiones de Ezkioga. La Segunda Republica y el Reino de Cristo*, Barcelone, Ariel. –COMELLES J.M., 1988, *La razon y la sinrazon*, Barcelone, PPU. –CONTRERAS J., MARTINEZ VEIGA U., MORENO I. et PRAT J. (ed.), 1990, *Antropologia de los pueblos de Espana*, Madrid, Taurus.- CUCO J. et PUJADAS J. (ed.), 1990, *Identidades colectivas: etnicidad y sociabilidad en la peninsula iberica*, Valence, Generalitat Valenciana.- ESTRADA F., 1998, *Les cases pageses al Pla d'Urgell*, Lleida, Pagès.- FRIGOLE J., 1997, *Un hombre*, Barcelone, Muchnik. – GARCIA GARCIA A., VELASCO MAILLO H.M. *et al.*, 1991, *Rituales y proceso social. Estudio comparativo de cinco zonas espanolas*, Madrid, ministerio de Cultura.- GARCIA MUNOZ A., 1995, *Los que nos pueden vivir de la suyo. Trabajo y cultura en el campo de Calatrava*, Madrid, ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentacion.- LISON TOLOSANA C., 1983, *Antropologia social y hermeneutica*, Madrid , Fondo de cultura economica.- NAROTZKY S., 1988, *Trabajar en familia*, Valence, Ediciones Alfonso et Magnanim. – SAN ROMAN T., 1998, *La diferencia inquietant*, Barcelone, Altafulla.- VALDES R., 1998, *El pensamiento antropologico de Lewis H. Morgan*, Bellatera, Servicio de publicaciones.- VALLE T. del, 1988, Korrika. *Rituales de la lengua en el espacio*, Barcelone, Anthropos.

Espagne, l'anthropologie espagnole

إسبانيا، الأنتروبولوجيا الإسبانية

شـــهدت إســـبانيا في النصف الثاني للقرن التاسع عشر بروز منهج أنتروبولوجي بمعـــنى الكلمـــة وآخـــر فولكلـــوري نشأ سوياً بطريقة مستقلة عن بعضهما البعض حتى

الحـــرب الأهلـــية عـــام 1936- 1939. نشأ الأول في الأماكن الليبرالية والجمهورية من مدريـــد والأندلـــس وجـــزر الكـــناري، كان مبتدعوه علماء طبيعة وأطباء ينتسبون إلى الداروينـــية والتـــيارات النشـــوئية للأنتروبولوجيات البريطانية والفرنسية. وظهر الثاني داخـــل التـــيارات القطرية والوطنية، وقد عكف على دراسة الخصوصيات مستوحيا من الفكـــر الألمانـــي كمـــا تشكل مع هردر ومن أكملوا نهجه. لقد انتشر هذا المنهج المحافظ الـــذي يبنـــي تعـــدد الحاضر على التراث والتأصّل، من خلال رجالات أدب وسياسيين قطرييـــن، كذلـــك من خلال كهنة، بشكل خاص في كاتالونيا وغاليسيا وبلاد الباسك. ولقد حـــاول أ.ماكـــادو إي الفاريـــز(1846- 1893) في إشبيليا وخ.كوستا (1846-1911) في مدريد التوفيق بين هذين المنهجين.

لقـــد أجـــبر انتصار فرنكو العسكري أبرز ممثلي الأنتروبولوجيا والفولكلور على النفـــي أو عرضـــهم للقمع، هؤلاء بسبب أفكارهم النشوئية ومعاداتهم للاعتباطية، وأولئك لأنهـــم متهمون بتشجيع الانشقاقات القطرية. في الصحراء الفكرية لما بعد الحرب الأهلية انعـــدم الاهتمام بالعلوم الاجتماعية؛ إلا أننا نذكر إعادة افتتاح المتحف الوطني للإثنولوجيا فـــي مدريـــد (1940)، وتأســـيس مـــتحف صناعات الفنون الشعبية للشعب الإسباني في برشلونة (1942)، وإصدار *مجلة اللهجات والتقاليد الشعبية* (مدريد 1944) و*مجلة تاغورو* (ســـانتا كـــروز دو تينـــيريف 1944). جوهـــرياً، تعتبر الإثنولوجيا كعلم مساعد لما قبل التاريخ.

تغـــيّر هـــذا الوضـــع فـــي الخمســـينات. اهتم عدد من الأنتروبولوجيين الأجانب بإســـبانيا، بدءاً من الأميركي ج.ج. فوستر (" تقرير عن الاستكشاف الإثنولوجي لإسبانيا" 1951) والبريطانـــي ج.بيـــت- ريفـــرز الذي نشر عام 1954 *شعب السييرا؛* إن أعمال هـــؤلاء الـــرواد قـــد شقت الطريق لأبحاث ميدانية لأنتروبولوجيين أنكلوسكسونيين شبان كـــانوا يفضلون الدراسات الاحادية عن الجماعات الريفية. في الوقت نفسه، سمحت فسحة خجولـــة من الانفتاح بعودة عدد من الباحثين من المنفى، مثل خ.م.دوباراندريان، مؤسس الإثنولوجـــيا الباســـكية مع ت. دي أرانزادي (1860-1954) وك. إستيفا، الذي تدرّب في المكسيك على الأنتروبولوجيا الثقافية.

عـــام 1965، أنشـــأ اســـتيفا فـــي مدريد مدرسة الدراسات الأنتروبولوجية كمركز لانتشـــار تصورات الأنتروبولوجيا الثقافية الأميركية ومناهجها حيث تدرب عدد قليل من الأنتروبولوجييـــن المحترفيـــن الذين درّسوا فيما بعد في مدريد وإشبيليا وبرشلونة. ابتداءً مـــن 1968، درّس استيفا في برشلونة حيث نال عام 1970 لقب أول أستاذ للأنتروبولوجيا الثقافـــية الإســـبانية؛ أســـس عـــام 1971 مجلة *إثنيكا*. في الوقت نفسه، أسس ك. ليزون تولوزانـــا الـــذي تدرّب على الأنتروبولوجيا الاجتماعية البريطانية، ور. فالديز دي تورو الـــذي درس فـــي ألمانـــيا، تعليم الأنتروبولوجيا على التوالي في جامعة كومبلوتانس في مدريـــد وفـــي جامعة أوفيدو، بينما أحدث خ. ألسينا في إشبيليا، ثم في مدريد تجديداً في البحث الأميركي التوجه.

عـــام 1973، فـــي إشـــبيليا، ضم "الاجتماع" الأول للأنتروبولوجيين الإسبان كافة أخصـــائي الأنتروبولوجـــيا الاجتماعية والثقافية تقريبا، باستثناء خ.كارو باروخا؛ حضر أيضـــا ممـــثلو الأنتروبولوجيا البيولوجية المتوافقون مع تصوّر الأنتروبولوجيا السائد في

ذلــك الزمــن، كذلك عدد من، المؤرخين الإثنيين وعلماء الآثار الأميركيي النزعة. كان المؤتمــر الأول للأنتروبولوجييــن الإســبان (برشــلونة 1977) الإعــلان الأخــير لهذه الأنتروبولوجــيا الموحــدة: لــم تضــمّ المؤتمــرات التالــية فيما بعد إلا أنتروبولوجيين اجتماعييــن وثقافيين. خلال السنوات 1965- 1977، تمحورت دراسات الباحثين الإسبان بشكل أساسي حول ثلاثة مواضيع: العالم الريفي، الذي تمّت دراسته انطلاقاً من الأبحاث الإحاديــة عن الجماعات، والذي انطلقت بخصوصه تحليلات التغيير الاجتماعي: الشعوب أو الطــبقات الاجتماعــية "الهامشــية"، علــى مثال الغجر أو رعاة الصيف؛ المجتمعات القــروية الأميركــية اللاتينــية، التــي كُتبت عنها أبحاث ميدانية غزيرة. تعتمد الأعمال المذكــورة بشــكل عــام إمّا وجهة النظر الثقافوية الأميركية، وإمّا وجهة نظر الوظيفية البنــيوية ذات الــتراث الإنكلــيزي، لكــون المسيرة الإجمالية بقيت محكومة باثنوغرافيا تجريبية غريبة عن التاريخ.

ابــتداءً من أواخر السبعينات، أعطى ازدياد كراسي تعليم الأنتروبولوجيا وأقسامها (برشــلونة، تــاراغون، ليريدا، مدريد، إشبيليا، تينيريف، سان جاك دوكومبوستيل، سان سيباســتيان، فالنسيا، سلمنكا، مورسيا) انتشاراً جديداً لهذا العلم وأتاح له اكتساب استقلالية تامــة عــن العلــوم الاجتماعية الأخرى. بموازاة المأسسة الجامعية انتشر تجمع الباحثين داخــل هيــئات مختصــة أو جمعــيات ولــدت بمــبادرة مــن ممثلي الجيل الجديد من أنتروبولوجييــن مدرّبين في إسبانيا ؛ نذكر منها : معهد كاتالونيا للإنتروبولوجيا (1978)، جمعــية مدريد للأنتروبولوجيا (1979)، معهد أراغون للأنتروبولوجيا الذي عقب تأسيسه فــي الثمانيــنات، إنشاء مؤسسات مشابهة في الكناري، وإستريمادورا والأندلس، الخ. لقد واكــب هــذه الحركة إنشاء مجلات عديدة: *أوراق معهد كاتالونيا للإنتروبولوجيا* (1980) *دفاتر* (1982)، *وثائق كاتالونيا الإثنوغرافية* (1982) *المجلة الأنتروبولوجية* (1982) *مجلة المواضــيع الأنتروبولوجــية للأراغــون* (1983)، وفــي عهــد أقــرب، إعــادة إصدار *أنتروبولوجــيا* (1987) وتأســيس *نشــرة تاريخ الأنتروبولوجيا* (1988) *وايبريس، سلسلة الأنتروبولوجيا* (1989).

فــي نهايــة الســبعينات أخذت أشكال البحث التي كانت قد سادت خلال السنوات العشــر الســابقة تــتعرض لإعــادة الــنظر فيها. فقد اتهمت باعتماد وجهة نظر "بدائية" وبتفضــيلها دراسة الوحدات الاجتماعية الهامشية، المعزولة عن سياق المجتمع العام. في نفــس الوقــت الذي لم تعد فيه إسبانيا دولة مركزية لكي تصبح "دولة الحكم الذاتي" أدت أزمــة الــنمط الأنتروبولوجي هذه إلى تحديد ميادين بحث جديدة، تظهر من بينها بصورة خاصــة دراسة وقائع الهوية والأنتروبولوجيا المدينية. لقد أثارت مسألة الهوية أعمالا عن تــاريخ التقالــيد الفولكلوريــة، وعــن الثقافة أو الثقافات الشعبية، وعن الأعياد كظواهر طقوســية "مولّــدة" لإدراك جماعي للهوية، وأخيراً عن الأشكال التي تتسربل بها الإتنية و"الوطنــية" في إسبانيا المتعددة القوميات اليوم. لقد كرّست الأنتروبولوجيا المدينية نفسها بشــكل خــاص لدراســة الأقلــيات الإثنية والظواهر المرتبطة بالهجرة الريفية وبتشكيل مجــتمعات مدينــية هامشية، وكذلك الأشكال المختلفة للتهميش الخاص بالسياقات المدينية الصــناعية (الشــيخوخة، الشــبيبة، الإدمان، إلخ.). والواقع أن الأنتروبولوجيين الإسبان

يقومـــون بـــتحديد أهدافهم واستراتيجيات بحثهم بشكل أساسي انطلاقا من رغبتهم في فهم مجتمعهم الخاص.

خ. براتيكاروس

COMAS D'ARGEMIR D., 1984, "Alguns elements sobre teoria i praxi antropologica a Espanya", *in* Escandell et Terradas (eds), Historia I antropologia a la *memoria d'Angel Palerm*, Publications de l'Abbaye de Montserrat.-COMAS D'ARGEMIR D. et PUJADAS J.J.,1989, "Antropologia en crisis y sociedad tradictional", *Actas do II Coloquio de Antropoloxia*,Saint-Jacques de Compostelle, Xunta de Galicia.- COMELLES J.M., 1984, "Antropologia sin colonialismo. La profesion de antropologo y el desarrollo del estado en la Espana contemporanea", *III Congreso de Antropologia*, Saint-Sébastien.- CONTRERAS J., 1984, "La teoria de la "modernizacion" y su concepto de cultura campesina: reflexiones criticas", *in* SEVILLA GUZMAN (ed.), *Sobre agricultores y campesinos. Estudios de Sociologia Rural de Espana*, Madrid, Servicio de Publicaciones Agrarias.- ESTEVA C., 1982, "Autobiografia intelectual de Claudio Esteva Fabregat", *Anthropos, Boletin de Informacion y Documentacion*, 10.- FRIGOLE J., 1980, "El problema de la delimitacio de l'objecte d'investigacio i analisi en Anthropologia. Critica d'alguns models emprats per a l'estudi de la Peninsula Ibèrica", *Quaderns de l'ICA*, 2: 163- 182.- JIMENEZ NUNEZ A. (ed.), 1975, "Primera reunion de Antropologos Espanoles", *Actas, communicaciones, documentacion*, Séville, Universidad de Servilla. – KENNY M., 1971, "El rol de la antropologia social dentro de las Ciencias Sociales en Espana", *Ethnica*, 1: 91- 105.- LISON TOLOSANA C., 1968, "Una gran encuesta de 1901-1902. (Notas para la historia de la Antropologia Social en Espana)" , *Revista Espanola de la Opinion Publica*, 12: 83-151. – LUQUE E. 1981. "perspectivas antropologicas sobre Andalucia", *Papers*, 16: 12-49.- MORENO I., 1984, "La doble colonizatio de l'Antropologia andalusa i les perspectives de futur", *Quaderns de l'ICA*, 5: 69-84. – PINO F. del, 1978, "Antropologos en el exilio", in ABELLAN, J.L. (ed.), El exilio *espanol de 1939*, Madrid, Taurus.- PRAT J., 1987, "El discurso antropologico y el discurso folklorico en el Estado espanol: Un ensayo de caracterizacion", *IV Congreso de Antropologia*, Alicante.- PRAT J. *et al.* 1985- 1986, "Trenta anys de literatura antropologica sobre Espanya", *Arxiu d'Etnografia de Catalunya*, n. 4-5.- PUIG-SAMPER M.A. et GALERA A., 1983), *La antropologia espanola del siglo XIX*, Madrid, Instituto Arnau de Vilanova, CSIC.- PUJADAS J.J., 1988, " Presente y futuro de la antropologia urbana en Espana", II *Jornadas de Antropologia de Madrid*, Madrid.- SAN ROMAN T., 1984, " Sobre l'objecte i et mètode de l'antropologia", *Quaderns de l'ICA*, 5: 122- 133.- SERRAN G. , 1980, "La fabula de Alcala y la realidad historica de Grazalema. Replanteamientos del primer estudio de antropologia social en Espana", *Revista Espanola de Investigaciones Sociologicas*, 9: 81-115.

Despotisme oriental — استبداد شرقي

الاســـتبداد الشـــرقي هـــو نظام سياسي خاصّ بالمجتمعات الآسيوية ومبني على الســـلطة المطلقـــة للملك. عرف هذا المفهوم تكريسه الحقيقي مع مؤلف مونتسكيو روح

الشرقي بعد أن تصوره عدد من رحالة القرون السادس عشر والسابع عشر والثامن عشر وفقهائه. جعل ماركس من نمط الإنتاج الآسيوي نموذجاً لتشكيل الاجتماعي. واستأنف السجال الأنثروبولوجي حول هذا المفهوم مع نشر مؤلف ك. ويتفوغل *الاستبداد الشرقي* عام 1957.

سبق أن قارن مكيافيلي وبودان وبيكون وهوبز السلطات الأوروبية مع سلطات الشرق. لكن مونتسكيو هو أول من عرّف مفهوم الاستبداد: فالمجتمع الاستبدادي هو مجتمع لا تسيره أية قوانين سياسية أو اقتصادية، ولا حتى قواعد للتنظيم الاجتماعي.

نمت فكرة الاستبداد الشرقي في القرن التاسع عشر بفضل أعمال جيمس وجون ستيوارت ميل وأعمال ريتشارد جونز عن جزر الهند البريطانية، لا سيما وقد ركز هؤلاء المؤلفون على امتلاك الحكم للأرض مسلطين الضوء على طابع الركود في المجتمعات الآسيوية.

شرح ماركس خلال ما يقارب ثلاثين عاماً فكرة نمط الإنتاج الآسيوي معرفاً إياه كتشكيلة اجتماعية خاصة تتصف أولاً بالملكية القروية للأرض وبإنجاز أعمال هامة على صعيد الدولة. بيّن في *الحوليات* (1857- 1858) أنّ سلطة الطاغية هي مبنية على استمرارية 'الجماعة الشرقية' من خلال مفهوم اكتفائها الذاتي.

هذا ما قد رأى فيه 'الحقبة الأولى للتطور' في تاريخ البشرية. كوّن ماركس بعد نضوجه نظرة ديناميكية وتاريخية أكثر لنمط الإنتاج الآسيوي آخذاً بعين الاعتبار علاقات الجماعات المكتفية ذاتياً في ما بينها ومع الدولة، وكذلك تأثير الرأسمالية على الدول الشرقية.

خلال السنوات الخمسين التي أعقبت وفاة ماركس، أصبح هذا المفهوم تدريجياً نوعاً من الشذوذ النظري وموضوعاً سياسياً مربكاً. إلى أن طرحه ستالين في *المادية الجدلية والمادية التاريخية* (1938). في النظرية الشائعة عن المراحل الخمس المتعاقبة لتاريخ البشرية، الشيوعية البدائية، العبودية، الإقطاعية، الرأسمالية والاشتراكية-، يشكل نمط الإنتاج الآسيوي مظهراً آسيوياً للعبودية أو الإقطاعية.

إننا ندين إلى ويتفوغل (1957) باستئناف السجال مقترحاً 'الفرضية المائية' التي تعزو إلى الري دوراً كبيراً في منشأ الأنظمة السياسية الدولية والحضارات. كان لهذه الفرضية تأثير كبير على علم الآثار الإثني الأميركي (ج. ستيوارت، ر. ماك أدامز، أ. بالرم، ب. كارسكو). لكن الأبحاث المقارنة التي أنتجتها أظهرت أنّ الريّ على نطاق واسع ليس بالضرورة سابقاً أو معاصراً لتشكيل الدولة المركزية. إلا أنّ ملاحظة ويتفوغل عن تشكيل المجتمعات الآسيوية في طبقات كانت أكثر ملاءمة: إنّ مراقبة وسائل الإنتاج (أرض ومياه) وليس تملكها، هي التي تجعل من البيروقراطية الحاكمة طبقة. أوضح ويتفوغل أن الدولة تؤلف طبقة في بعض المجتمعات الشرقية الشمولية منوّهاً بكون ماركس قد فضّل التخلي عن مفهوم نمط الإنتاج الآسيوي نظراً إلى المقارنات المزعجة التي قد تُجرى مع دكتاتورية البروليتاريا وذلك بعد اكتشافه أن تشكيل هذا المفهوم ينطوي على إنتاج بيروقراطية جديدة.

شـــغلت تلـــك المناقشـــات الأوســـاط الماركسية في نهاية الخمسينات، عقب عودة الاهـــتمام بتحلـــيل المجـــتمعات غـــير الأوروبية. فقد ساهمت في إعادة النظر بالمفاهيم الرئيســـية للمادية التاريخية التي كانت قيد البحث آنذاك. كذلك أنتج ذلك السجال دراسات جديـــدة عـــن الصين وبلاد ما بين النهرين وجنوب شرق آسيا وإمبراطورية الإنكا، إلخ، حيـــث تواجهت نظرتان متباعدتـــان. يعتبر " ذوو النزعة البدائية " (ف. توكاي، 1966؛ م.غودليـــيه، 1973) نمـــط الإنـــتاج الآسيوي كحالةٍ انتقالية، نحو مجتمع طبقي، فيما يراه "المحدثـــون" (لي تان كوا، ك. كايدر) كمجتمع طبقي كامـــل التشكيل. حـــاول ل. كرادر (1975) تولـــيف هاتين النظرتين بصورة قريبة من طروحات ماركس السابقة، ولكن تلك الـــنظـــرات المتـــباعـــدة حملت مؤلفين آخرين مثـــل ب. أندرسن (1974) وب. منوس وب. هيرست (1975) إلى المناداة بالتخلي عن هذا المفهوم.

ج. لوبيرا

ANDERSON P.,1974, *Lineages of the Absolutist State*, Londres, New Left Books (trad. fr. *L'Etat absolutiste*, Paris, Maspero, 2 vol., 1978). – BAILEY A. et LLOBERA J.R. (eds), 1981, *The Asiatic Mode of Production*, Londres, Routledge et Kegan Paul.- DUNN S. , 1982, *The Fall and Rise of the Asiatic Mode of Production*, Londres, Routledge et Kegan Paul.- GODELIER M., 1973, "Préface", in *Sur les sociétés précapitalistes. Textes choisis de Marx, Engels, Lénine*, Paris, Editions sociales: 13- 142. – HIN.DESS B. et HIRST B., 1975, *Pre-Capitalist Modes of Production*, Londres, Routledge et Kegan Paul.- KRADER L., 1975, *The Asiatic Mode of Production*, Assen, Van Gorkum.- SOFRI G.,1969, *Il modo di produzione asiatico*, Turin, Einaudi.- 1969, *Sur le mode de production asiatique*, Paris, Editions sociales. – TOKEI F.,1966, "Le MPA en Chine", *Recherches internationales à la lumière du marxisme*, 57-58: Premières sociétés de classe et mode de production asiatique : 13- 142.- WITTFOGEL K., 1957, *Oriental Despotism. A comparative study of total power*, New Haven, Yale University Press (trad. fr. *Le despotisme oriental*, Paris, Editions de Minuit, 1964).

Orientalisme et anthropologie — الاستشراق والأنتروبولوجيا

هـــناك جـــزء مـــن هويـــة الاستشـــراق والأنتروبولوجيا يرتكز على التمييز بين المجـــتمعات التـــي تتقاســـم تـــراث " الكـــتاب" والشعوب التي لا تعرف الكتابة. إن مادة الاستشـــراق هي، بصورة أكثر تحديداً، دراسة تنهل من منهجيات العلوم المختلفة (الآثار، الـــتاريخ، فقـــه اللغـــة، التأويل الرمزي، الفنون، إلخ.) في حضارات آسيا وجزر شرقها الأقصـــى وأفريقـــيا الشـــمالية الكـــبرى. يقـــيم الاستشـــراق، المجـــبر على التنسيق مع الأنتروبولوجـــيا خلال تطبيقه على هذه الحضارات، علاقات غير مستقرة وغير واضحة مـــع هـــذا العلـــم. كما أن الاستشراق، الذي يحمل مشروعا شمولياً يسائل التاريخ ويقدّر حضـــاراته تـــبعاً لمعايير "الكلاسيكية" التي يترجم روحها، يقيم أيضاً مع الأنتروبولوجيا علاقـــات تصـــادمية تتجســـد أحـــياناً في بعض الخصومات الأكاديمية. وهذه العلاقة بين الاستشـــراق والـــتاريخ تؤكـــد من جهة أخرى على وجود "استشراقات": ذلك أن دراسة

الحضـــارات الصـــينية والهندية والإسلامية قد شهدت في الواقع مصيراً متباعداً لأسباب عـدة تعـود إلى التفاعلات- هناك أيضاً استشراقات أدبية وجمالية- وإلى طبيعة وحالة المعطيات النصية التي تشكلت من خلالها.

تحـتل الدراسات التوراتية انطلاقاً من هذه النظرة مركزاً رئيسياً. ففي بداية القرن التاســع عشـــر، ومـــن خـــلال التأويل المسيحي أعمال الألماني شلايرماخر، أو التراث الـــيهودي (زونـــز)، وُضعت منهجيات جديدة لتفسير النصوص التي تغذي النقاش حول الديـــن (ريـــنان). ولكـــن هـــذه الأعمال- ويلهاوسن وغولدزيهر في ألمانيا- قد ساهمت بطـــريقة مباشـــرة أحياناً في تطوير الدراسات عن الإسلام التي، على الرغم من الفضول القديم، بقيت محصورة بتدريس اللغات العربية والتركية والفارسية.

اســـتفادت الدراســـات الصـــينية فـــي فرنسا من تقليد قديم غذته عبر اليسوعيين (*رســـائل التـــنوير*)، فمـــنذ العام 1814، شغل ريموسات منصب أستاذ في اللغة والآداب الصـــينية في الكوليج دوفرانس. ولكن الدراسات التي تناولت الهند هي التي شهدت، في بدايـــة القـــرن التاســـع عشر ونتيجة أثر الانتشار البريطاني المباشر برعاية شركة الهند الشرقية، تطوراً ملحوظاً.

فـــي العام 1748، أسس جونز "مؤسسة البنغال الآسيوية" في كالكوتا، بغية إطلاق دراســـة اللغـــات والعادات والشعوب، وإصدار الفتاوى حول المشاكل القانونية التي تطرأ علـــى الإدارة الإنكلـــيزية الجديـــدة. إن تـــرجمة وتفسير النصوص السنسكريتية القديمة اندرجـــت أيضـــاً في إطار التعليم الأكاديمي في بريطانيا العظمى كما في فرنسا (أستاذية العلوم الهندية في جامعة باريس، عام 1814) وفي ألمانيا في جامعة بون، عام 1818.

إنطلاقـــاً مـــن تأســـيس الجمعية الهولندية لدراسة الفنون والعلوم في جاكارتا منذ العـــام 1778، ووصولاً إلى تأسيس "مدرسة الشرق الأقصى" الفرنسية في العام 1898 أو "المعهـــد الفرنســـي في دمشق" في فترة ما بين الحربين، يلاحظ أن تطور الاستشراق قد اتـــبع تقريـــباً خريطة وتزامن الفتوحات الاستعمارية وتوسُّع الامبراطورية الروسية، التي انطلقـــت فـــيها الدراسات البوذية باكراً. وقد ترجمت نجاحات الاستشراق الرئيسية على المســـتوى المؤسساتي، ففي فرنسا تأسست "الجمعية الآسيوية" في العام 1823 و"الصحيفة الآســـيوية" عـــام 1824. وظهـــرت " الجمعية الملكية الآسيوية" في لندن في العام 1823 وصـــــدرت صحيفتها عام 1833. وتأسست جمعيات شرقية أميركية وألمانية عامي 1842 و1843. وفـــي العـــام 1873 استضـــافت باريس أول مؤتمر حول الاستشراق. ابتدأ عمل كبـــير هادف إلى حل خطوط ورموز النصوص واللغات التي تعتبر مفاتيح للوصول إلى المعـــارف وكتب الروحانيات الضائعة أو غير المعروفة، يجمع ويحصي ويترجم ويحلل المخطوطـــات من أجل تطوير دراسة الحضارات والثقافات انطلاقاً من كتابتها الأصلية.
ولا ينفصـــل هـــذا العمل عن تطور التفكير الفلسفي الألماني من خلال هيغل وشوبنهاور، والجهـــود مـــن أجـــل إدراج "الشرق" و"الحكمة" (نيتشه) في التاريخ العالمي؛ ولكنه عمل ملتـــبس لكونـــه يستمد منهجياته من التفسير المسيحي الذي يشكل من جهة أخرى خطاباً متماســـكاً فـــي تطبـــيقاته الخاصـــة على المواضيع التاريخية. إن هذه "النهضة الشرقية" (ســـواب، 1950) اســـتطاعت أن تكـــون خطـــة غربـــية للاستحواذ الفكري على الشرق (إ.سعيد، 1980).

فــي النصــف الثانـــي مــن القــرن التاســع عشر، كان من الصعب تمييز ذلك "الاستشــراق الظافــر" عن علم أنتروبولوجيا ناشئ لم يكن قد حدد موضوعه ومنهجياته. انطلاقــا مــن باشوفن إلى روبرتسون سميث مروراً بماك لينن وفقهاء اللغة الألمان، كان مــن الصــعب التميــيز بدقــة بين ما يعود إلى التقليد الاستشراقي الجديد وما ينتمي إلى الأنتروبولوجــيا الحديــثة. كمــا أن العــودة المشتركة إلى النشوئية كان تزيد من إخفاء التفاوت في الأسلوب والمنهجية اللذين سيفرضان نفسيهما قريبا.

خلال هذه المرحلة، فرضت اللغات والديانات نفسها كأبعاد أولية في حقل دراسي الــتحق بالــتاريخ وفقد جزءاً كبيراً من الفضول الظاهر في بداية دراسة المجتمعات. بقي فقــه اللغــة، والمقــارن منه على وجه التحديد، في قلب العلوم الاستشراقية. ولم تتوصل محاولــة الــتعريف بــالوحدة الأصــلية للساميين وخصوصاً الهندو أوروبيين منهم- تم اســتخدام مفهــوم العائلة الهندو- أوروبية منذ العام 1786 من قبل جونز- إلى دعم فكرة الشــمولية الأنتروبولوجــية كما حصل لفكرة " تراتبية الشعوب". إن النقاش الطويل بين مولــر الألمانـــي المقــيم في أوكسفورد وصاحب نظريات فقه اللغات الهندية- الأوروبية المقــارن، وبيــن لانغ أحد تلامذة تايلور الذي انتقد في أواخر سنوات 1880 فكرة تهافت لغــة هندو- أوروبية أصلية وأشار إلى ضرورة اعتماد مقاربة تعتمد مصطلحات الثقافة، قد أظهر أولى الاختلافات الجذرية بين هذين العلمين.

يركــز الاستشراق على البعد المعرفي للثقافات ويعطي للحدث الديني، الذي يرى بأنـــه يــتخذ نفــس الموقع في كل مكان، قيمة تفسيرية عالمية للظواهر الحضارية. ولكن عــندما جعــل نفسه منتسبا لمدرسة البحاثة والمثقفين، فإنه وضع الشغف بالنصوص فوق المعايــنة. أخذ المعيار يميل تدريجيا إلى التغلب على الواقع، أي لوهم التبحر الذي يرافق الباحث ويحول انتباهه شيئا فشيئا عن دراسة " المجتمع"، فأسبغ على التقليد " الكلاسيكي" نوعــا مــن الــنقاء والشــفافية وأهمــل نتائج التمايز والتوليف والبقاء التي تشكل قواعد المظاهــر الإقليمــية. إن التحليل الإثنولوجي الذي وُضع في نهاية القرن التاسع عشر قد وجد نفسه يلعب دور أحد العلوم المساعدة المقتصر على إعداد بيانات بالأعمال السحرية والخرافــية، وخــير دليل على ذلك هي الإثنولوجيا الفرنسية في أفريقيا الشمالية. فعندما يُــنظر إلـــى الإسلام كديانة مستوردة، تسود أسطورة وحدة اللغة (غير المكتوبة) والثقافة البربرية ذات الطابع " الكلاسيكي"، ويستفيق الحنين إلى مصير مسيحي وروماني حطمته الاجتــياحات "العربــية"، يــؤدي إلى اقتصار مجال الدراسات الإثنولوجية على الهوامش القبلــية والمخلفــات الدينــية لـــ "شــرق" مغربــي، أي على صورة تقترن فيها أوهام رومنطيقية مع شراسة الواقع الاستعماري.

والقطــيعة واضــحة فــي ميدان الدين، خصوصا حيث تتواجد متغيرات معرفية ملحوظــة. إن مؤسســي علــم اجــتماع الديانات أمثال دوركهايم وفرايزر وماكس ويبر يعــترفون بدَيْــنهم تجاه مؤلفين أمثال روبرتسون – سميث وويلهاوسن وغولدزيهر الذين تابعوا طريقهم إلى حد ما، ولكن الدراسات الاجتماعية والأنتروبولوجية هي التي ساهمت مــنذ ذلك الحين في إغناء دراسة الديانات الشرقية الكبرى. وسواء في هذا الميدان الديني أو غــيره ، تــتخذ مدرســة دوركهــايم الاجتماعية وخصوصا أعمال موس بعداً أساسياً وحاسماً في عكس الأولويات القائمة بين الاستشراق والأنتروبولوجيا.

يعـود الفضـل في استلهام موس لمقالته عن القربان التي كتبها بمشاركة هوبير، إلـى اثنين من كبار المستشرقين هما روبرتسون - سميث والمتخصص بالهند ليفي، بينما طـبع تأثير موس وعلم اجتماع دوركهايم على حد سواء ميل ليفي إلى الدراسات الهندية وغرانيـه إلى الصينية. وقد شكـل كتاب هذا الأخير *"رقصات وأساطير الصين القديمة"* (1929) نموذجـاً جديـداً مـن المقاربة التأريخية النقدية. عرف كبار المستشرقين كيف يقومـون، مـنذ ذلك الوقت، بممارسة فقه اللغة الميداني (مونيه- ويليامز، ويلسون، ليفي فـي الهـند؛ بورتون وتشارلز في الشرق الأوسط)، كما تعلم الانثولوجيون الاستفادة من النصـوص بفضل تعاونهم مع علماء فقه اللغة (موس، ميوس، دومون). كما أن منهجيات فقـه اللغة قد تجددت بدورها مع أعمال الانتروبولوجيا والألسنية التاريخية. وقد فرضت نظـريات جديـدة نفسها في مجال الدراسات الساميّة (كوهن، رودنسون) وخصوصا في مجـال الدراسـات الهندو-أوروبية. ثم جاءت أعمال دوميزيل عن الأساطير، إضافة إلى أعمـال بنفينيست عن المؤسسات لتعيد صياغة المقارنة على أسس جديدة، ولتسلط الضوء علـى مـرحلة ما قبل التاريخ للشعوب المختلفة على أساس القيم المشتركة، ولتعيد تقييم قواعـد تشـكيل تلك الجماعات واختلافاتها الثقافية. وقد أتاحا بذلك للألسنية المقارنة أن تصف تشكيل الثقافة وأن تعيد صياغة تطورات الإيديولوجيا.

لقـد سـاهمت مكتسـبات الأنتروبولوجـيا في العقود الأخيرة في الإشارة إلى أن الاستشـراق وعلـى الـرغم من تحصيبه لحقل العلوم الاجتماعية بطريقة غير مباشرة، ومـنحه الـتاريخ أدوات استكشاف أساسية، يبدو كأنه لم يهتم سوى بعوالم كان يفترضها مغلقـة، ممـا جعله بذلك يعطي المجتمعات والثقافات صورة التماثل والديمومة. إذا كان من المعلوم اليوم أن فهم الإسلام لا يقتصر فقط على فهم الحضارة العربية التقليدية، وأن الهندوسـية ليسـت فقـط براهمانـية، وأن العـالم الصيني يتغذى من قراءاته الكورية واليابانـية، فـإن العديد من المستشرقين ما زالوا يصرون على النتائج التي توصلت إليها الأعمـال الإثنوغرافـية فـي ميادـين القرابة والشعائر والتنظيم الاجتماعي والحركات السـكانية، إلـخ، وذلـك لعدم قدرتهم على تحليلها على ضوء المواد الهامة المدونة في النصوص. إن هذا الأمر قد قادهم فيما مضى إلى إعداد قواعد علم الاجتماع على أساس الـتأويل حيـن لا يجـدون إلـى ذلك سبيلاً في فقه اللغة، إنه الميل إلى تفسير الكلمات والنصـوص كما لو كانت علة وجودها تقتضي فقط فك رموزها من قبل العلماء(بورديو، في مونيو، 1976).

نتـيجة لهـذه الـتطورات التي عرفتها الأنتروبولوجيا، تشكلت الحدود بين العلوم مجـدداً. اندرجت الدراسات الهندو-أوروبية بعد دوميزيل وبنفينيست أكثر فأكثر في إطار الأنتروبولوجـيا التاريخية التي اكتسبت شرعيتها من خلال تطبيقها على اليونان القديمة. كمـا قامـت الدراسـات الصـينية بإعادة رسم إطارها حول بالاز بخصوص اقتصادها السياسـي، وهودريكـور في الألسنية الاثنية وأنتروبولوجيا التقنيات، بينما اندرج مفهوم "العـالم الصيني الجديد" العائد لـ فاندرميرش في الجغرافيا السياسية ذات الطابع الثقافي. لقـد عـرف تطـور الأبحـاث الأنتروبولوجية أوج نجاحاته في مجال الدراسات الهندية واسـتثمارها فـي الحقـل المعرفي الذي كان من نصيب المستشرقين حتى غداة الحرب العالمـية الثانـية، ولقـد اكتسب أهمية كبرى نتيجة لأعمال دومون تحديداً حول القرابة والطـبقات. إن تشكيل المختبرات المتعددة العلوم لدراسة الساحات الثقافية في فرنسا وفي

إطـــار الشـــعبة السادسة في كلية الدراسات العليا التي أصبحت كلية الدراسات العليا في العلـــوم الاجتماعـــية، قـــد قلص بشكل ملحوظ الحواجز القائمة بين العلوم والمتوارثة من الماضي.

فـــي مجـــالات أخرى كالدراسات عن الإسلام والمجتمعات الإسلامية، مع بعض الاســـتثناءات التي تأتي في طليعتها أعمال رودنسون حول التاريخ الاجتماعي في الشرق الأوســـط، اســـتمر الفصـــل الذي أبقى على تمييز المواضيع والنظريات. كما أنّ التنظيم الجامعـــي والمؤسســـات المتخصصـــة مـــا زالت بشكل عام متمسكة بالتمييز بين تقليدين أكاديمييـــن يدّعـــي كـــل مـــنهما احتكار السلطة العلمية من أجل مراقبة وتقرير الاقتطاع الفكري لمناطق يمارس فيها معارفه.

ج - ك.غاليه

BARTHOLD V.V., 1947, *La découverte de l'Asie. Histoire de l'orientalisme en Europe et en Russie*, Paris, Payot.- DIGARD J.-p., 1978, "Perspectives anthropologiques sur l'Islam", *Revue Française de Sociologie*, 91 (4): 497- 523.- DUMONT L., *La civilisation indienne et nous*, Paris, Armand Colin.- GALEY J.-C., 1986, "Les angles de l'Inde", *Annales, E.S.C.* (5): 969- 99.- INDEN R.B.- 1986, "Orientalist constructions of India", *Modern Asian Studies*, 20,3: 401- 442.- MONIOT H. (éd.), 1976, *Le mal de voir : ethnologie et orientalisme politique et épistémologique , critique et autocritique* , Paris, Union générale des Editions (10/18).- MURR S., 1983, " Les conditions d'émergence du discours sur l'Inde en France au siècle des Lumières", *Purusartha*, vol. 7, *Inde et Littératures*, 233- 284.- RODINSON M., 1980, *La fascination de l'islam*, Paris, Maspero. – SAID E., 1978, *L'orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Paris, Le Seuil.- SCHWAB R., 1950, *La Renaissance orientale*, Paris, Payot.- VANDERMEERSCH L., 1986, *Le nouveau monde sinisé*, Paris, PUF.

Colonisation — استعمار

كانـــت *المســـتعمرة* الرومانـــية (colonia) مكان إقامة دائمة للجنود- الفلاحين- المواطنيـــن المقيميـــن في المناطق الحدودية للامبراطورية. في النصف الأول من القرن الســـابع عشـــر اتخـــذت العـــبارة المعنى الذي تعرف به، من ارتباطها بانتشار التوسع الفرنســـي والإنكلـــيزي فـــي أمـــيركا الشـــمالية. يوجـــد شكلان أوليان للاستعمار، في عصـــورالغرب القديمـــة وفي تاريخ آسيا البعيد. يعمل الأول، ذو النمط "الامبراطوري"، علـــى التوســـع المســـتمر لأراضـــي امبراطورية (الفارسية، الرومانية، الصينية، الخ.) بفـــتوحات ضـــم متوالية، ينتج عنها اندماج "البرابرة" المنتظِم: والاستعمار الروسي نحو الشـــرق (حـــتى ألاســـكا) والجنوب الشرقي (القوقاز وآسيا الوسطى) قد جسد هذا النوع بشـــكل خـــاص. أما الشكل الثاني للاستعمار، ذو الطبيعة الاقتصادية بشكل مباشر أكثر، فهـــو يعمل على إنشاء مساحة متقطعة تضم محطات تهدف إلى تأمين شبكة طرق بحرية: كانـــت المستعمرات الفينيقية واليونانية، ثم مستعمرات جنوى والبندقية، قد وُلدت هكذا من

رغبة في الهيمنة التجارية التي كانت أيضاً الغاية من إنشاء "معاقل" ما وراء البحر، التي أنشأتها كافة القوى الأوروبية على مثال البرتغال ابتداءً من القرن الخامس عشر.

في الجوهر، كانت القبضة الأوروبية على أميركا وأفريقيا السوداء وأوقيانيا نتيجة عمل خمس قوى بحرية كبرى: إسبانيا والبرتغال، ثم بريطانيا العظمى وفرنسا وهولندا؛ لم تشارك ألمانيا وبلجيكا وإيطاليا في سباق المستعمرات إلا لاحقا. لم تكن المشاريع الاستعمارية الأوروبية مبنية إلا على علاقات قوى بحتة، مهما كانت الاجتهادات الفقهية المستعملة لفرض سلطة خارجية على الشعوب المخضعة. وهكذا شُرّع في وقت لاحق، استثمار الموارد للمصلحة الرئيسية أو الحصرية للبلد المستعمِر، غياب إقرار بالحقوق السياسية " للسكان الأصليين"، الاستخدام الاستنسابي لليد العاملة المتوفرة، الحق الذي يتخذه المستعمِرون بسلب السكان الأصليين، وتهجيرهم وقتلهم، وفي الوقت نفسه تبشيرهم، وإدماجهم لغوياً وثقافياً: ولا يستثني الاستعمار توجهاً "تمدينياً" يعود إلى ضرورة يدّعي بأنها "أخلاقية".

ميّز ج. هاردي (1933) شكلين كبيرين للاستعمار الأوروبي: التجذير والإحاطة. تغطي فكرة " التجذير " في الواقع أربعة أنماط أوضاع مختلفة عن بعضها البعض. 1- الأكثر بساطة هو، إذا جاز لنا القول، وضع إسكان "بالإبدال"، كما ساد في أوستراليا، وفي المستعمرات الشرقية الإنكليزية في أميركا الشمالية ثم خلال التوسع الأميركي نحو الشرق: يتم دفع السكان الأصليين إلى الخلف أو إبادتهم لإفساح المكان أمام إسكان أبيض متجانس. 2- مارس الإسبان، الذي سيمزجون بين الاستعمار والتبشير بشكل دائم، سياسة تجذير حيث تبررها الظروف الطبيعية (أراض خصبة أو مروية، وجود ثروات معدنية) ويواكبها استغلال مكثف لليد العاملة المحلية. بالمقابل، بقيت مناطق واسعة صعبة المسالك تشغلها عموماً شعوب عدائية و/أو قليلة الأهمية الاقتصادية (حوض الأمازون، المناطق القاحلة)، بعيدة عن المد الاستعماري بعد فشل المحاولات الأولى للاستيلاء عليها. إن قلة سكان المدن الكبرى، مع ريبة السلطة المركزية تجاه موضع حالة استعمار قد تظهر داخلها حركات انشقاقية، قد سهّلا انتشار تهجين إسباني هندي في مناطق أميركا التابعة لإسبانيا تكونت انطلاقا منه ثقافة فريدة (يمكننا أن نتناول أيضاً مثل الاستعمار الإسباني لجزر الفيليبين). 3- إن انتشار الاستعمار الأوروبي في أميركا ترافق بسرعة كبيرة مع الانتقال القسري للعبيد القادمين من أفريقيا. في جزر الكاريبي، حيث اختفى باكراً جداً سكانها الهنود، جرت إعادة إسكان حقيقية؛ وتلك كانت أيضاً حال بعض مناطق الاستعمار الإسباني أو البرتغالي. كما رأينا في الحالة الأولى والثالثة، تدخل الإبادة كشرط ضروري لتحقيق مشاريع استعمارية خاصة. 4- ترتبط أيضاً بالتجذير صيغة حالة استعمار حاسمة ولكنها مجبرة على أن تتكيف، طوعاً أو قسراً، مع بيئة ذات أغلبية محلية : سادت تلك الصيغة على الأخص في بعض المناطق الأفريقية التي استُعمرت مؤخّرا: المغرب، كينيا، أفريقيا الجنوبية.

لقد انتشر استعمار الإحاطة في مناطق ذات خصائص مختلفة جداً عن بعضها البعض : أهمية اقتصادية ضعيفة (أفريقيا المدارية)، صعوبات في التقييم نظراً إلى قلة الإعمار والى بيئة غير مناسبة(إفريقيا الاستوائية)، وجود موارد لا يمكن استثمارها إلا بفضل التعاون الفاعل مع السكان الأصليين (أميركا الشمالية الفرنسية)، تجابه السلطة

الاســتعمارية مــع شــعوب كثيرة ذات مستوى مرتفع للنمو الاقتصادي، ونظام اجتماعي راســخ البنيان، كانت في غالبيتها تحت حكم دول ذات تاريخ عريق (جزر جنوب شرق آسـيا). فــي ســياق سياســة الإحاطة، خصوصاً في أفريقيا السوداء، جرى التواجه بين الإدارة المباشــرة ذات التوجه الفرنسي، التي هي أقل تنظيماً مما قيل عنها، والتي تعمل بدقــة علـــى إخضـــاع السلطات السياسية المحلية للسلطة الاستعمارية، وبين الإدارة غير المباشــرة الإنكليزية،التي تتخذ، على الأقل في المبدأ، شكل سلطة لا تمارس بشكل مباشر علـــى الشــعوب بـــل علـــى السلطات" التقليدية" الباقية في محلها والتي يُسمح لها ببعض استقلالية في الممارسة.

إن تــاريخ الأنتروبولوجــيا هــو غــير منفصل عن تاريخ الاستعمار (والتبشير) الأوروبـــي ؛ فمــنذ القــرن السادس عشر وحتى النصف الأول من القرن التاسع عشر، واصـــل بحـــارة وتجـــار وإداريـــون ومبشـــرون إمداد الغرب بالمعلومات عن الشعوب الأجنبـــية. وابتداءً من منتصف القرن التاسع عشر تقريباً، تم تجهيز الحملات الاستعمارية اللاحقـــة مـــن خلال رحلات استعلام على غرار الرحلة التي قام بها المستكشف الألماني هـــنريش بارث في أفريقيا الغربية من 1850 إلى 1855 لحساب الجمعية الجغرافية الملكية فـــي لـــندن. وُلِـــدَتْ الأنتروبولوجيا الأكاديمية في النصف الثاني للقرن التاسع عشر، في الوقـــت الـــذي كانـــت تتحضر فيه أوروبا الغربية لإتمام عملها الإمبريالي. وإذا وضعنا جانـــباً حالـــة الولايـــات المـــتحدة وروســـيا، فإن الأنتروبولوجيا لم تنتشر إلا في البلدان المســتعمِرة الحديثــة: في الدرجة الأولى بريطانيا العظمى، ولكن ألمانيا أيضاً، وبلجيكا، وفرنســـا، وهولندا. إن إسبانيا والبرتغال هما خارج السباق، وإيطاليا معنية قليلاً،دون أن تكـــون تلك حالة النمسا– المجر؛ ولكن الأنتروبولوجيا الألمانية سوف تدخل في سباتٍ بعد هـــزيمة 1918، التـــي حرمـــتها مـــن مستعمراتها. تبدو كل الإدارات الاستعمارية مهتمة باســـتخدام أعمال الإتنولوجيين، فهي تستقدم باحثين، وتطلب إجراء أبحاث، " تطبيقية" أو لا. تُضـــاف اختصاصـــات موضـــوعاتية إلى الاختصاصات القطرية للأنتروبولوجيين؛ ولكـــي لا نذكـــر إلا المثل الأكثر وقعاً، فإن تقدم الأنتروبولوجيا السياسية البريطانية بدءاً من الثلاثينات يجب أن يُدرس، بالنسبة إلى أفريقيا الجنوبية أوّلاً، ثمّ، بعد الحرب العالمية الثانـــية، بالنسبة إلى أفريقيا الشرقية، على ضوء الدوافع الناشئة عن الحاجة إلى البيانات الإثنية والدراسات الإحادية للمكتب الاستعماري.

فـــي السياق الاستعماري، – بالأخص في أفريقيا السوداء الإنكليزية والفرنسية –، كثـــيراً مـــا فضّـــل الأنتروبولوجـــيون دراسة الأنظمة الاجتماعية المسمّاة "تقليدية" والتي تـــتوافق مـــع توجهات علمهم. على هذا الصعيد، شهدت الخمسينات انعطافا للأبحاث في اتجـــاه أفريقيا "الحديثة" بدأ في بريطانيا العظمى قبل عقدين مع أعمال إ. شابيرا، من بين آخريـــن، ثم أعمال باحثي معهد رود– ليفينغستون (لوساكا)، المتجمعين حول م.غلوكمان. فـــي فرنســـا، ركز ج. بالانديه(1955) على ضرورة أن يدرس الأنتروبولوجي "الوضع الاســـتعماري" فـــي كليـــته وتعقيداته. ويعيد الأنتروبولوجيون اليوم تقييم المكانة التي من المناســـب أن تخصـــص للحدث الاستعماري، بين استمرار الرهانات ما قبل الاستعمارية وأهمـــية الـــتوجهات الناشئة عن الوضع الاستعماري؛ وهم يتساءلون، انطلاقاً من عنوان كـــتاب حديـــث (بيولت، 1987)، عن معرفة ما إذا كان الاستعمار قد شكل "قطيعة" أو أنه لم يكن سوى "جملة اعتراضية".

لا تشــير كلمة " استعمار" فقط إلى الأشكال المختلفة لتوسّع قوة "امبريالية" خارج مــيدانها، بــل أيضاً إلى شكليات إقامة " مستعمرين" في مناطق قلما تكون مأهولة عموما لكنها ذات قدرات زراعية جيدة أو مواد أولية غير مستثمرة ؛ في حالة كهذه، يتم اختلال مــيزان الســكن تدريجــيا، إلى أن يتوصل أخيراً إلى تهميش السكان الأصليين في نهاية مســيرة تسـلل أو تقــدم منهجــي ("حـــدود" التوســع الأميركي نحو الغرب). وإلى جانــب ظواهــر التوســع الكبــير، مثل الدخول الحالي إلى الأمازون البرازيلي، هناك انتشارات محلية عديدة " لجبهات رائدة".

م.إيزار

BALANDIER G., 1955, *Sociologie actuelle de l'Afrique Noire*, Paris, PUF.- CHAUNU p., 1969, *Conquêtes et exploitations des Nouveaux Mondes*, Paris, PUF.,- COQUERY- VIDROVITCH C. et MONIOT H., 1974, *L'Afrique Noire de 1800 à nos jours*, Paris, PUF.- DUBOIS M., 1985, *Systèmes coloniaux et peuples colonisateurs. Dogmes et faits*, Paris, Masson/Plon et Nourrit.- GANN L.H. et DUIGNAN P. (eds), 1969- 1970, *Colonialism in Africa. 1870-1960*, Cambridge, Cambridge University Press, 2 vol.- HARDY G., 1933, *Géographie et colonisation*, Paris, Gallimard.- NORDMAN D. et RAISON J. – P. (éd.), 1980, *Sciences de l'homme et conquête coloniale. Constitutions et usages des sciences humaines en Afrique (XIXe- XXe siècles)*, Paris, Presses de l'Ecole normale supérieure.- PANNIKKAR K.M.,1953, *Asia and Western Dominance. A Survey of the Vasco de Gama Epoch of Asian History. 1498- 1945*, Londres, Allen et Unwin (trad. fr. *L'Asie et la domination occidentale du XVe siècle à nos jours*, Paris, Le Seuil,1956). – PIAULT M.H. (éd.), 1987, *La colonisation: rupture ou parenthèse?*, Paris , L'Harmattan.- WASHBURN W. E. (ed.), 1988, *History of Indian- White relations*, vol. 4 du *Handbook of North American Indians*, Washington, DC, Smithsonian Institution.

Formalisation — اســـتنباط

من الخطأ الاعتقاد بأن دراسة الإنسان تشذ عن مفهوم تقعيد الاستنباط. ومن الخطأ أيضـــا اعتبار أن بإمكان هذا المفهوم حل المشاكل التي يتجنبها الأنتروبولوجي في عمله. يمكــن فقط للأداة الحسابية أن تطوّر الطروحات النظرية للمتخصصين وأن تحدد كل ما تعنيه المصطلحات التي يستعملونها.

في هذا الصدد، تعتبر دراسة أنظمة القرابة مثالية لأنها لا يمكن أن تخضع للدراسة مــن دون اســتخدام طــريقة حسابية. لذا طلب الأنتروبولوجيون من علماء الرياضيات المساعدة بوضع شكل لخلاصاتهم، سواء تعلق الأمر ببناء علاقات بين مصطلحات القرابة والمصــاهرة وبيــن احتســاب مكوناتها الفردية (ماك فارلان، 1882)، أو العلاقات بين الــزواج أو أنمــاط الزواج ونظرية تكوّن الجماعات، (ويل، 1949)، أو بين مصطلحات القــرابة ونماذج المصاهرة وبين نظرية الاحاديات المنتظمة. يهتم العلم بالأشياء (البشرية أو غــير البشــرية) أقل من اهتمامه بالعلاقات فيما بينها، أي ببعض البنى الخاصة التي

تســمح الرياضيات بتحديد موقعها ضمن مجموعة البنى الحقيقية أو الممكنة، وذلك لكونها تقوم بدراسة العلاقات الأكثر عمومية التي يمكن أن توجد بين أشياء غير محددة.

أدّت الدراســة الشــكلية للقــرابة، غــير المفهومة في أغلب الأحيان، إلى تقليدها عشــوائيا في مجالات أخرى، مما أدى إلى التقليل من أهمية هذا النوع من الدراسة. وقد اســتعملت هــذه الأخــيرة بدقة ملفتة أحيانا، في دراسة الأشكال العامة للتبادل الزواجي والعلاقــات التــي يمكــن أن تتواجد بين نماذج بنيوية ونماذج إحصائية، أو بين هيكليات شمولية وقواعد أو خطط محلية للأشخاص أو المجموعات (تيون ساي فات، 1990) ولكن مــن دون زعزعة النتائج المكتسبة عبر مناهج أقل اتقانا، أو التعرض لتعقيدات من شأنها أن تعطــي فكرة خاطئة عن طريقة عمل هذه الأنظمة وعن العمليات الفكرية الضرورية لتفعــيلها. تظهر بذلك أهمية النماذج الأكثر بساطة والأفضل تلاؤما مع أهدافها والتي يتم الحصــول عليها عبر إحلال التحليل البياني مكان العمليات الحسابية، وعبر السماح بالقيام التدريجــي لكــل الأنظمة المتفرعة مثلا عن القواعد البنيوية للقرابة، وعنها فقط، ثم عبر تصــنيف تلك الأنظمة (هيران، 1995- 1996). يمكننا أن نحدد بفضل هذا الانسجام التام بين النموذج والنظرية مساحتها وحدودها في الوقت ذاته. يمكننا من خلال استخراج كل مــا تــنطوي عليه النظرية، ليس أن نعبّر فقط عن نتائج البحث، بل أن نساهم أيضا في إرســاء هــذه النــتائج وإيضــاحها. ويمكننا أيضا إظهار كل ما لا تحيط به المخططات الشكلانية وما يتطلب شرحا إضافيا من خلال التوصل إلى تبيان أن "الصّور" التي نحصل عليها قابلة للكثير من "التأويلات"، وأنها تبدو كمثال يثير حوله عدة تحليلات.

في مجال القرابة كما في مجال الأسطورة، تؤدي وجهة النظر المزجية – المنطقية للبنــيوية التقلــيدية، حســابية كانت أم بيانية، إلى منعها من الذهاب أبعد من علم الحركة الخــاص بالــتحولات. لقد استعانت بعض الأعمال الرائدة، في سعيها إلى دراسة ظهور وتحــولات البنى من وجهة نظر حركية، بنظرية الخصوصيات التي تهتم بظهور أشكال مستقرة بنيويا تطفو على السطح انطلاقا من ظروف حساسة تمر بها المسيرات المتواصلة الكامــنة. يمكن مثلا للمصائب الناجمة عن ثنية الثوب أو الفراشة أو الدوران المزدوج أن تســاهم فــي حــل تعقيدات الفئات الشامانية، أو في توضيح تشكيل مثلث الصوتيات لدى جاكوبســون، أو نشــوء عمليات التقابل داخل مربّع غريماس السيميائي، أو نتائج التكامل ضــمن الــتعارض الثنائــي الــذي أدت إليه نظرية ليفي-ستروس عن القول التأسيسي للأسطورة (بيتيتو، 1985، 1992).

ل. سكوبلا

Anthropologie et calcul, textes choisis et présentés par P.Richard et R. Jaulin, Paris, Union générale d'éditions, 1971.- BALLONOFF P.A., 1976, *Mathematical Foundations of Social Anthropology*, Paris, La Haye, Mouton; 1968, *Calcul et formalisme dans les sciences de l'homme*, Paris, Editions du CNRS.- HAGE P. et HARARY F., 1983, *Structural Models in Anthropology*, Cambridge, Cambridge University Pres.- HERAN F., 1995- 1996, *Figures et légendes de la parenté*, Paris, INED.- MAC FARLANE A., 1882, " Analysis of Relationship of Consanguinity and Affinity", *Journal of The Royal Institute of Great Britain and Ireland*, 12: 46- 63.- PETITOT J., 1985, *Les catastrophes de la parole, de Roman Jakobson à René Thom*, Paris, Maloine; 1992, *Physique du sens. De la théorie des singularités aux*

structures sémio- narratives, Paris, Editions du CNRS.- TJON SIE FAT, 1990, *Representing Kinship: Simple Models of Elementary Structures*, Leyde, Leiden University.- WEIL A., 1949, " Sur l'étude algébrique de certains types de lois de mariage", in C. Lévi- Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris- La Haye, Mouton, 1967: 257- 263.

أسطورة Mythe

1- طبيعة الأسطورة

الأســاطير هي قصص تأسيسية يتناقلها أعضاء مجتمع من جيل إلى جيل منذ أقدم العصـور. وهكـذا فهي تتميز كليا عن سائر النصوص المرتبطة بها ارتباطا وثيقا والتي تـتقاطع فيها سلاسل من الألفاظ والتراكيب المتفرعة عن السرد، على غرار التعزيمات الشـامانية أو التراتيل الطقوسية. ويشغل الزمن مكانة رئيسية في تعريف الأسطورة، ليس فقـط لأنـه يشرّع من الداخل الخطاب الأسطوري ككلمة بناءة، بل أيضا لأنه يلعب دورا حاسـما في سيرورة صياغة الأسطورة بصفتها غرضا. في الواقع، لكي تتشكل أسطورة مـن حدث أو قصة أو سرد، يتسم بالفرادة في البداية، يجب أن يتوافر شرطان أساسيان: مـن جهـة يجب أن تدخل عناصرها في علاقة تطابق دلالي وشكلي مع مجمل أساطير الشـعب المعنـي، ومن جهة أخرى يجب أن يُهمل ويندثر مصدرها الفردي لكي تصبح قصـة عامة، نموذجية: مع كون هذين المظهرين الأساسيين يتشكلان عبر بعد وحيد هو الزمـن. مـثلما تشـكل الأنواء ببطء منظرا عندما تجرف أجزاءه الأكثر هشاشة، هكذا يصـنع الفكر الأسطوري المادة السردية؛ فهي تلغي عناصرها غير الثابتة، كالنوادر، أو غـير الملائمة، ملقية الضوء فقط على صف من حجارة مرصوفة، مصقولة باتقان بسبب كـثرة الاستعمال. هكذا تظهر الأساطير دائما وفي كل مكان كقصص ينعكس فيها بشكل ملموس أكثر من أي مكان آخر عمل فكري مطبّق على تنظيم منهجي للكون.

وإذا ما تغيّر "طقس" المجتمع لاحقا، انطلاقا من حالة توازن افتراضية دائما، فإن الخلـق الأسطوري يباشر على الفور بإعادة مطابقة صوره مع البيئة الجديدة، الجغرافية أو الاجتماعـية أو الفكـرية، التـي يجـد المجـتمع نفسه منغمسا فيها. في هذه الأجواء المـتأزمة، عـندما يُطـال المجـتمع، وتتشوش تصاميمه، ويصبح من الضروري إعادة تنظـيمه، تبرز بالشكل الأفضل المظاهر الإيديولوجية والرهانات السياسية للأساطير: من خـلال انقـلاب العلاقـات القديمة، وعبر اختيار ترتيبات جديدة، يتقرر مصير المجتمع ويتوضـح. وعـندما تكـون الصدمة عنيفة جدا، والقطيعة عميقة جدا، تخفت الأساطير. تـرذلها الجماعـة بصفتها أكاذيب، خرافات، أو شعرا؛ وتكف عن تمثيل الخطاب ونمط التفكـير السـائدين، حتى أنها تلتجئ إلى الكنائس والمعابد حيث انطوى، مع نهاية العالم الدينـي، مـا بقـي من الدين في العالم. من الحق إذا أن نربط عموما الفكر الأسطوري بالمجتمعات التي تسمى بلا تاريخ، بلا كتابة، أو تقليدية: بما أن الأساطير هي الأداة التي يسـتعين بهـا الفكـر ليحتمـي من تقلبات الزمن؛ كذلك المجتمعات التي تدعى بلا تقدّم، بالمعـنى الذي " لا تتقدم فيه التقاليد الحقيقية بما أنها تمثل النقطة الأكثر تقدما لكل حقيقة" (1971)، كما كتب أنطونان أرتو إثر مروره بشعب التاراهوماراس.

يوجد الزمن بشكلين في الأساطير. إنه يظهر في العديد منها في افتتاح النصوص، بشكل عبارات مثل " في البدء"، " أولا"، " كان ما كان"، مما يقيم على الفور هذه المسافة الضرورية للعناصر الأسطورية الأساسية لكي تنفصل عن الواقع وتصبح استعارة له. ويلامس الشكل الثاني مباشرة الطبيعة الخاصة للمواد المستعملة؛ عندما تضع الأسطورة على نفس الصعيد أماكن تنتمي إلى درجات مختلفة من العالم، وتُدخل في السرد شخصيات تمتزج فيها المواصفات الإنسانية مع الحيوانية أو النباتية، وتعرض أحداثا تتناقض تماماً مع قوانين الطبيعة والمجتمع، فإنها لا تنقلنا فقط إلى بعد زمني آخر، وعصر آخر فوراً، لكنها تعرض في نفس الوقت سلسلة فضائح منطقية، مادية وأخلاقية يهدف سير الأحداث إلى معالجتها والحد منها.

لقـد أوضـحت الميثولوجـيا بعديـن متعلقين ببعضهما في الأسطورة واقترحت طريقتيـن لتحليلهما. تنطلق الطريقة الأولى من الأشكال الأصلية للحياة، والصور البدائية الناقصـة دائمـا لأنها إما كاملة جداً أو مبهمة جداً- قريبة جداً من الشمس أو بعيدة جداً عـنها، مـثلما قـد تقـول الحكايات الأمازونية-، وتسرد نشوءها، وتحولاتها التدريجية، وصـولاً إلـى نقطة نهائية حيث تظهر في علاقة تشابه كامل التطابق مع الواقع. عندما كتب ك.ليفي-ستروس في *بطولة أسديوال*" (1958- 1959) أن " التأملات الأسطورية لا تبحـث فـي نهايـة المطاف عن رسم الواقع، بل عن إبراز المضامين غير المعلنة التي تـنطوي علـيها"، فإنه كان يشرح بشكل مفارق الفكرة الأساسية ذاتها. إن علاقة مطابقة الأسـطورة مـع الواقع هي رئيسية. فهي موجودة في مبدأ *وظيفته*، التي تقوم على جمع فـريق مـن الـرجال والنساء حول نظام واحد للعالم وتصور واحد للوجود: إنه الاهتمام بالقاسـم المشـترك، الـذي حرصـت علـيه، بعد ب. مالينوفسكي، المدرسة الوظيفية الإنكلـيزية، رابطـة فـي هـذه المناسـبة دراسة الأسطورة بدراسة العبادة؛ ثم في مبدأ *مضـمونه*، الذي هو تحديد خريطة جغرافية وفلسفة في آن لنظام العالم هذا، مع تقارباته وتـباعداته: فقـه اللغـة، تفسير النصوص القديمة، فهم النصوص الذي تمتد جذوره إلى الـتراث الإغريقـي ؛ وأخـيراً فـي مبدأ *شكله*، المتتابع والمجزّأ، على غرار المناظر الأرضـية، وخطـوط الشـواطئ وقمـم الجبال، ومسالك الصحارى التي يجوبها سكان أوسـتراليا الأصـليون في أحلامهم: إنه طريق شقه التحليل البنيوي الذي جرّ وراءه كل أنمـاط مقاربة الأسطورة الأخرى. عندما يتخذ الإثنولوجي كموضوع أول للدراسة القصة المحكـية مـع ظـروف سـردها (زمـان ومكـان الأحـداث، هوية وموهبة الراوي)، وخصائصـها الخارجية (أبعاد النص، ومكانته في الكتاب)، والداخلية (الإيقاع، التعاقبات، قواعـد البنـية القصصية)، فإنه لا يعمل فقط على اكتشاف مظاهر التراتب التي يحددها مجـتمع بشـري في داخله وبين مختلف أقسام الكون، بل أكثر أيضاً على إظهار وشرح القوانيـن التي تحكم توجهات الفكر الأسطوري؛ فكر يعتمد على الصور، كما في الأحلام أو فـي المحاولات الرؤيوية التي تتم عن قصد، ويظهر أثر ذلك رئيسياً في جعل عناصر الأساطير عصية عن أن تختصر في أي تعريف إحادي.

تـنطلق الطريقة الثانية من التعرف إلى خطابات عديدة متشابكة داخل الأسطورة: فـي الوقـت نفسه الذي تدور فيه قصة عائلة مثلاً، هناك عوالم كونية، جغرافية، تقنية- اقتصـادية، جنسـية أو أخـرى تبسط بالتدريج عناصرها وأشكالها. هكذا يستخرج عالم الأسـاطير سلاسـل مـن نصوص مشتقة أو ثانوية يعكف لاحقاً على إظهار أنّ هندستها

تخضــع، وراء "ظواهر" مختلفة، لنفس قوانين التركيب التي تنتظم الأسطورة في مجملها، والتي تكتسب هنا درجة أكبر من الوضوح من خلال هذا العمل التوضيحي المسبق.

أخـيرا يــبلغ التحليل أعلى درجة للتعميم بالمقارنة المنهجية للأساطير فيما بينها بحيــث أنــه يجعلهــا تضم في حقلها أساطير تنتمي إلى آفاق جغرافية وثقافية بعيدة أكثر فأكثر. عندما يتتبع الأنتروبولوجي سلسلة التحولات التي تتعرض لها الأنساق الأسطورية، بين مكان وآخر، ينجز إذا رحلة حقيقية في رحاب الأساطير محاولا أن يدرك، فيما وراء المناطق التي جال فيها والدروب التي استهدى بها، القواعد التي ترشد حركات الفكر: هذا ما سمّاه ليفي - ستروس في افتتاحية *منطق الأساطير* (1964) "قواعدالإبحار"، التي قد لا تكون في نهاية المطاف شيئا آخر غير تلك التي تدور في الفكر البشري.

ب. بيدو

2- تحليل الأساطير

يــتعارض الفكــر العقلانــي (logos) منذ بروزه في القرن الرابع قبل الميلاد في الــيونان، مــع الخرافة (mythos)، وأكثر من ذلك، فهو مبني على قدرته على تحليل هذا الشــكل الأخير للخطاب، وتأويله، وكشف سببه الخفي أو الذي في طور التكوين (يتواجد التوجهان معا) وراء المظاهر. في الواقع، لا يمكن أن تكون الأسطورة- بما هي عليه من لغــة- اعتباطــية بالكــامل، معدومة المعنى تماما. هكذا كانت الشعوب القديمة ترى في أساطيرها الخاصة شعارات محببة.

بقيــت هــذه الــنظرة حتى بداية القرن التاسع عشر، متأثرة بالاكتشافات المقترنة بالحكايــة الشــعبية والنصــوص الهــندية المقدسة. تُظهر الأسطورة، زيادة على عدم عقلانيــتها، سمتين إضافيتين فيما بعد: تنوع شكلي كبير (قصة بناءة، نص مقدس، حكاية صــبيانية، الخ.) وشمولية بعض العناصر (الطوفان، المخلوقات العجائبية، العوائق). أقام ف.م.مولر موازاة بين تشكيل اللغات وتشكيل الأساطير ؛ مثلما تعود السنسكريتية واللغات الأوروبية إلى مصدر مشترك، تنبع كل الأساطير من مصدر وحيد، لكن التنويع قد حصل فــي هــذه الحالة الأخيرة بشكل مرضي، مما سبب كل أنواع التهافت. ولكن ذلك لم يمنع مولر من أن يعيد تأسيس عبادة شمسية أصلية انطلاقا من عناصر متناثرة يصطفيها عمدا: لقــد لقــي هــذا التنظــيم المنهجي عناية وترميما من أتباع مولر المتحمسين، وبالأخص الفرنســيين م. بــريال وج.بــاري اللذين ناديا بوجوب اعتبار مجمل الكواكب كالمراجع النهائية للأساطير. في الواقع، إن الكواكب هي عناصر الطبيعة التي تظهر بأكثر وضوح وبأتم انتظام في آن (بلمونت، 1986). يسهل على الكواكب فقط أن تمنح الفكر "البدائي" ما يلــزمه لبــناء تصــور للعــالم، أخرق وساذج بالتأكيد، لكنه مجبول بالخيال والشعر (أي باستعارات عفوية).

إن الإثنولوجيا التي كانت منذ نهاية القرن الماضي تجمع بدورها موادا ميثولوجية معتــبرة، لم تعمل على زعزعة منظور كهذا. قام أ.دورسي وف. بواس، وبمعزل عنهما إ.ب. تــايلور أو حتى ج.ج.فرايزر (الذي يسلم بوجود عبادة معممة للخصوبة) بالتركيز علــى العــلاقــة، وحتى الالتباس أيضا، بين الأسطــورة وطقــوس العبــادة. حــاول ب. مالينوفســكي، الوفــي لمــنهجه الوظيفــي، أن يجعل الأسطورة تُشتق من الضرورة

الطقوسية على غرار تقليدنا المسرحي الخاص الذي يحتاج إلى نص يرتكز إليه قبل أن يمثل على المسرح. وحاول آخرون، على مثال ل.ليفي- بروهل، أن يبحثوا من جهة علم النفس عن حل للغز الذي تطرحه الأسطورة، لكن هذا سيخلص إلى تأكيد مماثلة الأسطورة بالخوارق والفكر البدائي والفكر الصبياني بشكل نهائي. أما م.إلياد، فإنه سيعمل على تأويل الأساطير كالتعبير عن فكر الزمنية الدورية، الخاص بالشعوب التي لا تعرف الكتابة؛ إذ يفترض أن تصوراً كهذا هو آمن ومطمئن للفكر أكثر من تصوّر زمنية مستقيمة الخط أو تاريخية.

في الخمسينات، أحدث ك. ليفي- ستروس، كما كان قد فعل منذ عشرة أعوام قبلها بالنسبة إلى القرابة، انقلاباً جذرياً في الدراسات الميثولوجية، مستنداً على مكتسبات الألسنية البنيوية: من العبث البحث عن دلالة للقصة الأسطورية بما أنها لا تملك دلالة لها وحدها؛ إنها لا تتخذ (أو لا تنتج) معنى إلا بالنسبة إلى نظام "البنى الأسطورية" الذي تنتمي إليه (وتشارك فيه).

إن التحليل البنيوي للأساطير هو إذاً منهج مقارن. إننا في صدد فصل الوحدات البنيوية (أي العناصر الأساسية التي تنتظم فيما بينها) وتحديد تحولاتها إلى عناصر أخرى عندما ننتقل من ميثولوجيا محلية إلى أخرى. تعمل هذه التحولات حسب قواعد منطقية بسيطة - التعاكس أساساً، ولكن أيضاً التقليل والإضعاف- عبر اعتماد عنصر أو أكثر أو بالانتقال من شيفرة (كوكبية، بيولوجية، حيوانية، سوسيولوجية، إلخ.) إلى أخرى. مثلاً، إذا أقمنا مقارنة بين الأساطير الأمازونية وأساطير السهول (شمال أميركا)، نشهد تحوّل موضوع سفر أخوين، الشمس والقمر في زورق، إلى موضوع شجارهما بشأن زوجتيهما الأرضيتين، امرأة وضفدعة. إن كل ميثولوجيا، إذ تؤسس بالتعارض مع تلك التي تحيط بها، تعكس في الحقيقة إحدى إنجازات الامتزاج اللامتناهي لعدد صغير من البنى الفكرية. ويكمن مبدأ التحليل البنيوي في تلك الترددات الدائمة بين هذه البنى الفكرية ومختلف إنجازاتها القصصية وسياقها الإثنوغرافي، أي الموضع الطبيعي والاجتماعي الذي تقوم وظيفة الأساطير على إظهاره؛ بما أن الاختبار الأساسي يقوم بشكل نهائي على إمكانية وجود هذه البنى في فكر السكان الأصليين وكذلك في فكرنا. في الحال يبرز، بشكله المتكامل، البناء المنطقي لأسطورة (أو لمجموعة أساطير) ودلالاتها.

لقد أعطى التحليل البنيوي نتائجه الأفضل بخصوص الأساطير الهندية الأميركية. عبر صورة طارد الطيور من أعشاشها، برهنت أساطير ليفي- ستروس الوحدة العميقة للفكر الهندي، من شعب بورورو إلى شعب أوجيبوا الشمالي مروراً بالساحل الشمالي الغربي لأميركا الشمالية. إنطلاقاً من هذا شكلت أساطير أخرى موضوع نمط التحليل ذاته مع نتائج مقنعة. نذكر منها أعمال ج.ب. فيرنان وم. ديتيان عن العالم القديم، وأعمال ن. بلمون أو حتى ج. دوميزيل، التي تربط بين هذه الميثولوجيا الكلاسيكية والحكاية الفولكلورية الأوروبية انطلاقاً من مواد هندو- أوروبية وقوقازية.

إ.ديزيفو

ARTAUD A., 1963, *Voyage au pays des Tarahumara*, Paris, Gallimard.- BELMONT N., 1985, "Orphée retrouvé", *L'Homme* 93 : 59- 83; 1986, *Paroles païennes: mythe et folklore*, Paris, Imago.- BREAL M.,1987, *Mélanges de*

mythologie et de linguistique, Paris, Hachette.- BOAS F., 1916, "Tsimshian Mythology", *Thirty- First Annual Report (1909- 1910)*, Bureau of American Ethnology, Washington, DC, Smithsonian Institution.- DESVEAUX E.,1988, *Sous le signe de l'ours, mythes et temporalité chez les Ojibwa septentrionaux*, Paris, Editions de la Maison des Sciences de L'Homme.- DETIENNE M., 1972, *Les jardins d'Adonis: la mythologie des aromates en Grèce*, Paris,Gallimard.- DORSEY J.O., 1894, "A Study of Sioux Cults", *Eleventh Annual Report (1889-1890)*, Washington, DC, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology.- DUMEZIL G., 1983, *La courtisane et les seigneurs colorés et autres essais: vingt-cinq esquisses de la mythologie*, Paris, Gallimard.- ELIADE M., 1963, *Aspects du mythe* , Paris, Gallimard.- FRAZER J.G., 1911- 1915, *The Golden Bough: a study on Magic and Religion*, Londres, MacMillan, 12 vol. (trad. fr. *Le Rameau d'or*, Paris, Robert Laffont, 1981- 1984, 4 vol.). –LEVI- STRAUSS C.,1973 (1958), " La geste d'Asdiwal", in *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon 1964- 1971, *Mythologiques* , t.1; *Le cru et le cuit* (1964), t. II; *Du miel aux cendres* (1967), t. III; *L'origine des manières de tables* (1968), t.IV; *L'homme nu* (1971), Paris, Plon; 1985, *La potière jalouse*, Paris, Plon.- LEVY- BRUHL L. (1931) 1963, *La mythologie primitive: le monde mythique des Australiens et des Papous*, Paris, PUF.- MALINOWSKI B., 1948, "Myth in Primitive Psychology", in *Magic, Science and Religion and Others Essays*, Glencoe, Illinois, The Free Press.- MULLER F.M., 1861, *Lectures on the science of language*, Londres, Longman (trad. fr. *La science du langage*, Paris, Durand, 1876).- Paris G., 1875, *Le Petit Poucet et la Grande Ourse*, Paris, Franck.- TYLOR E.B., 1871, *Primitive culture. Researches into the development of mythology, Philosophy, Religion, Language , Art and Custom*, Londres (trad. fr. *La civilisation primitive*, Paris, Reinwald, 1876- 1878, 2 vol.). – VERNANT J. –P., 1974, *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, Maspero.

أسلمة (1) — Islamisation

1- آسيا

ظهر الإسلام في القرن السابع في آسيا، في شبه الجزيرة العربية التي سرعان ما أسلمت. أمّا أسلمة بقية آسيا، فقد سبّبها نمطان متمايزان للتوسع: نمط الفتح ونمط الشبكات التجارية.

كان الفتح محدوداً في المكان وانحصر في مرحلتين قديمتين. منذ منتصف القرن الثامن، كانت جيوش الخليفة العربي الموحّد قد افتتحت الشرق الأوسط (ضمنه إيران وأفغانستان) وآسيا الوسطى؛ وهي توقفت عند أبواب الأناضول البيزنطي وسيبيريا والصين، ولامست حدود شبه الجزيرة الهندية مع افتتاح السند (الباكستان الحالي). ثم ضمت سلالات تركية حاكمة الأناضول والهند إليها تدريجيا، من القرن الحادي عشر إلى القرن الرابع عشر. هكذا كان التوسع المسلح قد بلغ حدوده. كانت أسلمة الشعوب المفتتحة بطيئة وغير متساوية، لأنه لم يكن هناك أي إكراه ولا أي تحريض منهجي: فقد كانت الديانات القديمة مسموحة (اليهودية،المسيحية، المجوسية، الهندوسية، البوذية) باعتبارها كلها ديانات الكتاب. كانت الأسلمة شاملة في الشرق الأوسط وآسيا الوسطى وعلى هوامش

الهـــند (باكستان وبنغلادش الحاليين)؛ وبقي الإسلام أقليا جدا في الهند حيث يقتصر حالياً على 12% من سكانها. لا يزال نسق الأسلمة غير معروف جيداً : يقدّم الأناضول فقط، مع البيروقراطية العثمانية، إحصائيات أكيدة؛ فيما يبقى منهج ريتشارد بولييت الكمي عرضة للشك بخصوص إيران، بينما تبقى التخمينات بخصوص الهند مزاجية.

مـــنذ بدايـــات الإسلام، شهد القسم الأكبر من آسيا دخول شبكات تجارية خاضعة لمســـلمين عـــرب وفـــرس كـــانوا يدورون حول القارة من الجنوب عبر مضيق ماليزيا ويقطعـــون آسيا من وسطها عبر طريق الحرير.وهكذا خلفوا طوائف صغيرة من التجار أثبتـــت وجودهـــا في القرن الثامن في الهند الجنوبية وسري لانكا، وفي القرن التاسع في الصين الشرقية، وفي القرن العاشر في التيبت، وفي القرن الحادي عشر في فيتنام. استمر هـــذا المشـــهد حـــتى أيامنا هذه، وازداد كثافة في بعض الأماكن مثل الصين، مع سلالة المغول اليوان الحاكمة التي وظفت بيروقراطيين مسلمين في القرنين الثالث عشر والرابع عشـــر. أدى هـــذا النشاط التجاري إلى أسلمة شاملة في جزر جنوب شرق آسيا فقط مع تأســـيس سلطنات إسلامية تجارية على السواحل ابتداءً من نهاية القرن الثالث عشر، وإلى أسلمة أكثرية سكان أندونيسيا وماليزيا وجنوب الفيليبين، وذلك عبر انتشار ما زال غامضاً تواصل تحت الاستعمار الهولندي.

م.غابوريو

BULLIET R.W., 1979, *Conversion to Islam in the Medieval Period: An Essay in Quantitative History*, Cambridge, Mas, Harvard University Press.- EATON R.M., 1993, *The Rise of Islam and the Bengal Frontier, 1204- 1760*, Berkeley, Universityof California Press.- GABORIEAU M., 1995, " l'islamisation de l'Inde et de l'Asie orientale", *in* J.-C. Garcin (éd.), *Etats, sociétés et culture du monde musulman médiéval, Xe-XV siècle*, Paris, PUF, t. I; *L'islam en Indonésie*, 1985, numéro spécial de la revue *Archipel*, 29-30.- LESLIE D.D., 1986, *Islam in Traditional China*, Camberra, College of Advanced Education.- VRYONIS S., 1971, *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century*, Berkeley, University of California Press.

2- أوروبا البلقانية والقوقاز

بـــات من الصعب دراسة أسلمة أوروبا البلقانية بسبب غياب المصادر ؛ فالأعمال العلمـــية التي يمكن القبول بها هي بالنتيجة نادرة، في حين تكثر المنشورات التي يشوبها اتخـــاذ موقف واضح (معادٍ للإسلام أو متعاطف مع الإسلام حسب الحالات). وإذا كانت الأعمـــال التي نُشرَت بين 1945 و1992 في البلدان الاشتراكية (ألبانيا، بلغاريا وبالأخص يوغوسلافيا القديمة) تعاني من كون مؤلفيها ملتزمين احترام " الخط العام" لتلك الفترة، فإن الصـــدمات التـــي ســـببتها الحرب الأهلية التي رافقت تفكك يوغوسلافيا قد أفسدت كثيراً الأعمال التي نُشرَت منذ عام 1992.

لم يلعب التجار المسلمون هنا أي دور، فقد حصلت الأسلمة بفعل حملات الفاتحين العثمانيين. كان تفاوت نسبة القوى المحلية حاسماً. ومن الملاحظ ثلاثة أنماط للأسلمة، مع عـــدد هـــائل من التغيرات: 1) الأسلمة القسرية التي تتم في ظروف استثنائية ليست هي المعايير أو الممارسات السائدة؛ 2) الأسلمة "بدافع الإحباط"، لعدم وجود إمكانيات أخرى؛

3) الأسلمة الطوعية، لأسباب اجتماعية- اقتصادية (تحسين ظروف المعيشة، بلوغ طبقة الامتيازات) أو أسباب فردية (وجود حوافز دينية، فكرية، روحية أو عاطفية).

كانت الأسلمة بطيئة وتدريجية ولم يتأثر بها إلا أقلية من السكان، وإن كان هناك موجات أهمّ في أوقات معينة لأسباب مؤاتية اجتماعياً وسياسيا على العموم. ومراكزها الأربعة الرئيسية هي : البوسنة - الهرسك، ألبانيا، جبال رودوبي (بلغاريا- اليونان) وكريت. إلا أن كل عمل مقارن يبقى مبكراً إذ ليس في متناولنا في الوقت الحاضر أية حالة شاملة لسيرورات أسلمة شعب بلقاني في العصر العثماني.

في القوقاز، كانت العوامل الأولى للأسلمة متمثلة بالفاتحين العرب الذين أخضعوا عدداً من الحكام المحليين منذ القرن السابع. ابتداءً من القرن الحادي عشر، وبينما كان الحكم العباسي يتلاشى في المنطقة، ظهرت ثلاث إمارات إسلامية في شرق القوقاس (أران، شرفان، دربنت) وأصبحت هي الثغور الأمامية للإسلام ومنبع الأسلمة. كما ساهمت الفتوحات التركية السلجوقية (في شرفان) والمغولية (ضغط العشيرة الذهبية التتارية أكثر من الغزوات)، وفتوحات خانات كريميا والعثمانيين، ولو الجزئية، للقوقاز وكذلك لبلاد فارس الصفوية بالتوسع البطيء للأسلمة. ومع ذلك، يجب عدم اعتبار كل غلبة سياسية وعسكرية، ثقافية أو لغوية، بمثابة عملية أسلمة. وهكذا، فإن تبليسي، التي كانت مدينة الملوك الجيورجيين المسيحيين في القرن الثاني عشر، قد أضحت مركزاً للثقافة العربية، إذ أصبحت اللغة العربية اللغة الدبلوماسية الإقليمية. ذلك أن تلك المنطقة التي عاشت في ظل التأثير التركي، لم تصبح في نهاية المطاف مركزاً للأسلمة إلا تدريجيا.

يجب أن ننوّه بدور الشعوب المحلية في الأسلمة. فكون القوقاز كان مركزاً لاستيراد العبيد للسلطات الإسلامية قد يكون أبطأ فيه الأسلمة. أما بخصوص الحروب الاستعمارية الروسية في القرن التاسع عشر، فعلى الأرجح أنها قد ساهمت، بطريقة فعّالة، في أسلمة شعوب المنطقة (على الأقل في شمال شرق وشمال غرب القوقاز) أكثر من تنصيرها.

يجب أن نذكر بهذا الخصوص بالدور المتأخر (القرن الثامن عشر) الذي لعبته الأخويات والجمعيات في الأسلمة وفي توطيد الإسلام. ابتداءً من سنوات 1860، وضع نفي أكثرية سكان شمال غرب القوقاز إلى الإمبراطورية العثمانية (جراكسة، أبخاز مسلمون وغيرهم) حداً لأسلمة لم تكن قد تأصلت كثيراً.

أ.بوبوفيتش وأ.توماركين

FILIPOVIC N., 1978, " A Contribution to the Problem of Islamization in the Balkan under the Ottoman Rule", in *Ottoman Rule in Middle Europe and Balkan in the 16th and 17th Centuries*, Prague, Oriental Institute.- POPOVIC A., 1998, " L'islamisation dans les Balkans, mythes et réalités", *Mésogeios*, 2: 7-15.- VEINSTEIN G., 1996, " Sur les conversions à l'islam dans les Balkans ottomans avant le XIXe siècle", *Dimensioni e problemi della ricerca storica*, 1996 (2): 153-167.

1- عموميات؛ آسيا وأوروبا الوسطى

هـناك معنيان للفظة " أسلمة" (ليفتزيون، 1979): 1) الاهتداء من ديانة أخرى إلى الإسلام؛ 2) التطابق التدريجي للممارسات الدينية والاجتماعية للشعوب المهتدية اسميا مع تعاليم الإسلام.

تبقى دراسة الأسلمة صعبة. فالمصادر غير مباشرة ويشوبها بعض النقصان : لقد ظلـت الأسـلمة حتى فترة قريبة على هامش انشغالات المسلمين. بدأت الأبحاث الحديثة وسـط معارضات سياسية ودينية (هاردي، 1979) ولم تتقدم كثيرا. كان المؤلف الإجمالي الوحـيد (أرنولـد، 1896) يهدف رئيسياً إلى دحض اتهامات الأسلمة القسرية؛ ولم تشكل الدراسـات المناطقـية الأقـرب لمؤرخيـن وإثنولوجيين إلا موضوع ملخصات جزئية (جوميـيه، 1978؛ ليفـتزيون، المصدر المذكور). هناك نقاط كثيرة تبقى غامضة : ففي سـياق مماثل بالظاهر، أعلنت مناطق مثل الباكستان وبنغلادش إسلامها الشامل في حين بقيت الهند هندوسية بنسبة 88% بعد ستة قرون من الفتح الإسلامي. إن كل نظرية شمولية هـي متسرعة دون شك: يجب أن نكتفي بقائمة بالعوامل التي اتحدت على تنوعها حسب الأماكن، لتسيِّل عملية الأسلمة (هاردي، المصدر المذكور).

إن عوامـل الأسـلمة تمثلـت أولا في الفاتحين المسلمين أنفسهم. فقد تمت أسلمة الـبلدان الخاضـعة للعرب خلال التوسع الأول للإسلام (القرن السابع حتى العاشر)، من المغـرب إلى أفغانستان، بشكل كلي تقريبا. منذ القرن الحادي عشر، تابع الأتراك المهمة مدخليـن الإسلام إلى الأناضول والبلقان وإلى داخل شبه القارة الهندية. تضاف إلى آثار الفتح مفاعيل توسع البدو (في الأناضول خاصة) ولا سيما التجار الذين نشروا الإسلام ما وراء الأراضـي التي كانت تحت الحكم الإسلامي، في أفريقيا ما بعد الصحراوية، وعلى سواحل الهند، وفي جنوب شرق آسيا وحتى الصين، حيث وصلوا منذ القرن التاسع. كان أخصـائيون دينـيون (علماء شريعة، صوفيون، إلخ.) يرافقون الفاتحين والتجار، ناشرين الـثقافة والروحانية الإسلاميتين. أخيرا أصبح المستعمرون بغفلة منهم عوامل للأسلمة من خـلال توسيع حقل تطبيق الشريعة الإسلامية، وتقديم نماذج لتنظيم الدعاة وإثارة حركات مقاومة انضوت تحت راية الإسلام.

تعـددت الدوافع التي حملت الشعوب المحتكة بهذه العوامل على الأسلمة. لقد كان الإكـراه هامشيا: ففي البلدان المفتتحة، كانت الأسلمة بطيئة (أربعة قرون في إيران) حتى أنهـا أخفقت أيضا (الربع فقط من المهتدين في شبه القارة الهندية)؛ على عكس ذلك، فإن أندونيسيا التي لم تفتتح مطلقا قد أسلمت بالكامل بين القرنين الرابع عشر والسادس عشر. لقـد تبيّن أن الدوافع الاجتماعية والدينية التي قدّمها ت.و.أرنولد لم تكن مقنعة كفاية؛ إن الجاذبـية المـزعومة التـي تمارسها المساواة الإسلامية هي مجرد أسطورة : فقد رفض المنبوذون، أدنى الطوائف تراتبية في الهند، الإسلام (لويس، 1982؛ غابوريو، 1983)؛ كما أن الأهمية المعطاة لخطاب الدعوة السمح لدى الصوفيين هي عقلنة غير كافية (غابوريو، 1986 أ). إن الحوافـز التي سادت هي الأفضليات السياسية والاقتصادية بالمعنى الواسع:

فالإســـلام كـــان يمثل حتى القرن السادس عشر (وحتى فيما بعد في أندونيسيا أو أفريقيا) الحضـــارة الأكثر تقدما؛ اعتنقه الأتراك والمغول من أجل السيطرة على الجزء الأكبر من آسيا، وأسلمت أندونيسيا وماليزيا من أجل الدخول إلى شبكات التجارة الخاضعة للمسلمين (ريكلـــيفز، 1979)؛ في الهند، حصلت الأسلمات الأشمل في الطوائف المتميزة نسبياً، من التجار والحرفيين.

هكـــذا، بمـــا أن المصالح الغالبة قد تجاوزت إطار القناعة الدينية الداخلية، لم تعد الأســـلمة مناطة في الأساس بالمبادرة الفردية (إلا في حالة العبيد والاقتران بالمسلم)؛ إنها بشكل خاص ظاهرة جماعية يشترك فيها أعضاء سلالة أو إثنية طائفة أو زعامة.

م.غابوريو

ARNOLD T.W.,1896, *The preaching of Islam. A history of the propagation of the Muslim faith.* Londres (rééd. Lahore, S.H. Mohammed Ashraf, 1965). – GABORIEAU M., 1983, " La communauté musulmane d'Asie du Sud et la société indienne", in *L'Islam de la seconde expansion*, Association pour l'avancement des études islamiques, *Actes du colloque tenu au Collège de France les 27 et 28 mars 1981*, Paris; 1986, "Les ordres mystiques dans le sous-continent indien: un point de vue ethnologique", *in* A.Popovic et G. Veinstein (éd.), *Les ordres mystiques dans l'islam. Cheminements et situation actuelle*, Paris, Editions de EHESS; *Islam et société en Asie du Sud*, Paris, Editions de EHESS.- HARDY P., 1979, "Modern European and Muslim Explanations of Conversion to Islam in South Asia: a Preliminary Survey of the Litterature", *in* N. Levtzion (ed.), *Conversion to Islam*, New York- Londres, Holmes et Meier.- J. JOMIER, 1978, " Diffusion de l'islam", in *Encyclopédie de l'islam*, Leyde, E.J. Brill, vol. IV.- LEWIS B., 1971, Race and colour in Islam, New York (trad. fr. *Race et couleur en pays d'islam*, Paris, Payot, 1965). – MACLEAN D.N. , 1989 . *Religion and Society in Arab Sind*, Leyden, F.J. Brill. – RIKLEFS, 1979, " Six centuries of Islamization in Java", *in* N. Levtzion (ed.), *op.cit.*

2- أفريقيا

بدأت الأسلمة في أفريقيـــا مع فتح الجيوش العربية للجزء الشمالي للقارة بين 640 و710. لـــم يهـــدف هـــذا الفتح إلى أسلمة شاملة وفورية للسكان. فقد أعقبته في المغرب مقاومـــة طويلـــة للشـــعوب البربرية، لا سيما بشكل بدع متعددة. في القرن الحادي عشر تواكـــب انتصـــار الشـــرع مع حركة تعريب دعّمها تقاطر البدو العرب الآتين من مصر العلـــيا. لكن يجب انتظار القرن السادس عشر لكي تصبح أسلمة الجبال أمراً حقيقياً. في جنوب الصحراء، سلكت الأسلمة، التي تعود ظواهرها المعروفة إلى القرن العاشر، طريق التجارة. هكذا تشكل إسلام مدني، من البلاط الملكي والتجار، إسلام النخبة الذي تحيط به مـــن كل النواحي شعوب "وثنية". انتشرت الأسلمة الشاملة بشكل خاص ابتداءً من القرن الســـابع عشر مع نمو فئات وشبكات دينية (الرعاة البدو خاصة) تنشر ثقافة فقهية تأثرت بعد ذلك بتعليم جمعيات قادمة من المغرب منذ القرن الثامن عشر استولت على الحكم في بعـــض الحـــالات. بعد ذلك لعب الغزو الاستعماري دور المسرِّع. في المنطقة السودانية الســـواحلية، استخدم الإسلام صفته الدينية " الأفريقية" ليظهر كأداة للمقاومة الثقافية. بعيداً نحـــو الشرق، في وادي النيل العالي، كانت الأسلمة نتيجة اندماج اثني وثقافي كان أبطاله

الرئيسيون القبائل العربية المهاجرة من مصر العليا. بعد سبع قرون من الصراعات، سقط آخر حكم مسيحي في بلاد النوبة تحت ضرباتهم نحو 1500. تابعت عوامل دينية آتية من البلدان المجاورة في السودان الحالي حركة الأسلمة هذه التي، على خلاف أفريقيا الغربية، تواكبت مع ظاهرة تعريب. على جبهة أخرى، أثبت الإسلام وجوده على شواطئ المحيط الهندي خلال ألف سنة تقريبا، دون أي جهد لنقل الدعوة نحو الداخل. لقد بقي حتى القرن التاسع عشر ديانة تجار عرب، مقتصرة على الساحل. هكذا تواجد هنا هذا الميل المفرط، الملاحَظ في موضع آخر، والذي يجعل من الإسلام الأفريقي- على الأقل في فترة أولى- معـرفة سـامية محفوظـة للنخبة وسمة للامتياز الاجتماعي. إلا أن هذا الوجود العربي الإسـلامي قد لقح ثقافة هجينة مسماة السواحلية فرضت نفسها اليوم في بلدان ذات أكثرية مسـيحية (كينـيا، تانزانيا) كعامل قوي للهوية والوحدة الوطنيتين. في هذه المنطقة غلبت "النزعة السواحلية" على الأسلمة. لطالما اعتبر الأنتروبولوجيون الإسلام الأفريقي كمجرد عـامل غريـب وعنصر مخرِّب ثقافيا. لكن سرعان ما تم تجاوز هذه النظرة السلبية فيما بعـد. ففـي أطروحة مكرسة لقرية دونغو (مالي)، قدّم ج.بوجو (1984) الإسلام " كعلم وممارسة ترتبط فعاليتهما بحيّز من العلاقات الخارجية خاضع للعلاقات التجارية". عرض م.لاسـت (1979) برهانا مماثلا انطلاقا من حالة في شمال نيجيريا. في مواضع أخرى، وبشـكل خاص في المدن، يظهر الإسلام " كمكان للتعاضد" بين المهاجرين. وحيثما كانت الأسـلمة، فهـي لا تنفصـل عـن تحولات المكان، والارتحالات والتحولات الاجتماعية الجاريـة. غالبا ما تم التباحث في نوعية هذه الأسلمة. في الواقع، ليس المرور بالأشكال "التوفيقية" إلا برهة في سيرورة ديناميكية تؤدي، انطلاقا من الأسلمة الاسمية، إلى اندماج كـامل في الشرع. يرى ن.ليفتزيون (1979) أن هذا المرور التدريجي يجري في أفريقيا الغربية بشكل جماعي، على عكس أفريقيا الشرقية حيث تواكب الأسلمة قطيعة مع الثقافة الأصـلية. لـم يـبق من هذه العشرة قرون من التواصل والوجود الإسلاميين في أفريقيا السـوداء سـوى انطـباع أسـلمة " غير تامة" تؤثر بشكل يتباين حسب المجتمعات (إنّ التعارض الدائم بين شعب الموز وشعب الأسانتي في أفريقيا الغربية هو ذائع الصيت) أو تتراجع لتخلي الميدان في بعض الحالات (أثيوبيا الجنوبية، مدغشقر).

ج. ل.تريو

BOUJU J., 1984, *Graine de l'homme, enfant du mil*, Paris, Société d'Ethnographie.- CUOQ J., 1984. *Histoire de l'islamisation de l'Afrique de l'Ouest, des origines à la fin du XVIe siècle*, Paris, Geuthner; 1986, *Islamisation de la Nubie chrétienne (VIIe- XVIe siècles)*, Paris, Geuthner.- DENIEL R. , 1975, *Religions dans la ville: Croyances et changements sociaux à Abidjan*, Abidjan, INADES.- FISHER H.J., 1973, "Conversion reconsidered: some historical aspects of religious conversion in Black Africa", *Africa*, vol. 43: 27-40.- HISKETT M., 1984, *The Development of Islam in West Africa*, Londres, Longman. – GOODY J., 1971, " The Impact of Islamic Writing on the oral Cultures of West Africa", *Cahiers d'Etudes Africaines*, n. 43: 455- 466.- 1983, *L'Islam de la Seconde Expansion*. Association pour l'Avancement des Etudes Islamiques, *Actes du Colloque tenu au Collège de France les 27 et 28 mars 1981*, Paris. – LAST M., 1979, " Some economic Aspects of Conversion in Hausaland (Nigeria)" *in* N. Levtzion (ed.), *op.cit*.- LEVTZION N. (ed.), 1979, *Conversion to Islam*, New York- Londres , Holmes et Meier. – TRIAUD J.- L., 1974, " Un cas de passage collectif à l'islam en Basse Côte –

d'Ivoire: le village d'Ahua au début du siècle", *Cahiers d'Etudes Africaines*, 14: 316-337.- WILLIS J.R., 1979, "Reflections on the Diffusion of Islam in West Africa", in J.R. Willis, *Studies in West African Islamic History, 1: The Cultivators of Islam*, Londres , Frank Cass.

Nom — اســـم

معلــوم أن اللغــة تمــيز بين فئتين للاسم: اسم الجنس واسم العلم. ولقد استرعى الثانــي- اســم العلــم الذي يعطى لكائن حي أو جامد بقصد التعريف به وإعطائه هوية خاصــة- اهــتمام الانثولوجيين، وخاصة ك. ليفي- ستروس الذي كرس في كتابه *الفكر البري* (1962) فصلين لوقائع التسمية. صحيح أن اللغويين والألسنيين والفلاسفة يتساءلون مــنذ زمــن طويــل عن أصول إعطاء اسم العلم وعن دلالاته، ولكنهم لم يولوا اهتماماً للمفاهــيم والممارســات التي قام عليها منح الاسم. بكلمات أخرى، لم يُطرح على العموم سؤال " لماذا تتم التسمية"؟ سواء منحت لشخص أو حيوان أو زهرة أو مركب، إلخ.

يحــدد ليفي- ستروس ثلاث مهمات لمنح اسم العلم: التعريف والتصنيف والدلالة. أما المهمة التمييزية التي تهدف إلى التعرف على الذات من خلال التسمية أو التعريف بها عبر دلالتها الكامنة في الاسم، فهي تختلف من مجتمع لآخر. إذ أن هناك مجتمعات تعرّف كل واحد من أفرادها باسم خاص به يولد مع حامله ويموت معه؛ وهناك مجتمعات تطلق عدة أسماء على شخص واحد، لكون الدلالة يمكن أن تتغير مع أطوار الحياة ومع ظروف التســميات الخاصــة بالشخص الواحد؛ وعلى عكس الحالتين السابقتين، لا تستخدم بعض المجــتمعات ســوى تســميات جماعــية فــلا يكون الفرد معرّفا إلا بانتمائه إلى فئة من الأشخاص.

وأيــا تكن قوة أو ضعف تمييز نمط تسمية معتمد، فإن كل شخص وفي كل مجتمع يــبقى على الدوام قابلا للتعريف ضمن مجموعة حد أدنى قد تتسع أو تضيق. تضاف إذن إلــى وظــيفة التميــيز غاية تصنيفية، ويكون الاسم قادرا بذلك على الارتباط بسلسلة من الانــتماءات إلــى مجموعــات اجتماعــية مختلفة: عائلية، قبلية، سياسية، دينية، إقليمية، تاريخــية، إلخ.، وتمارس كل دلالة انتماء دورا محددا لهوية جماعية، بينما يمكن أن ينتج تحديــد الهوية الفردية أيضا عن تراكم مكونات جماعية. هكذا يمكن للاسم أن يلعب دور دال علــى الطــبقة وأن يحمل، انطلاقا من هذه الصفة وبما يحتوي من معلومات، دلالة واضــحة على من يطلق عليهم ومن يطلقونه في نفس الوقت. فكل مجتمع يشكل منظومته الذاتية لتعريف أفراده انطلاقا من خياراته الخاصة لمختلف أبعاد التسميات.

والانثولوجــيون أيضــا عكفــوا من جهتهم على تبيان العلاقات القائمة بين الاسم والشــخص، إذ يــبدو الاسم بصورة عامة كواحد من "المظاهر" الأساسية للشخص، وهو بذلــك يــتخذ وضــعا قريبا من مكونات الشخصية، الجسدية والنفسية والاجتماعية. وقد ينطوي الاسم على مواصفات تبلغ أحيانا درجة إقامة علاقة بين إطلاق التسمية والوضع، الفعلــي أو المــأمول، لمستقبل الشخص المعني: نفكر هنا بالعديد من الممارسات الشائعة التي تقضي بتغيير اسم شخص مريض لإبعاد النحس عنه، أو بإطلاق أسماء- أقنعة عملا

علـــى خـــداع المـــوت، إلخ. إذا ما تم تحديد تلك المواصفات يتبين أنها تخص الاسم ذاته بمعـــزل عـــن الشخص الذي يحمله: هكذا يمكن تصور أن شخصين يحملان نفس الاسم ســـيكونان معرّضـــين لمصـــير واحد؛ أو أيضاً تصور ضغوط اجتماعية تلحق بأشخاص يحملون الاسم ذاته فيكونون مجبرين، بحكم تلك الظروف، على التعاضد والتكافل أو على الخضـــوع لـــنفس المحظورات. تؤسس التسمية إذن لهوية الشخص، وتمنحه خصوصية داخل مجتمعه، وتساهم في تحديد وتعريف الشخصية على الصعيد الفردي والاجتماعي.

ف. زونابند

BENVENISTE E., 1974, *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard. – DAUZAT A., 1977, *Les noms de famille de France. Traité d'anthroponymie française*, Paris, Librairie Guénégaud; *L'Homme*, 1980 XX (4): *Formes de nomination en Europe*.- KRIPKE S. (1972) 1980, *Naming and necessity*, Oxford, Basil Blackwell (trad. fr. *La logique des noms propres*, Editions de Minuit, 1982); 1982, *Langages*, XVIII (66): *Le nom propre*.- LEVI-STRAUSS C., 1962, *La pensée sauvage*, Paris, Plon.- PARIENTE J.- C., 1973, *Le langage et l'individuel*, Paris, Armand Colin; 1983, *L'Uomo*, VII (1/2): *I sistemi di denominazione*. – ZABEEH F., 1968, *What is in a name? An Inquiry into the semantics and pragmatics of proper names*, La Haye, Martinus Nijhoff.- ZONABEND F., 1977, "Pourquoi nommer?" in *L'identité: séminaire interdisciplinaire dirigé par Claude Lévi-Strauss*, Paris, Grasset: 257- 286.

أسلاف — Ancêtres

لا يقوم الموت تلقائياً بتحويل الشخص المتوفى إلى سلف. في عدد من المجتمعات ينـــتج هـــذا التحول عن عبور طقوسي يمكن أن يتم على مرحلتين، تشهد على ذلك عادة واسعة الانتشار تقضي بدفن الميت على مرحلتين: تخصص الأولى لمعالجة الجثة وتفتتح بها مرحلة شؤم تكون خلالها روح المتوفى شريرة، ويتم في الثانية تحويل تلك الروح إلى ســـلف من خلال حرص الجماعة على إعطائها فرصة لتأكيد إعادة اندماجها. ولا يجتاز ضحايا الموت السيء (الأشخاص الذين يتعرضون لموت عنيف، النساء اللواتي يمتن على سرير الولادة، الخ.) المرحلة الطقوسية الثانية (كما أن مرحلتهم الأولى تحمل طابعا خاصا بنسبة ما تمثل من شر يقتضي التخلص منه) فيبقون بالتالي أرواحا هائمة إلى الأبد وحاملة لخطر يتهدد الأحياء.

فـــي نظر الجماعة وكل فرد من الجماعة، السلف هو كائن يُركن إليه ويُبجّل من خـــلال طقوس محددة، سواء لإبقائه بعيداً عن شؤون الأحياء أو لدفعه إلى التدخل. ويمكن تحديد وضع السلف برابطة نسب حقيقية مع متحدرين من سلالته، أو بعلاقة سلالية وهمية كليا أو جزئيا. في الحالة الأولى يكون الأسلاف "أقارب" ينحصر طقسهم بوحدة اجتماعية صغيرة، أي بمجموعة من الخلف ذات عمق سلالي قريب الصلة الزمنية بالوحدة المنزلية؛ وفي الحالة الثانية يكون الأسلاف أسطوريين، أي مؤسسين للعشيرة أو القبيلة أو الجماعة الاثنـــية. والأسلاف الأسطوريون هم في أغلب الحالات صور متعالية، سواء في ذلك إن كـــانوا متماهين مع حيوانات "طوطمية" (القبائل الأوسترالية، هنود أميركا الشمالية) أو مع

أبطـــال بشريين تمنحيم صفات الأسلاف العظماء والقدماء طبيعة قريبة مما يفترض لدى الآلية. ويمكن ألا تكون القطيعة تامة بين الأسلاف القريبين والآلاف الأسطوريين، إذ أن العـــبور من هؤلاء إلى أولئك يتم غالبا عبر استمرارية سلالية تدل قاعدتها على التاريخ القريب للجماعة، بينما تشرعن قمتها وجود تلك الجماعة من خلال دلالات تأسيسها. وإذا كـــان الأســـلاف البعيدون هم الضامنون لمعايير وقيم المجتمع، فإن الأسلاف الأقربين هم الذين يشرفون على أنماط انتقال الحقوق والامتيازات والممتلكات، الخ. إن كل سلف ينقل دائمـــا شـــيئاً ما لخلفه الذين يقومون في المقابل بتبجيله: فالذرية هي التي تصنع السلف، لكـــون وجود الذرية هو الذي يتيح في الأوضاع الطبيعية تحويل الميت إلى سلف. ويمكن أن يرتبط ذلك العبور إلى درجة السلف بموقع المتوفى ضمن الوحدة السلالية، وألا يشمل النساء مثلاً، كما هي الحال في الصين التقليدية.

إن مجـــتمعات أفريقـــيا السوداء والصين واليابان هي التي أرست دعائم " السلفية" ومـــنظومة البـــنوة والـــتوارث المرتـــبطة بهـــا والتي هي أساس قيام النظام الاجتماعي واســـتمراره. في الصين، يمكن أن يضم معبد عائلي ألواح أسلاف أبويي النسبة وممتدين إلـــى عـــدد مـــن الأجيال يمكن أن يبلغ خمساً وعشرين أحياناً : إن الالتزامات الأخلاقية والاجتماعية لدى الأحياء تقوم على مدى تبجيلهم وطاعتهم للأموات. عن أفريقيا السوداء، أثبـــت م. فورتـــيس (1959)، مـــن خلال دراساته عن شعوب تالانسي في غانا، العلاقة العضـــوية القائمة بين تبجيل الأجداد والمؤسسات التشريعية التي تسهر على تنظيم أمور انتقال الملكية؛ كما قام ج.غودي (1962) بتحليل العلاقة بين الأحياء والأموات التي تتمثل في طقوس الدفن وتنعكس في علاقة المجتمع بالأرض.

بالاستناد إلى ما تقدم، يمكن التمييز بين تبجيل الأسلاف وتمجيد الأموات. فالغرب المســـيحي، مـــثلاً، يجـــل أمواتـــه ويقـــيم" طقوساً" للبعض منهم، قديسين كانوا أو أبطالا علمانييـــن، ولكـــن الأمـــوات لا يلعبون أي دور (سوى المرجعية الروحانية) في شؤون الأحـــياء. فـــي المقابل، يمثل الأسلاف في المجتمعات التي تبجلهم صور السلطة؛ وبهذه الصـــفة هم يكافئون أولئك الذين لا ينتهكون المحظورات السائدة؛ أما في الحالة المعاكسة فإنهم يحاكمون العصاة من ذريتهم ويعاقبونهم.

ج. كراوسكوف

AUGE M., 1982, *Génie du paganisme*, Paris, Gallimard.- BLOCH M., 1971, *Placing the deads. Tombs, ancestral villages and kinship organisation in Madagascar*, Londres et New York, Seminar Press. – BLOCK M. et PARRY J. (eds), 1982, *Death and the regeneration of life*, Cambridge, Cambridge University Press.- FORTES M., 1959, *Oedipus and Job in West African Religion*, Cambridge, Cambridge University Press (trad. fr. *Oedipe et Job dans les religions ouest-africaines*, Paris, Mame, 1974).- GOODY J., 1962, *Death, Property and the Ancestors*, Stanford, Stanford University Press.- HERTZ R., 1970 (1906- 1907), *Sociologie religieuse et folklore*, Paris, PUF.- SMITH R. J., 1974, *Ancestor worship in contemporary Japan*, Stanford, Stanford University Press.- VERNANT J.- P. et GNOLE G., 1982, *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Cambridge et Paris, Cambridge University Press et Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.- WOLF A.P. (ed.), 1974, *Religion and Ritual in Chinese Society*, Stanford, Stanford University Press.

علـــى عكس أفريقيا وأميركا وأوروبا وأوقيانيا فإن آسيا لن تختص بتقديم عام في هـــذا المعجـــم. ســـتكون القـــارة الأسيوية عرضة للدراسة عبر المداخل الإقليمية التالية: سيبيريا، أسيا الوسطى، آسيا الشرقية، الشرق الأوسط (مجموعة ستكون مصر مرتبطة بها جزئـــيا، رغـــم انتمائها لأفريقيا "البيضاء"، أي أفريقيا الشمالية)، حملايا، الهندي (العالم)، آســـيا الجنوبـــية الشـــرقية القارية، الصين، كوريا، اليابان وعالم الأرخبيل. ويقدم مدخل المحـــيط الهـــادئ الشمالي في جزء منه عرضاً الشرق سيبيريا الأقصى، ومداخل المحيط الهندي ومدغشقر عرضاً جزئيا لأسيا الجنوبية والجنوبية الشرقية.

المشرفون

آسيا الوسطى Asie Centrale

تقســـم آســـيا الوســـطى إلى ثلاثة أحواض تحيط بها سلاسل جبلية (آسيا الوسطى الســـوفياتية، كســـينيانغ أو تركمانستان الصينية، منغوليا) تتوالى فيها السهوب والهضاب والأودية السحيقة. ولكن صعوبة البيئة والمناخ لم تحل دون قيام "إمبراطوريات السهوب" (مـــثل إمـــبراطورية جنكيزخان وتيمورلنك)، ولا دون إقامة العلاقات مع عائلات شعوب مجـــاورة. وأقـــدم المصـــادر عنها بيزنطية أو عربية أو صينية؛ ولكن فك رموز شواهد القـــبور التركـــية فـــي منغوليا العليا، والذي بدأ منذ حوالي مئة سنة، أعطى دفعاً جديدا للمقاربة التاريخية.

تضـــم المجموعـــة الناطقة بالتركية 110 ملايين نسمة يعيش ما يقارب نصفهم في تركـــيا، و48 ملـــيون فـــي الـــدول التي كانت تابعة للاتحاد السوفياتي، والبقية في إيران والصين وأفغانستان. يضاف إلى العامل اللغوي الموحد لها عامل آخر: الإسلام، حتى وإن كـــان إســـلاما مـــتأخرا ومتمـــيزا بتوليفية عميقة مع المعتقدات المحلية السابقة؛ والتراث الصوفي قوي فيه (البكطاشية والنقشبندية)، كما أن تنظيم الفرق الدينية متداخل مع النظام السلالي الذي يسير المجتمع.

إذا كانـــت الوديـــان والواحـــات تسهل الزراعة، التي تمارس بوسائل ري عالية المســـتوى، فـــإن غالبية شعوب السهوب الأتراك هم رعاة، وهم بدو رحل يجتازون في تـــرحالهم مســـافات شاســـعة (مـــن مئة إلى خمسمئة كلم) بين إقامتهم الشتوية في السهل (كســـلاك) والأماكـــن التـــي يصيـــفون فيها على الهضاب (يايلاك)؛ وهم يمارسون ذلك الترحال على إيقاع روزنامة تتمثل أوقاتها الهامة في ظهور الثريا الليلي (8 تشرين الثاني) واختفائها (6 أيار). تشكل خيمة اللباد الدائرية (توباكيف) إطار الحياة المنزلية، كما تكون بضـــع عشـــرات مـــن الخيم مضارب أو مخيماً (أول) لوحدة عائلية سلالية في الأساس (أوبـــا/أوبوغ). وينتظم المجتمع في زعامات تفريعية غير مستقرة سياسيا ولكنها مرتكزة

علـــى مـــبادئ ومؤسســـات شـــديدة الرسوخ. يكرر كل فرع بصورة مصغرة المكونات والمهمات الأساسية للنظام القبلي: الأرض والرئاسة والوصاية.

يتوضـــح مبدأ النسب الأبوي من خلال التقابل بين العظم (الآتي من الأب) واللحم (الآتي من الأم)، وهي مقابلة تسري على الميدان السياسي كما تسري على ميدان القرابة. هكـــذا كان شعب كازاك يقسم إلى "عظام بيضاء" (ذوي نسب سام) و"عظام سوداء" (ذوي نســب وضيع)، وكان الأوغوز يقولون بأنهم يتحدرون من مؤسس أسطوري حسب أربعة وثمانين عظمة مقسمة إلى نصفين: يمين ويسار. وقاعدة الزواج التقليدي الخارجي تعني أن الإنسان لا يمكن أن يكون معطيا وآخذا النساء من "عظمة" خارجية واحدة، وهي بذلك تقارب نمط تبادل معمّم؛ ورغم ذلك فإن التطبيق يتعارض معها: إنها تفترض الزواج من ابـــنة عم، أي من متوازية في النسب الأبوي، وفي ذلك دلالة واضحة على تأثير عربي- إســـلامي. تنشـــأ عـــن المصـــاهرة شـــبكات ترابط، وشبكات واسعة الأرجاء للمبادلات والعطاءات يبقى وجودها مستمرا مهما تبدلت التشريعات المدنية لمختلف الدول. تلك هي الحـــال علـــى وجه الخصوص في آسيا الوسطى المعاصرة التي تدور في الفلك الروسي حيـــث تـــترجم الممارسات العائلية تأكيد الهوية الاثنية حتى وإن لم تكن هناك قرينة على وجود خلفية دينية لتلك الهوية.

إن العنصـــر الأهـــم فـــي الأدب الشعبي للشعوب التركية هو وجود تراث ملحمي شـــفهي ضـــخم، ولكنه مدون كتابياً ابتداء من القرن الثامن ومدروس جيداً بصورة نسبية وبالمقارنـــة مـــع الاثنوغرافـــيا اليومـــية لتلك المجتمعات. يظهر ذلك التراث بصورتين: حكايـــات أسطورية قديمة في شمال وشرق البلاد الناطقة بالتركية؛ وملاحم تاريخية، مثل ملحمـــة "مناس" القرغيزية (500000 بيت) وملحمة كوروغلو (ابن الأعمى) و*كتاب ديدي كوركول* (المنتشر في الأناضول وأذربيجان). ويلتقي ذلك التراث مع آخر قادم من الأدب الفارسي، والهندي أحيانا، مثل "الحكايات" الوجدانية التي تدور حول قصة حب ذات أبعاد واقعـــية مثل "فرحات وشيرين" أو "الشاه إسماعيل". والأدب الشعبي في مجمله يحتفظ بأثر من معتقدات ما قبل الإسلام.

العنصر المنغولي يشكل أقلية؛ ويتوزع ما بين جمهورية منغوليا الشعبية(1732000 نســـمة عـــام 1982) وجمهوريـــة الصين الشعبية (2500000 نسمة عام 1982 في مقاطعة منغوليا الداخلية التي تتمتع بحكم ذاتي، ومليون نسمة في عدد من مناطق الغرب) والاتحاد الســـوفياتي السابق (353000 نسمة عام 1979 في جمهورية بوريا ذات الحكم الذاتي حول بحيرة بايقال، و147000 من الكلموك تعيش غالبيتهم في جمهورية كلموك بحكم ذاتي على الضفة اليمنى لنهر الفولغا الأسفل).

التـــناغم التقنـــي والثقافي بين المجتمعات المغولية التقليدية هو أيضا ملفت للنظر. وإذا كانـــت تلـــك المجـــتمعات ملحقة اليوم بمناطق نفوذ مختلفة، فإنها تتقاسم نفس البيئة (الســـهوب) وتـــتحدث عن نفس الماضي (امبراطورية جنكيزخان). ومثالهم المشترك هو نموذج الفارس البدوي الذي يرعى قطعانه من جهة ويعشق الحرية من جهة أخرى فيعمل علـــى توســـيع مـــدى حياته بشكل متواصل. وتربية المواشي على النمط البدوي عنصر مشـــترك هـــو الآخـــر (حوالي مئة انتقال في السنة على امتداد يتجاوز المئة كيلومتر في مـــنطقة غوبـــي). وإذا كان عدد التنقلات ومداها يختلفان بين منطقة وأخرى، فإن الوحدة

البدوية مقتصرة أينما كان على حفنة من العائلات. ما بين الوحدات المتناثرة، تقوم الزيارات بصيانة النسيج الاجتماعي، وتقضي التقاليد الرعوية بالتعاضد القوي بين أقارب الدم وبأشكال عديدة من التعاون بين الأنسباء بحكم الجيرة. والحياة البدوية التي تتميز بالتفرق والعزلة شتاءً تتحول في الصيف إلى تجمعات كبرى، إما للقيام بالمهمات الجماعية كتصنيع اللباد أو خصيان الأحصنة، وإما لتأدية الشعائر الدينية. يتمثل الإعلان عن بدء الصيف في عيد أول حليب الفرس (الحليب المخثر هو الشراب الوطني)، وتقام خلاله "ألعاب رجولية" (مصارعة، رمي سهام، سباق خيول) يرتبط بعدها الرمزي في نفس الوقت بالازدهار العام وببلوغ الشاب سن الرجولة، ولذلك تقام الأعراس أيضاً في هذه الفترة. في الخريف تبدأ السهرات المخصصة لتلاوة الملاحم، ويحتفل بـ"الشهر الأبيض" الذي هو بداية سنتهم حسب التقويم القمري بسلسلة من الزيارات تتم بناء لأفضلية صارمة تبدأ بالأقارب ثم بالأنسباء وأخيراً بالجيران؛ كما تقدم فيه الأضاحي في المعبد اللاماوي.

يعبر مفهوم "العظْمة" عن مبدأ النسب الأبوي. وهي تدل على مجموعة السلالة الأكثر اتساعاً عند الكلموك والبوريين. ولقد بقي الزواج الخارجي شائعاً حتى أيامنا هذه رغم اختفاء النظام العشائري بحكم التبعية للصين. ويمكن، حسب المناطق، أن تتسع دائرة الزواج الخارجي لتشمل أقارب"الرحم"، أي سلالة الأم وسلالتي أبيها وأمها. وهناك أنماط عديدة للزواج ما زالت شائعة، اثنان منها بسيطان: تبادل البنات الذي يتم حسب توازن دقيق ولكنه فاقد للبعد الإيديولوجي، والتبادل المعمم المصحوب بعطاءات من الماشية، وهو المرغوب تقليديا ولكنه نادر التطبيق. ولقد أدخل مبدأ الأقدمية تفاوتا تراتبيا بين "العظام البيض" (فروع الأبناء البكر الذين يتزوجون مثيلاتهم) الذين يشكلون نواة أرستقراطية، و"العظام السود" (الأبناء الآخرين)، أي عامة الشعب. وقد تم استخدام هذا المبدأ في إطار تكوين امبراطورية جنكيزخان، ولكنه لم يتوصل إلى إرساء نظام دولة خاص به كما تبين من المرحلة التي تلت سقوط السلالة المغولية والتي كانت مرحلة تمزقات وعداوات لدودة. ولكن مختلف شبكات التعاضد والتبادل المنطلقة من قاعدة القرابة ما زالت قائمة إلى أيامنا، ومتوسعة في كثير من الأحيان لتشمل أشخاصا ليسوا من الأقارب.

المرتكز الديني للشعوب المنغولية هو الشامانية، وهي قريبة من التي تؤمن بها الشعوب السيبيرية. ولقد قبلت الامبراطورية الصينية، الشهيرة بتسامحها الديني، دخول موجات منهم إلى أراضيها؛ وفي أواخر القرن السادس عشر أصبح لتلك الديانة وجود معروف من خلال الشكل اللاماوي الذي اتخذته في التيبت. هناك أرست دعائم تنظيم كهنوتي تراتبي نتجت عنه تراتبية مماثلة في المجتمع، وأدخلت في عالم السهوب البدوي مراكز ثابتة: أصبحت المعابد مراكز تجارية بقدر ما هي مراكز نشاط طقوسي يتجاوز دائرة العشيرة. كما تسبب نشر الديانة بقيام توليفات غالباً ما تنزل فيها العقيدة إلى الدرجة الثانية.

في فترة امبراطوريتهم، خلال القرن الثالث عشر، عرف المغول الكتابة. يحتوي أدبهم في الأساس على حكايات تاريخية وكتب دينية مترجمة من السنسكريتية أو من لغة التيبت، وعلى مجموعات كبرى من القصص. بقي التراث الشاماني شفويا حتى القرن العشرين، وهكذا أيضاً تم تناقل الملاحم الشعبية.

أ.غولباك ور.همايون

BAZIN L., 1986, " Les peuples turcophones en Eurasie: un cas majeur d'expansion linguistique", *Hérodote* 42 (6): 75- 108.- BENNIGSEN A. et LEMERCIER QUELQUEJAY C., 1968, *L'islam en Union soviétique* , Paris, Payot.- BORATAV P., 1959, "L'épopée et hikâye", in *Philologiae Turcica Fundamenta*, Wiesbaden, Steiner.- GOKALP A., 1987, " Le dit de l'os et du clan: de l'ordre segmentaire oghouz au village anatolien", *L'Homme*, 27 (2): 80-98.- HAMILTON J., 1962, "Toquz Oghouz et son Ouyghour", *Journal Asiatique*, 210: 23- 63.- HEISSIG W., 1973, " Les religions de la Mongolie" *in* G. Tucci et W. Heissig, *Les religions du Tibet et de la Mongolie*, Paris, Payot, 337- 489.- HUMPHREY C., 1983, *Karl Marx collective. Economy, society and religion in a Siberian collective farm*, Cambridge, Cambridge University Press, et Paris, Maison des sciences de l'Homme.- KRADER L., 1963, *Social organization of the Mongol – Turkic pastoral nomads*, Paris- La Haye, Mouton.- ROUX J.-P., 1984 , *Histoire des Turcs*, Paris, Fayard. – RUBBOUCK G. de (1253-1255), 1985, *Voyage dans l'empire mongol*, Paris, Payot.- VLADIMIRTSOV B., 1948, *Le régime social des Mongols ou le féodalisme nomade*, Paris, Maisonneuve.- WIXMAN R. 1984, *The peoples of the USSR. An ethnographic handbook*, New York , Sharpe.

Asie du Sud- Est continentale — آسيا الجنوبية الشرقية القارية

تتمتع آسيا الجنوبية الشرقية القارية بتنوع ثقافي لا مثيل له في العالم دون شك. يكفي أن نلاحظ بهذا الخصوص أن خمس عائلات لغوية تتعايش فيها وأن كلا من تلك المجموعات اللغوية يحتوي على عدد كبير من النماذج الثقافية المختلفة، سواء على صعيد النظم التقنية والاقتصاد، أو على صعيد أشكال التنظيم الاجتماعي وصعيد الدين.

قد نستطيع إضاءة هذا التنوع وهذا التعقيد إذا استعرضنا مثل العائلة "الأوسترالية- الآسيوية" (أو بصورة أدق هنا "المون- خمير") التي تعتبر الحلقة اللغوية الأقدم التي تتخذ مكان إقامة في ما كان ب. موس يسميه "زاوية آسيا". وهي تضم شعوب المون والخمير والفيتناميين كما تضم السيمانغ والنيغريتو وشعب في تونغ لوانغ ("أرواح الأوراق الصفراء")، دون احتساب عدد لا يحصى من الجماعات الوسيطة مثل شعب منونغ في فيتنام وكمبوديا،ولاوا في تايلاند، ولاميت في لاوس، ووا في جنوب الصين وبرمانيا، وجماعات موندا في شبه القارة الهندية. السيمانغ والفي تونغ لوانغ هم بدو يعيشون في الغابات ويتنقلون جماعات بحثا عن نباتات برية صالحة للأكل وعن بعض الطرائد ؛ والأول يقطنون غابات ماليزيا، بينما يقيم الأخرون في قوس الهند الصينية الشمالي. أما المون والخمير والفيتناميون فإنها أقاموا دولا قوية طبعت تاريخ المنطقة بكامله. ولقد توصل الأولان، اللذان هما متأثران كثيرا بالنموذج الهندي، إلى إعطاء طابعهما الخاص لحضارة البيرمانيين والتاي اللذين احتلا أراضيهما. وتشهد آخر الدراسات اللغوية والتاريخية على الأهمية الكبرى للدور الذي لعبه المون في ميادين مختلفة، وفي انتشار البوذية على وجه الخصوص. كما أقام الخمير أعظم إمبراطورية سيطرت على المنطقة ما بين القرن التاسع والثالث عشر. أما الفيتناميون فإنهم أقاموا، بعد تحررهم من نير الصين، دولة تقلد نمط حكم مستعمريهم السابقين وابتدأوا " زحفا نحو الجنوب" على

حساب مملكة شام (ذات التراث الهندي واللغة الأوسترالية – الاندونيسية) التي امتصوها بالكامل، ومملكة الخمير التي انتزعوا منها المقاطعات التي كانت تغطي دلتا الميكونغ. أخيراً، وبعد قرن من الاحتلال الفرنسي، فإن الثوار الماركسيين الفيتناميين لم يتوصلوا إلى إجلاء هؤلاء وحسب، بل إلى هزيمة الولايات المتحدة أيضاً. ولكن بعد انتصاراتهم على أقوى دولة في العالم، لم يلبث أن نشب صراع دموي بين الماركسيين الفيتناميين والماركسيين الكمبوديين أو الخمير الحمر، مما يثبت بأن الإيديولوجيا الواحدة إذا امتلكت وسائل انتشار مناسبة تعطي لثقافتين مختلفتين ومتباعدتين تقليديا شكلين على طرفي نقيض.

تتمثل عائلة اللغات "الأوسترو- نيزية" (أو الماليزية- البولينزية) على القارة بشبه الجزيرة الماليزية مع جيب صغير على شواطئ فيتنام يتشكل من عدد من العناصر في منطقة هاينان تعود أصولها إلى شام. ولكن أصول تلك العائلة تعود إلى القارة، وعلى الأرجح إلى الشاطئ الصيني المقابل لفورموزا حيث توجد نقطة تشعبها الأساسية (تضم تايوان مثلا اثنتي عشرة لغة أوسترونيزية). ونذكر بأن عائلة اللغات الماليزية- البولينيزية تغطي أكبر مساحة من الجزر في العالم تمتد من فورموزا إلى مدغشقر من جهة، وصولا إلى جزيرة الفصح من جهة أخرى. أما الشعوب الأوسترونيزية في القارة، فإنها تضم حزمة كبيرة من التفرعات ابتداء من البدو البحريين (شعوب موكان في أرخبيل مرغي) ووصولا إلى مجموعة الدول الماليزية ومملكة شام البحرية التي اختفت اليوم، مرورا بالعديد من القبائل الفيتنامية مثل الراديس والجوراي.

جمع أ.ج. هودريكور شعوب التاي والتشوانغ تحت مصطلح جديد، "كاداي"، ابتكره ب.ك.بينيديكت. ولقد اشتهر أفراد تلك العائلة اللغوية الواسعة الانتشار في جنوب الصين بميلهم إلى الغزوات التي بلغوا فيها معظم أرجاء ساحتها الثقافية: فقد بلغ الأهوم أسام وأنشأوا إمارات شان في برمانيا، كما أقاموا بالتعاون مع التاي لو مملكتي لاوس وسيام، وسيطروا على القسم الأعلى والأوسط من مجرى نهر ميكونغ، وعلى حوض مينام.

تتمتع عائلة مياو- ياو بالتناغم أكثر من الأخريات سواء على الصعيد الديني (سيطرة التاوية)أو الاجتماعي- السياسي (تنظيم يعتمد السلالات). ويبقى ميدان انتشارها الأساسي جنوب الصين؛ ولكن التنقلات التي أوصلت بعض جماعات ميان (ياو) وهونغ (مياو) إلى فيتنام ولاوس وتايلاند ساهمت، خاصة بعد حرب الهند الصينية، في تفريق العديد من أفرادها في أرجاء العالم.

تضم العائلة الصينية- التيبتية من جهة الصينيين أو الهان الذين كان دورهم ومازال أساسيا في أسيا الجنوبية الشرقية – وهو يتمثل على وجه الخصوص بتجذرهم في المدن –، والتيبتيين- البرمانيين من جهة أخرى. وإذا كان التيبتيون وقبائل نيبال ينتمون في الأصل إلى ميدان أخر، فإن القسم الأكبر من هذا الفرع المنتمي إلى العائلة الصينية- التيبتية مسيطر بقوة في المناطق الجبلية الشرقية والشمالية من أسيا الجنوبية الشرقية. ومع ذلك فإن دولة برمانيا قد تشكلت في الحوض الأسفل لنهر ايراوادي على حساب إحدى ممالك شعب مون. وتعكس الجماعات الأخرى تنوعا هائلا في أشكال

التنظيم الاجتماعي والسياسي كانت مادة للعديد من الدراسات الاحادية: شعب ناغا في شمال شرق الهند وبنغلادش وغرب برمانيا، وشعب مارما في بنغلادش وكاتشين وبرمانيا العليا، وناكسي في يونان، وخاصة يي (أو لولو) وباي اللذان شكلا على الأرجح العنصر المهيمن في مملكة نان- تشاو القوية. ونشير أيضاً إلى حالة لغات كارن التي تتكون منها جماعة خاصة داخل العائلة التيبتية - البرمانية، فالمتحدثون بها يقطنون الاتحاد البرماني في الأساس، ولكنهم هاجروا بأعداد كبيرة إلى شمال وغرب تايلاند، وهم يشكلون بذلك العنصر الجنوبي لتلك العائلة التي تتجاور فيها شعوب ليسو وآخاو لاهو المقيمة في تايلاند الشمالية.

يبدو الوضع الاثني- اللغوي أشد تعقيداً في المرتفعات الجبلية بسبب تداخل تلك الشعوب المختلفة الأصول. والواقع أننا كثيراً ما نجد في الأودية السحيقة للصين الجنوبية وشمال الهند الصينية- بالمعنى الواسع- جماعات إثنية تتحدث لغات تمتزج فيها ثلاث أو أربع عائلات لغوية. وعادة ما نجد في شمال لاوس الصورة التالية: في أسفل الوادي وعلى امتداد مجرى الماء يعيش اللاو الذين هم مزارعو أرز ومستخدمو قوارب يتحدثون لغة التاي ويقطنون بيوتا مرفوعة على أوتاد ومنتظمة حول معبد بوذي؛ على أوائل المنحدرات يقيم معشبون من الخامو أو الفوتانغ، وهم من الأرواحيين ويتحدثون لغة أوسترالية- أسيوية؛ وعلى القمم نجد آخر القادمين، المشهورين بمطرزاتهم وأيضا بزراعة الخشخاش والأفيون، وهم من الميان (ياو) أو الهمونغ (مياو) التاويين. وليس من النادر أن نجد على المنحدرات العليا أكواخا تسكنها جماعة من شعب لولو (تيبتي- برماني) تحشر نفسها بين المجموعتين السابقتين. منذ عشرات العقود ابتدأت اللاو بالانتشار كلغة ناقلة، وهو دور كانت تؤديه في السابق لهجة صينية يتحدث بها تجار القوافل من شعب كو، وهم مسلمون من يونان كانوا يتجولون في المنطقة وطالما أغاروا عليها في القرن التاسع عشر. من الصعب جداً رسم مخطط تصويري لواقع كهذا، ومن هنا كان المظهر المنقط أو المبقع الذي تتخذه كل خارطة جيدة للواقع الاثني- اللغوي في آسيا الجنوبية الشرقية.

إن وجود لغات محلية ناقلة لا يلغي إمكانية تعدد اللغات، وهي شائعة. ووسائل الاتصال اللغوية لا تشكل كأدوات سوى واحد من مظاهر العلاقات ما بين الاثنيات المتميزة بالتنوع في نمط الحياة والملابس والمعتقدات والممارسات الدينية، وأحياناً في المظهر الجسدي، وإن كان هذا نادراً. وهي تكتسب قوة خاصة عندما تقوم بتلوين العلاقات بين الجماعات الاجتماعية أو حتى بين الأمم، ويندرج في ذلك إمكانية أن تتشارك تلك الأمم نفس الإيديولوجيا السياسية (بين حلفاء الولايات المتحدة مثلا، أو بين الدول الشيوعية).

لم نعرض حتى الآن سوى الواقع الاثني- اللغوي في المناطق الجبلية. ولقد أثار التناقض بينه وبين الواقع في مناطق الدلتا والسهول دهشة الجغرافيين الأوائل. وإذا ما قمنا بمقارنة بين الخارطة الطبيعية والاثنولغوية والديمغرافية لآسيا الجنوبية الشرقية لاحظنا بأنه يمكن المطابقة بينها بصورة معبرة، وخاصة فيما يخص مناطق الدلتا والأراضي الواطئة. يقابل هذه الأخيرة على الخريطة الثانية مساحات واسعة من لون واحد تترجم انتشاراً واسعا للغة ما ولا تختلف إلا عند واحدة من مناطق الدلتا؛ أما على الخريطة الديمغرافية فتظهر بقع كبيرة داكنة في نفس الأماكن مشيرة إلى كثافة سكانية

مرتفعة- ويشير بعضها إلى أشد المناطق كثافة في العالم - قدمت المرتكزات البشرية إلى دول قوية أنتجت حضارات باهرة.

إن الفواصـــل بين جبال شبه جزيرة الهند الصينية وامتداداتها من الجزر، والتكسر الهـــائل للشـــواطئ الموصلة ما بين مناطق الدلتا هي، من وجهة نظر جغرافية، ما يشكل خصوصـــية آســـيا الجنوبية الشرقية القارية والأرخبيلية، مقابل المظهر الراسخ لجارتيها، الصـــين وشبه القارة الهندية. سلاسل طويلة من جبال تتفرع من خواصر حملايا وتفصل بعضها عن الآخر أنهار قوية تبلغ البحر بعد أن تشكل دلتا واسعة، تعطي المنطقة هيئة يد هائلة بأصابعها المتباعدة.

باســـتثناء حوض براهما بوترا الأوسط في الغرب وحوض سي كيانغ في الشرق، اللذين يرسمان الحدود الشمالية للمنطقة، تتخذ الخطوط العامة للتضاريس بشكل عام اتجاهاً شماليا - جنوبياً (أحواض النهر الأحمر وميكونغ ومينام وسالوين وايراوادي) ممددة بذلك قـــنوات لتلك "الدفعة نحو الجنوب" التي تبدو كمظهر مميز للهجرات الأساسية التي شهدها ذلـــك الجـــزء من العالم. ولقد اكتشف علم الاحاثة بقايا متحجرة لبشر لا ينتمون فقط إلى الشعوب الحالية لتلك المنطقة، بل إلى شعوب سكنت أوستراليا وجزر المحيط الهادئ.

تشكل آسيا الجنوبية الشرقية القارية واحداً من أحد عشر موطن للنباتات الزراعية قـــام فافـــيلوف بـــتحديدها. ويعتبر هادريكور وهيدان (1943) أن هذا " المركز الهندي- المالـــيزي" أغـــنى مناطق العالم بالأنواع النباتية والنباتات الزراعية. لقد ولد هناك عصر انيوليتـــي تمـــيز بتدجين العساقل مثل الانيام والتارو، ثم الحبوب مثل الكوا والأرز بشكل خاص. ويرى فيه ك. ساور (1952) مهد تدجين الكلب والخنزير والدجاج والبط والأوز. ويمكن أن نضيف إلى تلك اللائحة "الميثان" والجاموس والفيل الآسيوي.

عدا عن العصر النيوليتي الهندوصيني، أنتجت المنطقة حضارات محلية كبرى قبل اضطرابات الألف الثالث ق.م. الذي شهد غزو المنطقة من قبل شعوب اليان القادمين من جنوب حوض نهر هوانغ هو. من تلك الحضارات، حضارة دانغسون (باسم أول موقع تم اكتشـــافه شـــمال فيتـــنام الحالية) التي ولدت في نقطة التقاء ثلاثة أنهار حيث تتكون دلتا تونكين، وانتشرت بقوة في شمال. شرق المنطقة. ويمكن التساؤل عما إذا كانت فخاريات وبرونزيات بان شيانغ الرائعة (شمال شرق تايلاند) عائدة لها أم أنها نتاج حضارة قائمة بذاتهـــا؟ والتســـاؤل نفســـه يطاول فخاريات سا-هيونه أو حجاريات فيتنام الجنوبية. على المنحدرات الغربية لشبه الجزيرة، وهي هند صينية هذه المرة، ظهرت في دلتا إيراوادي حضارات مدينية سابقة لأي تواجد أو تأثير هندي.

توصـــل التوســـع العســـكري الصـــيني إلـــى اكتســـاح ميدان حضارة دانغسون الأوسترالية- الآسيوية وطبعه بطابعه الإداري. وفي الوقت الذي بقي فيه سهل ودلتا سي كيانغ تابعين لامبراطورية الوسط، فإن الفيتناميين الذين هم نتاج تصيين شعوب أوسترالية آســـيوية نجحـــوا في التحرر من تلك الامبراطورية بعد ألف سنة من الهيمنة المتشددة. ولكـــن الحضارة الصينية، بكافة مظاهرها، الأخلاقية والدينية والسياسية والأدبية، سوف تستمر في إعطاء طابعها للطبقة الحاكمة التي سترى فيها مرجعاً ومثالاً.

وصـل التهنـيد مـتأخراً واتخذ شكلا مختلفا؛ وهو ليس نتاج "دولة" مركزية، بل خلاصة محاولات عديدة وغير مترابطة توصلت على مر العصور إلى إيجاد مراكز إقامة ثـم مسـتعمرات تجارية في شبه جزيرة الذهب وجزر التوابل. وسيكون ذلك في الجزء الكـبر من آسيا الجنوبية الشرقية القارية، ثم سينتشر في الأرخبيل بشكل واسع. وحتى إن كانـت الـدول التـي نشـأت عـنها (ممالك البيو والمون والشامبا، إمبراطورية الخمير وسـريفيجايا وغيرها) قد انطبعت بالحضارة الهندية، فإن نظمها وأعمالها الأدبية والفنية وأنظمتها السياسية قد احتفظت بطابع قوي من الثقافات التي تطعمت بها، مما يجعلها تبدو اليوم، بعد دراسات معمقة، أكثر إبداعاً بكثير مما كان يُعتقد.

زاد التهنـيد والتصـيين من تعقيدات إثنولوجيا المنطقة. أدخلا إليها الكتابة – أداة التواصل المثلى والفاعلة في المسافات الطويلة – بصورتين: الحروف التصويرية الصينية مـن جهـة، والتصويرات المقطعية الهندية من جهة أخرى، مما سينتج نحو عشر كتابات محلـية. اغتنـت اللغات المحلية غنى هائلا بمفردات جديدة، فدخلت إلى الفيتنامية كلمات ومفاهـيم صـينية علـى مر العصور، بينما نهلت كافة اللغات الأخرى من السنسكريتية وخاصـة مـن لغة بالي التي هي لغة البوذية الثرفادية. بتعبير آخر، أدخل التهنيد عائلة سادسـة مـن اللغـات اكتسبت موقعاً بالغ الأهمية: الهندو- أوروبية. وسينتج عن انتشار الإسـلام بين شعوب شام وماليزيا، وعن الدور الذي ستلعبه العربية التقليدية دخول عائلة لغوية سابعة: الساميّة.

سـوف يحدث اضطراب كبير في آسيا الجنوبية الشرقية ابتداءً من القرن السادس عشـر بسـبب التوسع الاستعماري الغربي. فهو سينشر استخدام لغتين هندو- أوروبيتين إضـافيتين: الإنكليزية والفرنسية. ولن يكون للغة ثالثة كاللاتينية تأثير مماثل إلا في نقطة جانبـية ولكـن أساسـية، كـتابة الفيتنامية باللاتينية من قبل الكاثوليك، وخاصة ألكسندر الرودسي في القرن السابع عشر.

قامـت الامبريالـية الغربية أيضا بنشر إيديولوجياتها الدينية والسياسية: المسيحية أساسـا بمختلف أشكالها، والماركسية. وسينتج عن ذلك، دون تخطيط من الغرب، ديانات جديـدة مثل الكاودية. ولقد كان هناك أرضية خصبة في هذا الميدان. إضافة إلى ازدحام معتقدات الشعوب المسماة "قبلية" وممارساتها الطقوسية، أتت لتتفاعل معها ديانات جديدة؛ فمـن جهـة هـناك " التعاليم الثلاثية" الصينية (البوذية المهاينية أو ذات "المحمل الأكبر" والـتاوية والكونفوشية)، ومن جهة أخرى البوذية الثرفادية الهنايانية (بوذية "القدماء"، أو ذات "المحمـل الأصغر") والإسلام في العالم الماليزي. أما الهندوسية التي كان لها قديماً انتشار واسع في آسيا الجنوبية الشرقية، فإنها لم تترسخ هناك إلا عند فئة قليلة من شعوب شـام، أو في بعض طقوس البوذية أو بعض المؤثرات الضعيفة فيها، بينما اختفت البوذية بالكـامل من موطن انطلاقها الأصلي رغم سيطرتها في الدول القارية التي ورثت الهندية (ما عدا ماليزيا).

إن الاندهاش المزدوج المادي والفكري الذي أثارته الهند والصين لدى الامبريالية الغربية التي احتلت مكان الامبرياليات الهندية والصينية، سوف يثقل كثيرا كاهل الأبحاث عـن آسيا الجنوبية الشرقية. فلن تكون هذه الأخيرة سوى عبارة عن "الهند الخارجية" أو "الهـند الكـبرى" أو "الهند الصينية" التي ستقتصر بدورها، في نهاية القرن التاسع عشر،

علــى الجــزء الشــرقي الذي احتله الفرنسيون. وسوف يتضاعف الميل إلى النظر إليها كمــنطقة وسيطة أو خط تماس بسبب الثقة المطلقة المحصورة بالعلوم "النبيلة" (علم الآثار وفقــه اللغة) واعتبار "علوم العامة" (والاثنولوجيا من ضمنها) تسلية للهواة (من مبشرين وضــباط ورجــال إدارة). وسوف تكون جميع المعطيات عن جنوب شرق أسيا خاضعة للتحلــيل على ضوء مقولات الصين أو الهند، أو بالأحرى على ضوء المقاييس المأخوذة عن مراجعهما التقليدية.

لــم يــتردد بحاثــة كــبار من أمثال هــ.ماسبيرو وب.موس، عن الإضاءة على النصوص التي درسوها من خلال أبحاث ميدانية قاموا بها في مجتمعات حية؛ فعمل الأول على دراسة شعب تاي الجبلي في شمال فيتنام (العلاقة ما بين الدين والسياسة في الصين القديمــة)، بينما قام الثاني ببحثه عند شعب شام، وهذا ما أوصله إلى خلاصة تقديس "جن التربة" واعتبار ذلك ديانة قديمة مشتركة بين شعوب السهوب الأسيويين.

قدم بعض "الهواة" مساهمات هامة لم تلق أذنا صاغية لدى الاثنولوجيين. مثل عن ذلك أن الكولونيل بونيفاسي قد أثار منذ عام 1904 مسألة العلاقة بين الاثنية واللغة. ومثل آخر على شكل تساؤل : هل ستعطى ذات يوم للأب ل.كاديار المكانة التي يستحقها؟ فرغم أنــه مــن الصف الأول للباحثين المتعددي الاهتمامات في العلوم الإنسانية، ومؤسس علم اللهجات وعلم التاريخ الرسمي وعلم الاثنولوجيا عن الفيتنام، لم ينل الاعتراف به إلا عبر الدور الهام الذي لعبه في الميدان" النبيل" للنصوص، ذلك الميدان الأقل أهمية من نشاطاته الأخــرى، لكونــه لا يحصر اهتماماته بالمدى الصيني الصرف. إن الوثائق النادرة التي جمعهــا كاديــار مــنذ نهايــة القرن التاسع عشر وعلى امتداد عقود من الزمن مختصة بالاثنولوجــيا الدينــية في مجتمع صلب التراتبية، وهي عمل رائد ومن طراز رفيع، ومع ذلك فإن ر.ردفيلد (1937) لم يعترف به للأسف: أعمال تطرح مسألة الديانات الشعبية في الــبلدان الخاضــعة للمؤثــرات الصينية،و التي اعتبرت تاوية لفترة طويلة. إن التعرف الصحيح إلى ذلك، سواء في فيتنام أو خارجها، يساهم في توضيح أبعاد الرعب الذي بنيت علــيه التاوية. تحت ذلك العنوان استطاعت شعوب الهان أن تمتص خلال توسعها العديد مــن طقوس الجن المحليين بهدف تحويل طاقة هؤلاء لمصلحتهم؛ أما الشعوب المهزومة فكانــت ترى أن دخول آلهتها ضمن مجموعة آلهة المنتصر هو شرف كبير لها. وقد نجد الفيتناميــين يحتفلون بطقوس المُلكية تحت راية امبراطور جاد العظيم. في المقابل أصبح من المعروف أكثر أن ممارسات ومعتقدات الياو تعكس تاوية قديمة ولكنها "محمية" لدرجة ما بانطواء الجماعة على نفسها.

يقــدم المــنهج الاثنوغرافــي المطــبق على دراسة الديانات العالمية رؤية شديدة الاخــتلاف عن تلك التي يقدمها فقه اللغة لوحده، حتى وإن قام بدراساته باحثون ألمعيون. خلال العقود الأخيرة قدمت البوذية الثيرافادية أمثلة عديدة عن ذلك تطاول مختلف مظاهر الحــياة الاجتماعية. وهي في كل مكان تدخل، بنسبة تختلف حسب الأوضاع المحلية، في توليفــية تتــناغم مــع عبادة الأرواح ("في") ما قبل البوذية. يعيدنا تحليل ذلك إلى ديانات الشــعوب الجبلــية، المدهشــة في تنوعها وغناها، والتي تكشف عنها الأبحاث الميدانية المتزايدة منذ الحرب العالمية الثانية.

نجــد تعقيداً مماثلاً في ميدان التكنولوجيا. ويكفينا مثل واحد للدلالة عليه: زراعة الأرز التــي هي أساس وجود أغلب تلك المجتمعات. نسجل في البداية الغنى الملحوظ في كــل لغة (ما عدا لغات عائلة تاي) للمفردات المرتبطة بنمو النبتة. كما تتملكنا الدهشة من كــثرة مظاهــر زراعـــة ذلك النوع من الحبوب، والتي لا تقتصر على تقسيم العمل إلى تعشــيب وغرس في أرض رطبة، لكون كل من هذين القطاعين ينطوي على تنوع كبير فـــي الممارســـات العملية (والطقوسية). حتى الأدوات المستخدمة تعكس تداخل التيارات: فالمحراث اللاوي المستعمل في أرض منتمية إلى ميدان هندي هو ذو أصل صيني.

علينـــا أيضاً أن نأخذ في الاعتبار ميادين الحياة الاجتماعية الأخرى التي يهتم بها الاثنولوجــيون: القرابة، القانون، الأدب، الموسيقى، إلخ. وسوف نكتشف فيها نفس التعقيد ونفـــس الغـــنى، وللأسباب ذاتها: لقد أتت ملامح جديدة من مناطق مختلفة في الصين أو الهـــند، أو مـــن الاثنين، لتتفاعل مع فيض من الثقافات والأجواء الاجتماعية ذات السمات الاثنـــية المحلـــية الشـــديدة التنوع. وحتى إذا توصلنا إلى التعرف بسهولة إلى المؤثرات الغريـــبة وجدنا بأنها تعدلت كثيراً في أغلب الأحيان. لم تفرض الهندوسية مثلاً في جنوب شـــرق آسيا نظام الطوائف الذي هو عنصر أساسي من نظامها الشمولي؛ وما بين برمانيا وكمـــبوديا توصلت التانترية إلى أن تلقي طابعها على البوذية التي سميت "سنهالية"، بينما لم يحصل ذلك في سري لانكا ذاتها؛ وأساطير ديانة التاي ضمت الكثير من الموضوعات الـــبوذية ؛ وهناك كلمات ذات أصل سنسكريتي أو باليٍّ ما زالت تطفو على سطح قاموس جماعات منسوبة إلى الهند الصينية بمعزل عن التيارات الكبرى، الخ.

هـــنا أكـــثر من أي مكان آخر يفرض وضع كهذا تضافر جهود مختلف العلوم: لا يمكـــن للاثنولوجـــي التـــنكر لغنى الوثائق التي يجمعها اللغويون أو المؤرخون أو علماء الطبيعة، وبالعكس.

ج. كوندوميناس

ARCHAIMBAULT C., 1973, *Structures religieuses lao (mythes et rites*, Vientiane, Vithagna.- BARRAU J. BERNOT L., CHIVA I. et CONDOMINAS G. (éd.), 1974, " Agriculture et sociétés en Asie du Sud- Est", *Etudes rurales*, 53-54-55-56.- BERNOT L., 1957, *Les paysans arakanais du Pakistan oriental: l'historie, le monde végétal et l'organisation sociale des réfugiés Marma (Mog)*, Paris- La Haye, Mouton, 2 vol. – CADIERE L., 1944, *Croyances et pratiques religieuses des Annamites*, t. I, Hanoi, Société de géographie de Hanoi; 1955- 1958, *Croyances et pratiques religieuses des Vietnamiens*, 3 t. , Saïgon et Paris, Société des études indochinoises, Ecole française d'Extrême- Orient; ASEMI, II (4), 1971 et III (2 et 4), 1972: *Où en est l'Atlas ethno-linguisique?* , IV, (1 et 2) , 1973: *Chamanisme et possession en Asie du Sud- Est et dans le monde insulindien*, V (2), 1974 et VI (2 et 3) , 1975: *Habitat – habitation en Asie du Sud- Est et dans le monde insulindien*.- COEDES G., 1948, *Les Etats hindouisés d'Indochine et d'Indonésie*, Paris, E. de Boccard. – CONDOMINAS G., 1980, *L'espace social. A propos de l'Asie du Sud-Est*, Paris, Flammarion.- CUISENIER J., 1948, *Les Muong. Géographie humaine et sociologie*, Paris, Institut d'Ethnologie.- DOURNES J., 1977, *Potao: une théorie du pouvoir chez les Indochinois jorai*, Paris, Flammarion.- DUMONT R., 1935, *La culture du riz dans le delta du Tonkin. Etude et propositions d'amélioration des techniques traditionnelles de riziculture tropicale*, Paris, Société d'éditions

géographiques . maritimes et coloniales.- DURAND M.. 1959. *Technique et panthéon des Médiums viêtnamiens (Dông)*. Paris. Ecole française d'Extrême-Orient. – ENDICOTT K.. 1979. *Batek Negrito religion: the world- view and rituals of a hunting and gathering people of peninsular Malaysia*. Oxford. Clarendon Press.- FRIEDMAN J.. 1979. *System, Structure and Contradiction in the Evolution of Asiatic social formation*. Copenhague. The National Museum of Denmark.- GOUROU P.. 1936. *Les paysans du delta tonkinois. Etude de géographie humaine*, Paris. Les Editions d'Art et d'Histoire.- LEHMAN F.K., *The structure of Chin society: A tribal people of Burma adapted to a non-western civilization*, Urbana, The University of Illinois Press. – MASSARD J.. 1983. Nous *gens de Ganchong: Environnement et échanges dans un village malais*. Paris. Editions du CNRS.- POREE- MASPERO E.. 1964- 1969. Etude sur les rites agraires des Cambodgiens. 3 vol., Paris – La Haye. Mouton.

Asie orientale

آسيا الشرقية

أسيا الشرقية منطقة جغرافية ممتدة من جبال حملايا إلى المحيط الهادئ، وتضم الصين وكوريا واليابان. استخدم المؤرخون هذا الاسم للدلالة أساسا على مدى انتشار الحضارة الصينية والدول التي استلهمت منها. يجب إذن أن نضيف إليها فيتنام. لقد أدى انتشار هذه الحضارة إلى إنتاج ثقافات خاصة وقوية، مع أنها متقاربة بعمق فيما بينها بالفكر والممارسة. كما لعب التأثير السيادي للامبراطورية وللمستعمرات الصينية المهاجرة دور خميرة وإطار للنمو المديني في آسيا الجنوبية الشرقية. ولا يمكن أبدا التقليل من أهمية النمط الامبراطوري الصيني من الناحية التاريخية. لقد كانت تلك الامبراطورية، في القرنين السادس عشر والسابع عشر، مصدر تأمل للمفكرين الأوروبيين بالاستبداد المتنور بعد أن كانت نموذجا لامبراطورية جنكيز خان المغولية. ولكن التأثير الأوضح كان تقنية تلك الحضارة المتقدمة كثيراً على العصور الوسطى الأوروبية. فلقد كان شعوب الهان رواداً في ميادين عديدة منها المصارف والسندات؛ وقد يكونوا هم من ابتدع الرأسمالية.

في نظر الأنتروبولوجيا، تكتسب اللوحة ألوانا أوضح : فالحضارة الصينية مثلا تقترن بزراعة الأرز التي ما زالت معروفة في جزء كبير من الصين وكوريا واليابان؛ ولكن ذلك يوشك أن ينسينا أن سهل الصين الشمالي، البارد وقليل المياه، والذي هو مهدها، كان ولم يزل مجموعة أراض يزرع فيها الشعير والذرة الصفراء والقمح الربيعي والشتائي. والواقع أن زراعة الأرز شاعت في أقصى الشمال الغربي من بلاد الصين الحالية، في المناطق ما فوق المدارية من آسيا الجنوبية الشرقية القارية. ولم يحصل إلا خلال الألفية الأولى من تاريخ الامبراطورية الصينية أن انتقل مركزها الاقتصادي والسياسي نحو حوض يانغ سي كيانغ (النهر الأزرق) تحت ضغط شعوب آسيا العليا. وسّع هذا المركز الثقافي الجديد دائرة تأثيره شيئا فشيئا نحو السهول الشاطئية والأحواض الداخلية وأعماق الوديان، مستفيداً من ظروف مناخية ملائمة لزراعة الأرز التي وسمت تلك الأراضي الجنوبية ما بين ضفتي يانغ تسي ومدار السرطان. استوطنها الهان بموجات متوالية وحققوا فيها ازدهاراً كبيراً وابتدأوا مسيرة توسع ديمغرافية متواصلة.

حافظت الشعوب والثقافات المحلية على وجودها بدرجات متفاوتة من المثاقفة، ولذلك يصعب اليوم كثيراً تحديد أين تنتهي آسيا الشرقية جنوباً وأين تبدأ آسيا الجنوبية – الشرقية. والملاحظة ذاتها يمكن أن تنطبق على الشمال والغرب، حتى سيبيريا.

وإذا كانت الثقافات الهامشية التي تدور في فلك تراث الهان العظيم قد ارتحلت بعيداً مثل شعوب مياو- ياو في تايلاند الحالية أو التونغوز الذين عبروا البايقال، فإن العالم الصيني قد عرف حدوده بنفسه سواء في سهوب الشمال الجليدية أو صحارى آسيا الوسطى أو الغابات العذراء في شبه جزيرة الهند الصينية. تلك الرؤية لعالم متحضر تحيط به محيطات بربرية هي لصيقة الصلة بتلك الحضارة لدرجة أننا نجد تعبيراً عنها في لغات أخرى في كوريا وفيتنام واليابان. ولكن كان على تلك الصورة أن تتحطم بعنف في القرن التاسع عشر مع دخول القوى الأوروبية المزهوة بتصاعد مفاعيل ثورتها الصناعية. عاشت مختلف بلدان آسيا الشرقية "عصرنتها" بطرق مختلفة (مستعمرة أحياناً كاليابان، أو مستعمَرة أحياناً أخرى كفيتنام أو كوريا) وهي تبحث بالتناوب عن وسائل استعادة توازن مفقود، في تقنيات الغرب أو أفكاره. في مستهل القرن الحادي والعشرين، وعلى أثر قرن من الأزمات والضياع والمجابهات الداخلية والخارجية التي استطاعت آسيا الشرقية أن تستعيد فيها شيئاً من دورها الحضاري، نستطيع أن نتبين، ما وراء التوازنات الراهنة، ما سيكون وزنها الديمغرافي والاقتصادي والمؤسساتي، من شواطئ المحيط الهادئ إلى أوروبا، في عالم الغد.

ج.لوموان

LEMOINE J., 1978, " L'Asie orientale " *in* J. Poirier (éd.), *Ethnologie régionale 2*, Paris, Gallimard: 425- 444.- REISCHAUER E.O. et FAIRBANKS J. K., 1958, *East Asia The Great Tradition*, Boston, Houghton Mifflin Company.- REISCHAUER E. O., FAIRBANKS J.K. et CRAIG A.M. , *East Asia, the Modern Transformation*, Boston, Houghton Mifflin Company.

إشـــارة Signe

تنطلق دراسة الإشارات من تقليدين مختلفين. فهي في أوروبا تدعى "علم الدلالات"، ويعود مصدرها إلى أعمال ف. دوسوسور اللغوية (1916) من جهة، وإلى أعمال الشكلانيين في روسيا وأوروبا الوسطى (ت. تودوروف، 1965) من جهة أخرى؛ تندرج في هذا التيار المظاهر الدلالية في البنيوية الأنتروبولوجية لدى ك. ليفي- ستروس (1958)، ثم على وجه الخصوص الأعمال الدائرة حول نظرية ر. بارت الأدبية (1964).

في أميركا الشمالية، حيث يجري الحديث عن "علم السيمياء"، تجد دراسة الإشارات مصدرها في مؤلفات بيرس التي وجدت تطبيقاتها على وجه الخصوص في أعمال ت. سيبوك في الولايات المتحدة وأعمال إ.إيكو في إيطاليا.

لقد تم تصور علم الدلالة بدءاً من ردة فعل ضد الطروحات التي تقول " بأسبقية" تحضير المفاهيم على نتاج اللغة، بطريقة تكون فيها الكلمات حاملة لمعنى، كل على حدة. أما في نظر علماء الدلالة، فلا تحمل الكلمات والإشارات أي معنى إلا عبر العلاقات التي

تجمـــع بيـــنها، كما أنها تقيم علاقات منتجة للمعنى فيما بينها. إنّ وجهة النظر هذه، التي قدّمهـــا سوسور، شكلت الأساس لتحليل الأساطير كما قام به ليفي- ستروس: لا ينحصر الأمـــر فقط بدراسة الإطار الروائي للأسطورة، وإنما بالإحاطة بخلفياتها التنظيمية انطلاقاً مـــن ترمـــيز الرســـالة التـــي تنقلها الأسطورة. ويتم توضيح "بنية" الأسطورة من خلال العلاقات التي تقيمها ترميزات المادة الأسطورية فيما بينها. ولكن مفهوم ليفي – ستروس للأســـاطير، والـــذي يقـــول بأن ليس لهذه الأخيرة من معنى بما هي عليه، وبأنها تكتسب معـــناها من تفكيك رموز العلاقات، قد تسبَّبَ أحياناً ببعض الالتباس بين المقاربة الدلالية والمقاربة البنيوية.

في نظر البنيوية، ليس للإشارة من معنى : فهي ليست رمزاً. أما فيما مضى فقد كـــان الأنتروبولوجيون يميزون الإشارة " العلائقية" التي هي موضوع علم الدلالات، عن الإشـــارة "التمثيلية" أو الرمز، التي تحمل معنى تقوم هي بتمثيله، ولكنهم تخلوا اليوم عن "مركزية الكلام" (باركن، 1982) التي تعتبر أن كل كلمة تنطوي على معنى ضمني، وأن للمادة المقصودة بها جوهراً محدداً ووجوداً مادياً في الوقت نفسه.

د. باركن

BARLEY N., 1983, *Symbolic Structures*, Cambridge, Cambridge University Press et Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme.- BARTHES R., 1964, *Eléments de sémiologie*, Paris, Le Seuil. – ECO Umberto, 1976, *A theory of semiotics*, Bloomington et Londres, Indiana University Press.- LEACH E.R., 1961, *Rethinking Anthropology*, Londres, Athlone (trad. fr. *Critique de l'anthropologie*, Paris, PUF, 1968).- LEVI-STRAUSS C., 1958, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon.- PARKIN D. (ed.), 1982, Semantic Anthropology, Londres et New York , Academic Press.- SAUSSURE F. DE, 1916, *Cours de linguistique générale* , éd. par Charles Bally *et al.* , Paris- Genève, Payot. – SEBEOK T. A. (ed.), 1973, *Linguistics and Adjacent Arts and Sciences*, The Hague, Mouton.- TODOROV T. (ed.), 1965, *Théorie de la littérature: textes des formalistes russes*, Paris, Le Seuil.

أصول الأنتروبولوجيا

Origines de l'Anthropologie

1- العصور القديمة

أصـــل كلمة أنتروبولوجيا يوناني، ولكنها حديثة العهد: فما من أحد قال عن نفسه، فـــي عصـــور الإغريق القديمة، بأنه أنتروبولوجي أوإثنوغرافي. إلا أن الأنتروبولوجيا كمظهـــر لدراســـة الغـــيرية (التفكير بالآخرين وبالأنا)، كانت متواجدة حتماً. لقد وجدت التقســـيمات الأساســـية الكبرى مع هوميروس وهزيودوس، حيث تم تعريف الإنسان، بين الـــبهائم والآلهة، "بأكل الخبز" (مزارع، مقدّم القرابين الحيوانية، منذور للزواج وموعود بـــالموت). بهذا يكون عوليس هو عالم الأنتروبولوجيا الأول الذي اختبر هذه النموذجية من خلال الأجناس غير البشرية والبرية بكل معنى الكلمة.

في القرن السادس قبل الميلاد ظهرت مواد فكرية جديدة في المدن الإيونية. وتحاول مجلة "*التاريخ*" (*Historia*) أن تسترجع بجدية أبحاثها ذلك التوجه. لقد كتب هيكاتيوس دوميليه مؤلفه الشهير "*جولة حول العالم*" الذي يستعرض فيه الأماكن وخصائصها والشعوب وعاداتها. ولكن هيرودوتس الذي يمثل صورة البطل المؤسس، قد منح، في "*تحقيقاته*" (*Enquêtes*)، اليونانيين مرآة متعددة الوجوه وقدم تصورا عن العالم يلعب فيه الانعكاس والتشابه دورا كبيرا. وبما أنه كان رحالة يقظا، فقد كان يفكر ويكتب مستخدما مصطلحات الأنظمة الثقافية. هكذا انطلق من تناقض وحده قائماً بين اليوناني والبربري ليؤسس عليه تناقضا سياسيا: فالبربري يعيش تحت سلطة ملك؛ أما اليوناني فيخضع للقانون (nomos). لقد استمر وجود هذه الثنائية في القرون اللاحقة ولكن الاختلاف أصبح ثقافيا. فاليونانية أصبحت موضوعا تربويا. بقيت الحاضرة تمثل أفق الحياة والتفكير ولكن المفكرين نزعوا إلى إحاطتها بآفاق أخرى ملأوا غالبيتها بمخلوقات وهمية، أو استخرجوا منها رغبة التعرف إلى الشعوب الغريبة، أو انتقدوا مجتمعهم الخاص وشككوا بحكمته: من هنا تم تعظيم أفضلية الحكيم الشرقي أو "الهمجي الطيب". أما على الأرض، فلقد بقيت الاثنوغرافيا علماً يونانيا، ولكنه لم يلبث أن وضع نفسه في خدمة الرومان وتلبية مطالبهم. تلك كانت حال بوليب وبوزيدونيوس في إسبانيا وبلاد الغال. ولكن هناك مسألة بقيت مطروحة لوقت ما: أين يمكن وضع الرومان الذين ليسوا يونانا ولا برابرة؟

ف.هارتوغ

HARTOG F., 1980, *Le Miroir d'Hérodote, Essai sur la représentation de l'autre*, Paris, Gallimard; 1982, "Des lieux et des hommes", postface à Homère, Odyssée , trad. P. Jaccottet, Paris, La Découverte: 415- 428.- MOMIGLIANO A., 1976, *Alien Wisdom*, Cambridge, Cambridge University Press (trad. fr. *Les limites de l'hellénisation, Sagesses barbares*, Paris, La Découverte, 1979). – TRUDINGER K., 1918, *Studien zur Geschichte der griechisch –römischen Ethnographie*, Bâle.

2- بين القرنين السادس عشر والثامن عشر

يمكن تتبع استخدام مصطلح "أنتروبولوجيا" منذ القرن السادس عشر حيث نجدها ترد في عناوين كتب : *طبيعة ومواصفات أنتروبولوجيا النفس الأبية*، ماغنوس هانت، 1501؛ *أنتروبولوجيا*، غالاتزو كابيلا، البندقية، 1533. وتجتمع الدراسة الجسدية والأخلاقية للإنسان معاً في هذين المؤلفين. كما يشير خوان هوارتي نحو 1580، ("*دراسة العبقرية العلمية*")، إلى التواصل بين المواهب والطباع والعلوم.

على أثر أدب الرحلات والمشاكل التي فرضتها شتى أنواع الاستعمار وإجراءات تغيير الديانة، نشأ نوع من الفكر المقارن. فمجمل الديانات والمجتمعات، رغم احتفاظها بنزوع نحو فكرة الاكتمال البشري، تسائل نموذج العناية الإلهية الأساسي في المسيحية. ذلك ما تمثله أبحاث المفكر مونتاني (1580) إضافة إلى المؤرخين أمثال لويس لوروا (*عن تقلبات أو تغير أحوال الكون*، 1575) ولابوبيلينيار (*تاريخ التواريخ*، 1599).

كان العلماء قد تحرروا من الرؤى التكوينية الشمولية والخلاصات التي تُدرج الإنسان في "الطبيعة المتماثلة" أو التماثل الشامل، فالرحالة وعلماء الهندسة والرسامون والمهندسون قد ابتكروا إحداثيات جديدة. وفي مواجهة اللغة اللاتينية، لغة أصحاب الحرف وأسرار المهن، دافع رجال القانون الإنسانيون (بودان، باسكييه، دوريفاي) عن منهجية مقارنة يعود الفضل بها إلى فقهاء اللغة ويندرج فيها مختلف العلوم (الآداب والفنون) في تثقيف رجل القانون. فالقانون الطبيعي يمثل منهجية للمقارنة (فيتوريا، "*الحرب ضد الهنود*، 1539).

طرحت مسألة الشمولية كعقلنة للممارسات، في *الاقتصاد السياسي* لـ مونكريتيان (1615) على سبيل المثال. فالإنسان لم يعد يُقاس بتماثل العالم الصغير والعالم الكبير، ولكن من خلال اختبار المتغيرات المؤسساتية التاريخية والمحلية. كان الفارق واقعا فأصبح مشكلة.

مارس الزنادقة تلك المنهجية المقارنة (لاموت لوفاييه، *تسع مقالات في تقليد القدماء*، 1632) ولكن اهتمام الأخلاقيين قد طال أكثر الرموز غير المعلنة والمجردة من الطابع المؤسساتي، والعادات والرغبات، ما يسود خصوصاً في علم اللاهوت والآداب الروحانية. وأخذت الرواية والمسرح إضافة إلى الحوارات الروحانية تعطي دروساً في الأنتروبولوجيا.

ميّز ماكيافيلي بين الفضائل الخاصة والفضائل العامة المرتبطة بالأدوار الاجتماعية (*الأمير*، نحو 1515). ورسم لتزار غراسيان وجوها وكتب بحثا عن البلاغة (*حرفة البلاغة وفنونها*، 1647). بعد انعقاد مجمع ترانت الديني (1545)، استجاب اينياس دولويّولا واليسوعيون إلى الإصلاح والى الحقوق الذاتية الخاصة من خلال إنشاء علم عالمي هو مبحث الأمور الضميرية، وهو نوع أنتروبولوجي ينفي تطبيق القيم العالمية على كافة الظروف والأحوال المجتمعية. كما رأى أن الاعتباطية الاجتماعية هي أيضا صورة عن الرحمة والإرادة الالهيتين.

دمج الأخلاقيون في منهجية التبدل الخاصة بهم روح الحيوانات وشعوب العوالم الأخرى. ورأوا أن علامات الرغبات ترافق وتترجم تحركات الأمزجة، وأنّ كل رغبة هي إعلان عن العلاقة بالآخرين. لقد ظهر عدد من الأبحاث حول الرغبات؛ بيار لوموان، "*معرض النماذج الأخلاقية*"، (1640)؛ لويس دوليكلاش، "*الفلسفة الأخلاقية*" في خمسين جزءا، جان فرانسوا سينول، *استخدام الأهواء*، (1641)، كورو دولا شامبر، *فن معرفة البشر*، (1659).

تم من ناحية أخرى تطبيق منهجية المعالجين الطبيين على التعاضد ما بين الطباع والظروف والحالات. وبهذا الخصوص، جاء *علم الأخلاق* لسبينوزا، خاصة في الكتابين الثالث والرابع على الأقل، ليمثل توجها أنتروبولوجيا أسبغه عليه "المبحث اللاهوتي والسياسي" (1670). كما أن *أهواء النفس* لديكارت (1649) يمثل بدوره كتابا أنتروبولوجيا.

إذا كانت الأنتروبولوجيا هي علم الخصوصيات البشرية، فإنها تتعارض بذلك مع فلسفة الأنا الديكارتية وتعمل على اختزالها، ولكنها لا تتعارض مع كلية القانون الطبيعي

والفكـر. إن تعـريف الطبيعة البشرية كجهاز من الرغبات والتصورات لا يشكل دراسة للصور التاريخية للفكر (هوبز، *عن الطبيعة البشرية*، 1650، و*عن الإنسان*، 1658).

هـناك أيضـا كلـية المحسوس حين يعتبر مباشرا وليس ممارسة وتاريخا (لوك، *مقالـة فـي الإدراك البشـري*، 1690). وبالمقابل يمكن تلمّس وجود الأنتروبولوجيا في المشـروع الموسـوعي لـدى لايبنيز الذي يعمل على جملة المعارف التي تنطوي عليها الممارسات والتقنيات : نظريات طبيعية نوعا ما. تجدر الإشارة كذلك إلى أنه وفي القرن السابع عشر، ارتبط المعنى التاريخي لعالم الأنتروبولوجيا بالتشبيهية. وُجد هذا المعنى مع لايبنـيز ("*حديـث عن الماورائيات*، 1686)، مع أن الكلمة غابت عن قاموس فوروتيار. وكـان مالـبرانش يقول بأنسنة الأشياء كلها (*حوارات في الغيبيات والدين*، 1688). إن طائفـة المشبّهين ("موسوعة" ديدرو ودالمار، 1751، *القاموس الفلسفي* لفولتير، 1714) قد أخذت بالمعنى الحرفي العبارات المجازية التي استخدمها الروح القدس في الكتاب المقدس كـي تناسـب عقـل الإنسان. وفي الوقت عينه، يعود بنا المعنى التشريحي والمادي لعلم الأنتروبولوجـيا إلـى شـيء مـن الاقتصاد: فنون الإدارة، والاقتصاد في الوسائل بغية الوصول إلى الغايات (*قاموس ريشليه*، 1679).

تبحـث الأنتروبولوجـيا فـي الإنسان باعتباره كائنا حيا، أو تشكيلاً بشريا. تذكر *الموسـوعة* بهذا الخصوص أعمال جان ريولان (باريس، 1649)، كيركرينغ (أمستردام، 1671)، كوبـر (لـندن، 1697)، درايك (لندن، 1607 و1627)، ميكماير (جنوى، 1739). وتستشهد "*فينوس الماورائية* (مجهول، برلين، 1752) بـ يوهان سبيرلينغ (1668).

قـد يكون من المفارقة أن نجد الترابط بين الناحية الجسدية والأخلاقية للإنسان في مقالـة " التشـريح" من *الموسوعة*، وبمناسبة الحديث عن مشكلة طبية: هل يحق إجراء عملـية جراحية لأحد المحكومين؟ يُفترض أخذ موافقة المحكوم عليه، واتخاذ الاحتياطات الطبية القصوى والعفو عنه في حال نجاح العملية. ولكن لدى تعريفنا الإنسانية بأنها شاملة لكـل ما هو ضروري للإنسان، يحصل انقلاب في أخلاقيات العفو وثمن المعاناة لتصبح أخلاقية المثولية وفنون إدارة الحياة البشرية.

وهكـذا فإن الأنتروبولوجيا حددت موقعها في القرن الثامن عشر في موقف ناقد للديانات السماوية ونقد للديانة الطبيعية والقانون الطبيعي ونقد للمواقف الشمولية. لقد انتقد ديـدرو (*ملحق رحلة بوغانفيل*، 1772) ولانغيه (*نظريات القوانين المدنية*، 1767) اعتبار القـانون الطبيعـي مفهومـا كليا وأشارا إلى حقيقة اعتباره صورة للقانون الوضعي في المجتمعات المختلفة وإلى أنه يستمد مضمونه من ديانات الوحي؛ وأن شموليته المزعومة لا تعني سوى سيطرة مذهب نظري له أدبيات يمارس من خلالها سلطة معينة ولكن هيوم (*التاريخ الطبيعي للدين*، 1757؛ و*حوارات حول الديانة الطبيعية*، 1779، وهو كتاب نشر بعد وفاته) قد اتبع منهجية مختلفة وحلل الدين كجهاز من الرغبات.

أما فولتير (*دراسة حول عادات وفكر الأمم* منذ العام 1765) الذي انتقد في الوقت عينه مفهوم التطور التاريخي ونموذج التطور العضوي، فقد طبق البيرونية على التاريخ. فالـتاريخ هـو تـاريخ العالم قبل أن يكون تاريخ الإنسان، وهو الوقت المنسي للشعوب المنسـية قبل أن يكون تاريخ الشعوب المسيحية، وهو تاريخ العادات والفنون والعلوم في

مواجهة التاريخ السياسي لكبار القوم وكبريات الأحداث. وفي مواجهة فكرة العناية الإلهية الشاملة وفكرة تطور الفكر، يصبح مسرح التاريخ ممثلاً للظاهر والاحتمالية المجردين.

إن نماذج تقسيم الحقبات التاريخية تبدو في موضع آخر. لقد كتب تورغو للصينيين تاريخــا اقتصــاديا للبشــرية من خلال نموذجية الزراعة والملكية (*تأملات حول تشكيل وتوزيــع الــثروات*، 1766). ثم وضع، في *الخطاب الثاني حول تاريخ الكون* (1715)، قانون الحالات الثلاثة الذي سوف يستعيده أوغست كونت. كما أنّ كوندورسيه قد ربط بين تقســيم الحقبات التاريخية والأزمات (*مخطط لوحة تاريخية عن تطورات الفكر البشري*، 1793، كتاب نشر بعد وفاته).

إن تحلــيل الخصوصيات، في مواجهة تقسيم الحقبات التاريخية، قد ظهر لدى عدد مــن الكــتاب كمفتاح للأخلاقيات والتاريخ. هذا هو ما كان يقول به سبينوزا حول تبادل المؤثــرات بيــن الطبــيعة والمجتمع. ولقد أعطى مابلي مثالاً على ذلك، حيث اعتبر أنّ المشــرع والمــؤرخ (تعريف واحد لكلا الدورين) شبيهان بعالمين فيزيائيين عن الطبيعة البشرية، فهناك أجهزة معادلة بين الرغبات كما في آلية القوانين.

فــي تحليله للمؤسسات أظهر مونتسكيو أجهزة متغيرات تبين أن التفاعل المتبادل بين القوانين والعادات يشكل نماذج بشرية. إن تعريف فكر الشعوب يرجح كفة استمرارية الــتاريخ: ففي مواجهة عدم استمرار النفوذ والحروب والاتفاقيات، تستمد السياسة من علم الفــيزياء تحليل العوامل والصورة الاستمرارية للتحولات غير المحسوسة؛ فالمسألة ليست مسألة سيطرة القوانين وإنما وظيفة القوانين (*روح القوانين*، 1748).

كــان الصراع بين الفيزيوقراطيين ومعارضيهم (مابلي، لانجيه، غالياني، روسو) يقوم على تعريف الفيزياء الاجتماعية وآلية القوانين. وقد وقفت الأنتروبولوجيا إلى جانب معارضــي الفيزيوقراطــية الذيــن يقومون بتحليل الخصوصيات ,يعارضون الخلط بين القانون الطبيعي والواقع التاريخي.

إن الفــرق بيــن الأعراق البشرية سيبقى مشكلة طالما افترضنا وجود أصل واحد للبشــرية وطالما اعتبرنا أن التاريخ المقدس هو تاريخ البشرية. ولكن روسو يتساءل عن كيفــية إدراك جذور البشرية بين باقي الفصائل الحية حين تكون حدود الشعوب نفسها قد أصــبحت مبهمة بعد الهجرة والاختلاط: تكمن المسألة الحقيقية في وضع نظرية احداثيات المراقــب (الجندي، البائع، المبشر، عالم الطبيعة، القديم منهم أو الحديث) من أجل وضع نظرية التقسيم بين الإنسان والكائن الخرافي، وبين الحيوان والآلهة.

لقد كتب روسو خطاباً حول منهجية الأنتروبولوجيا قال فيه: " لنُبعدْ جميع الوقائع". ذلــك أنّ مفاهــيم حالــة الطبيعة، والطبيعة البشرية والقانون الطبيعي هي متضامنة مع المفاهيم الماورائية التي تحدد الاحداثيات التاريخية والمؤسساتية لتعريفات الإنسان (*خطاب عــن أصــول وأسس التفاوت بين البشر*، 1755) إن تاريخ الإنسان هو الذي يحدد نمطية المجــتمعات، من صيادين ورعاة ومالكي أراضٍ وسكان مدن. وإن انتقاد المجتمع المدني كنهاية للتاريخ يترافق مع تحليل الظروف المؤدية إلى الخلاف على ملكية الأرض.

تواكبــت المقاربة التعددية لفكر الشعوب وروح القوانين في القرن الثامن عشر مع التفكــير بالمحسوس الذي يقابل نظرة توما الاكويني الغيبية للقدرات وفلسفة الأنا بنظرية

التجربة المحسوسة ويستبدل إشكالية اتحاد الروح والجسد بإشكالية وحدة الروح والجسد التي ترتكز على تاريخ للتنظيم (لاميتري، *تاريخ الروح الطبيعي*، 1745). إن الحواس تحكم، ولكنها ليست عفوية، بل هي مجموعة من الأحكام والإجراءات والنشاطات والتجارب التي تشكلها التربية والمؤسسات. إلا أن من غير الملائم اعتبار التاريخ سبباً أو استبدال حرية الإرادة بآليات التشكيل؛ هذا هو معنى انتقاد ديدرو لأعمال هلفيتيوس (*عن الفكر*، 1758؛ *عن الإنسان*، 1772). وآلية هذه التأملات هي الموضوع الذي عالجه كوندياك في *بحثه عن الحواس* (1775)، وديدرو في كتابه *عن العميان والصم والبكم*: يقوم التشريح الماوراني على تجزئة الإنسان إلى مواضيع تعادل عدد الحواس التي يتمتع بها، وعلى التفكير بتبادل المعلومات فيما بينها ووحدة الوعي باعتبارها نتيجة لآلية متكاملة. إنّ تشكيل الألسنية غير الديكارتية هو الذي أدى إلى تغليب الحالات البيانية على النموذجية التعليمية للمنطق، وتغليب مكانة المستمع على مكانة المتكلم، وتغيرات أماكن الخطاب على طبيعة موضوع الخطاب. فكل لغة هي علم ضمني وكل علم هو بدوره ترجمة للواقع وتعبير عنه. تلك هي نظرية كوندياك عن معادلة قائمة على اللغة والعلم، ولكن اللغة لدى كل من كوندياك وديدرو ودومارسيه لا تسير وفق خطة محددة ونهائية.

يمثل كتاب *الأنتروبولوجيا من وجهة نظر ذرائعية* (كانط، 1798) ترجمة تجريبية للذاتية ولكنه لم يُعِد طرح مسألة التسامي على بساط البحث واستمر في التقليد. استمر التضامن بين اقتصاد المحسوس على التجريبي وتراتبية الأعراق البشرية. واتخذ الوصف الجسدي للأعراق وجهة الاستثناءات، فالتسامي مثلاً لا يوجد لدى الزنوج (*الأعراق البشرية المختلفة* 1775 - 1777؛ *تعريف مفهوم العرق البشري*، 1785). ويبدو أنه قد تم، بحجة اختلاف العرق، استثناء بعض المجتمعات من الناحية القانونية، وأن العقل التطبيقي لم يهتم كثيراً بالتفكير بمعادلات القانون حين لا يتعلق الوضع بالمجتمع المدني. ومن هنا يبرز الاختلاف الإيديولوجي بين كانط وروسو.

إن عالماً طبيعياً مثل بوفون قد أبدى ارتباطاً كبيراً لنظرية القدرات. فهو يطرح في مقدمة كتابه الأنتروبولوجي (*عن الإنسان*، 1749) تمثل ثنائية العلاقات بين الروح والجسد. ومن ثم ينظر إلى مختلف الحواس كمجرد عمليات، معتمداً على المصطلحات التي استخدمها كوندياك. ويعالج أخيراً في *تنوعات الجنس البشري* وطبقاً لمصطلحات الفيزياء ووظائف الجسم، آثار العادات والتقاليد. ولا يقتصر الأمر هنا على الأوروبيين؛ وإذا كان بوفون قد وجد تماثلاً بين التاريخ الطبيعي والتاريخ المدني، فهو لم يأخذ بعادات المجتمعات ورموزها غير المعلنة لكون إدراكنا لا يحيط بها كمؤسسات.

نجد في بعض التواريخ الشاملة عن البشرية (*أفكار* هيردر على سبيل المثال والتي كتبت بين عامي 1784 و1791) إنكاراً للأشكال غير القانونية للمجتمعات مرتبطاً بتاريخ الأوليات التعبيرية : الارتباط المفارق بين فرضيتين والذي يفسّر إشكالية التناقض بين الشعوب البدائية والشعوب التي تتمتع بالوعي الناضج، فالكون يشكل هنا ملجأ للروحانية المطرودة نتيجة نقد ديانات التوحيد السماوية.

تمثل هذه التناقضات جزءاً من تاريخ الأنتروبولوجيا،وذلك لكونها تتشكل من خلال إحالة الفلسفة إلى الذاتية وخصوصاً من خلال انتقاد العلاقة بين الممارسة والخطاب. وتبدو فلسفة فيكو بهذا الخصوص مثالية، فهو يعمد في كتابه *العلم الجديد* (1725 و1744)

إلــى تقسيم الحقبات الذي يعتمد على التماثل بين الخطاب والمؤسسات والممارسات. كما يــرى أن أســماء الآلهة تمثل في الوقت عينه الدلالة على تاريخ الشعوب والأساس الذي تقــوم علــيه القوانيــن: إن كتاب فيكو يعالج في الوقت ذاته مادة الإشارات وتعدد معاني الممارسات البشرية.

إن مفتاح الميثولوجيا يكمن في التاريخ الحقيقي للشعوب (بلانشيني، *تاريخ البشرية المســتخرج مــن المواقــع الأثــرية والمتمثل في رموز الشعوب القديمة*، روما، 1697؛ دوبــروس، *عــبادة آلهة الحماية أو التوازي بين ديانة مصر القديمة والديانات المعاصرة لــبلاد الــزنوج*، 1760) وبطــريقة مماثلة، يكمن مفتاح الفيزياء في الممارسات البشرية وتــاريخ التقنــيات. هذه هي فكرة لايبنز، وكذلك نظرية فونتينال عن التماثل بين القديم والحديث وبين الخرافات والعلوم(*جذور الخرافات*، 1724). فليس للفلسفة الحديثة جذور إلا فــي فلسفة القرون الأولى أو الشعوب المسماة همجية. ونحن ننقل تقنياتنا وممارساتنا إلى تحلــيل الظواهــر الطبيعــية. لقد فتش فونتينال عن التماثلات وقلص من التناقض بين العقلانــية واللاعقلانــية ورفض مفهوم التطور ذي الخط المستقيم. كما أن الاسمانيين قد انــتقدوا الــنموذج التجريدي سواء في مظهره عبر الغيبيات أو في الرياضيات. لقد انتقد ديــدرو، بعد لوك وهيوم، الرياضيات (*تأويل الطبيعة*، 1754) بصفتها أنموذجا للفيزياء، وعــاد إلــى طروحات فرانسيس بايكون ليرى في الرياضيات، كما في الأعضاء، خدمة وتقنية.

مــع الــثورة الفرنسية، ابتدأت الخطابات ذات الطابع النقدي والافتراضي تصبح خطابــات مؤسّســة للــبرامج: لقــد تغــيرت فحوى النظرية نتيجة تغير وظيفتها ما بين الأكاديميات والمدارس. ويمكن أن يكون ما دعي بالتطور في عصر الأنوار مجرد صلة وصل بين الممارسات الجديدة، دون أن يكون معبّراً بالفعل عن عصر بكامله.

ف.ماركوفيتز

BLOCH O., 1982 (ed.), *Le matérialisme du XVIIIe siècle et la littérature clandestine*, Paris, Vrin. – CASSIRER E. , *Die Philosophie der Aufklarung*, Tubingen (trad. fr. *La philosophie des lumières*, Paris, Fayard, 1966).- Centre Méridional de Rencontre sur le XVIIe siècle, 1982, *La conversion au XVIIe siècle*, Marseille, CMR 17.- DERATHE R., 1970, *Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, Vrin. – DOC. KES P., 1969, *L'espace dans la pensée économique du XVe au XVIIIe siècle*, Paris, Flammarion.- DUCHET M., 1971, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, Paris, Maspero.- ELSTER J., 1975, *Leibniz et la formation de l'esprit capitaliste*, Paris, Aubier.- FOUCAULT M., 1966, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard; 1961, *Histoire de la folie à l'âge classique* , Paris, Plon; 1963, *Naissance de la clinique*, Paris, PUF.- GUSDORF G., 1973, *L'avènement des sciences humaines au siècle des Lumières* VI. *Les sciences humaines et la pensée occidentale*, Paris, Payot.- HARSIN P., 1928, *Les doctrines monétaires et financières en France du XVIe au XVIIIe siècle*, Paris , Alcan.- HAZARD P., 1935, *La crise de la conscience européenne (1680- 1715)*, Paris, Boivin; 1963, *La pensée européenne au XVIIIe siècle de Montesquieu à Lessing*, Paris, Fayard.- HUBERT R., 1923, *Les sciences sociales dans l'Encyclopédie*, Lille. – KOYRE A., 1957, *From the close world to the infinite universe*, Baltimore, John Hopkins Press (trad. fr. *Du monde clos à l'univers infini*, Paris, Hermann, 1962). – MACPHERSON C.B.,

1962, *The political theory of possessive individualism: Hobbes to Locke*, Londres, Oxford University Press (trad. fr. *La théorie politique de l'individualisme possessif de Hobbes à Locke*, Paris, Gallimard, 1973).- MARKOVITS F., 1986, *L'ordre des échanges: philosophie de l'économie et économie du discours au XVIIIe siècle en France*, Paris, PUF. – PINTARD R., 1983, *Le libertinage érudit dans la première moitié du VIIe siècle* , Genève et Paris, Slatkine.- ROGER J., 1971, *Les sciences de la vie dans la pensée française du XVIIIe siècle,* Paris, Armand Colin. – SCHLANGER J., 1971, *Les métaphores de l'organisme*, Paris, Vrin.- SERRES M., 1968, *Hermès I. La communication*, Paris, Editions de Minuit; 1974, *Hermès III. La traduction,* Paris, Editions de Minuit.- VILLEY M., 1975, *La formation de la pensée juridique moderne* , Paris , Montchrétien.

3- من بداية القرن التاسع عشر إلى 1860

خــلال النصف الأول من القرن التاسع عشر، أصبح حقل العلوم الذي كان يُعرف تارة " بالتاريخ الطبيعي للإنسان" وتارة أخرى بــ "الأنتروبولوجيا"، متخصصاً في دراسة معيــنة هــي " تغيرات الجنس البشري" (جوفريه، 1987). وفي الوقت عينه الذي تم فيه تعــريف مــادة ذلك العلم الذي لم يعد تأملا أو تفكرا، بل بحثا وتنقيبا، أي تعرُّفا وضعيا وموضوعيا بالإنسان بأبعاده الثلاثة: الجسدي والفكري والأخلاقي، وُضعت قواعد خاصة بالمشــاهدة واقتُرحت نماذج خاصة بالتحليل أخذت الأنتروبولوجيا، ذات الطبيعة النظرية والتركيبــية، تهدف إلى فرض نفسها كعلم تجريبي ومقارن، باحثة عن " ميادين" الأبحاث والأشكال المؤسساتية للوجود والمعرفة، وعن منهجية موحَّدة وإطار مفهومي للتفكر.

مهمــا كــان تأثير المؤلفين أمثال ديمونييه (1776) أو ماينرز (1785) في التشكيل العلمــي للأنتروبولوجــيا وتثبيــت مصــطلحاتها، إلا أن الفضل في نظرية العلم الشامل والإيجابــي للإنســان (فوكــو، 1966) يعود إلى مجموعة من المفكرين والعلماء في حكم "القنصــلية"، والذيــن عُرفوا حينها "بالإيديولوجيين"، ويعود الفضل كذلك إلى المجموعة نفســها فــي المحاولة الأولى لمأسسة هذا العلم (ستوكينغ، 1964). فلقد عملت " مؤسسة مراقــبة الإنســان"، التــي أنشئت تحت رعايتهم في العام 1799 والتي كان يديرها العالم الطبيعي جوفريه، كفرع متخصص في الأنتروبولوجيا والإثنوغرافيا من قسم العلوم الأدبية والسياسية للمعهد (غوسدورف، 1978)، فهي قد ساهمت في تحديد البرنامج العلمي لرحلة الكابتــن بــودان الاستكشــافية في الأراضي الجنوبية (1800-1804)، ونشرت، في هذه المناســبة، أول دليل عن البحث الميداني في الأنتروبولوجيا قام بتأليفه جيراندو في العام 1800. إن كــتاب *تأملات في المنهجية الواجب اتباعها في مشاهدة الشعوب الهمجية*، قد هيأ لاستبيانين آخرين سيساعدان لاحقا في قوننة منهجيات البحث الأنتروبولوجية: "مقدمة عامة موجهة إلى الرحالة" الذي أصدرته في العام 1839 المؤسسة الاثنولوجية في باريس، و"ملاحظــات حــول الأنتروبولوجيا (1874) الذي أصدرت نبذة عنه الجمعية البريطانية للنهضة العلمية في العام 1843.

إن الإيديولوجيين (أمثال ديستوت دو تراسي وكابانيس وفولني وبينال ودو جيراندو وغارا ومورو دو لا سارت إلخ.) الذين استوحوا من تجريبية لوك وحسية كوندياك ومادية هولــباك وهيلفيتــيوس- بدلا من حتمية مونتيسكيو و"نظريات" روسو- قد تمسكوا بتحليل

القوانين الطبيعية للإدراك البشري من خلال أعماله وجغرافيته وتاريخه. وبتخليهم عن كل تفسير ذي طابع متعالٍ، اعتمدوا في الأساس على وضع وجمع الوقائع التي استمدت معالجتها التحليلية من النموذج الرياضي (غارا، متبعا بذلك كوندورسيه) أو من النموذج الألسني (فولني، ديستوت دو تراسي)، أو النموذج السائد في علوم الطبيعة (بينال كابانيس أودوهومبولت). إن الحقل الأول للإيديولوجيا- دراسة المحسوسات وتكوّن الأفكار- يطال مباشرة علم الأنتروبولوجيا الذي يمكن أن نطلق عليه من الآن وصاعداً تسمية الميدان الذي يدمج البعدين، التاريخي والتنقيبي في مشروعه. وهذا يعني العودة بالفكر إلى حيث يمكن إدراك تشكيل الأفكار بصورة أفضل لدى الشعوب " الهمجية" أو القديمة والشعوب الفقيرة (الفقراء- والصم والبكم) وسكان الأرياف والجبال. وجميع الشعوب التي اختفت أو بقيت أو ابتعدت عن التيار الحضاري قد تقلدت بأسبقية تاريخية بقدر ما هي منطقية. وكما قام الطبيب العقلي بينال بإثبات كيفية تفكير الحكماء من خلال فهم كيفية خرف المجانين، قام الفيلسوف دو جيراندو بإثبات كيفية تفكير الإنسان المتحضر من خلال تعلم لغة الشعوب الهمجية. ولقد كان دو جيراندو أول من وضع المبدأ الذي نسميه اليوم المشاهدة المشاركة، "إنّ أفضل وسيلة لمعرفة الشعوب الهمجية جيداً هي أن نصبح مثلها بطريقة ما، ويتحقق ذلك من خلال تعلم لغتها" (كوبانز وجامان، 1978). إن التساؤل حول ظروف إمكانية علم الإنسان بالإنسان، قد دفع الإيديولوجيين إلى تطوير نظرية وتطبيق معرفة أنتروبولوجية لا تهدف إلى تفسير الظواهر البشرية فحسب، بل إلى تنظيم إدارتها الاجتماعية والتخطيط لمستقبلها السياسي- وهو مشروع سيثبته بعد عشرات السنوات أوغست كونت في علم الاجتماع الذي سيجعل منه علماً بالشأن الاجتماعي وتقنية له في نفس الوقت.

ورغم أفول نجم الإيديولوجيين في بداية عهد إمبراطورية نابوليون، فإنهم توصلوا إلى وضع أطر مفهومية ومؤسساتية وتعليمية للأنتروبولوجيا في القرن التاسع عشر. فهم قد استطاعوا التأثير على المدارس الوطنية الأخرى، وخاصة الأميركية والإنكليزية، عبر شخصيات عرفتهم واطلعت على أعمالهم، من أمثال جفرسون أو ستيوارت ميل، دوغالد ستيوارت أو ت. براون (ملهم سبنسر).

إن أحد أبرز مواضيع تفكيرهم- تنوع الجنس البشري- وهو موضوع حاولوا مقاربته من خلال دمج نوعين من التفكير (الإنسانوي والطبيعي) قد أصبح فيما بعد رهاناً فكرياً مسيطراً. ولكن النقاش قد تركز على الأسس "الطبيعية" للتنوع البشري أي على دراسة الأعراق التي ستصبح ميدان علم جديد سيتخذ اسم "الاثنولوجيا".

لقد كان السجال الدائر حول وحدة السلالة وتعددها، خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر، في الأوساط الإثنولوجية، مثل جمعية باريس (التي تأسست في العام 1839) ونيويورك (1842) ولندن (1843)، يتقاطع مع مسألة تصنيف الأعراق البشرية (مواصفات تشريحية وعبارات اصطلاحية).

وكان مناصرو ديمومة الملامح الألسنية (بالبي وبريتشارد وشليغل) وأنصار عدم تغير المميزات التشريحية (ادواردز ولورانس ومورتون) يتجابهون في ميدان التصنيف العرقي نفسه الذي أصبح رهاناً سياسياً في فترة انتشار "مبدأ " القوميات. إن المقارنية في التشريح (بلومنباخ) وفقه اللغة (بوب وجونز) قد منحت الأنتروبولوجيا، وبشكل خاص

وحدة السلالة، نماذج توضيحية من أجل فهم الاختلافات العرقية. وعلى خط مواز، جاءت دراسة الأعراف والعادات والديانات في أعمال بالبي وجومار وريتر لتتواكب مع تفحص المعطيات الفيزيائية والألسنية.

لقد ساعدت مؤسسة سميث التي تأسست عام 1846 في الولايات المتحدة في الأبحاث الأولى والإصدارات الاثنوغرافية الأولى التي منحها كل من غالاتان وسكولكرافت وهايل دفعاً قوياً، كما أصدر مورغان في المرحلة ذاتها أولى أعماله عن هنود الايروكوا.

يعود الفضل في المنهجية الأولى لمفهوم العرق والذي تحدده المميزات الجسدية أكثر من المواصفات الفكرية والمعنوية، إلى عالم الفيزيولوجيا إدواردز. إن الربط بين الشأنين الجسدي والذهني قد تأسس على "التوافقات" وليس طبقاً لأشكال "العلاقات الضرورية". كما أن إدواردز (1829) قد بذل جهداً في رسالته إلى تيري، لتبيان النسب القائم بين النماذج العرقية القديمة (الغال والكيمريس) التي ميزها المؤرخ وبين شعوب فرنسا الحديثة، ثم خلص إلى عدم تغير "المميزات الجسدية الرئيسية للشعب". وفي الإطار ذاته، تطورت فرضية تأثير الأعراق على تاريخ الشعوب ومصيرها السياسي. فلقد استنبط هامي من ارتباط العرق والتاريخ والقومية ملامح "علم جديد" سوف يدّعي انتماءه إليه كل من بروكا والمدرسة الأنتروبولوجية الفرنسية وعلماء الأنتروبولوجيا في أميركا الشمالية ونوت وغليدون. وفي بريطانيا ستأخذ الأنتروبولوجيا اتجاهاً تاريخياً وألسنياً مختلفاً مع بريتشارد.

عمد بريتشارد، بالاستناد إلى أعمال بونسن وجونز وبإيحاء من الفلسفة الأخلاقية لـ دوغالد- ستيوارت، إلى أن يكدس في دراساته، *بحوث في التاريخ الطبيعي للجنس البشري* (1813، 1836-1847) مواد تعود إلى التنظيم الطبيعي، والألسنية وعلم النفس والإثنولوجيا بهدف إرساء مقولة وحدة الجنس البشري وتقديم الحجج لصالح التسلسل الزمني للتوراة. إن " المشكلة السلالية"، وذلك حسب تعبير ستوكينغ (1987)، قد اتخذت بالنسبة لبريتشارد طابعاً بيولوجياً (البحث عن أسباب التنوع العرقي) وطابعاً تاريخياً (الانطلاق من التوزيع الحالي للأعراق نحو "الثنائي الأصلي"). إن أربعة من الأجزاء الخمسة من "البحوث" قد كُرّست لتاريخ وأعراق مختلف شعوب الأرض، وقد تميز الواقع الجغرافي (وتأثير العوامل الطبيعية) على حساب التصنيف العرقي. تعود اختلافات الجنس البشري إلى اختلاف المكان، وطريقة العيش والعادات، ويمكن الاستدلال على وحدة هذا التأثير بواسطة المعطيات الطبيعية والجسمانية (سمحت الدراسة التناظرية بمقارنة الأعراق البشرية والأجناس الحيوانية) والنفسية (وجود القدرات الفكرية المشتركة بين جميع الشعوب) والسلالية.

إن المجتمع السلالي في لندن والذي يندرج تحت ما يسميه ديفينباخ "وحدة الاهتمام بالجنس البشري"، قد توجه مع بريتشارد وهودكين نحو تفسير الاختلافات العرقية من خلال تأثير المحيط. بينما استطاعت المدرسة الأميركية للأنتروبولوجيا، والتي يمثلها كل من مورتون ونوت وغليدون والتي تتقاطع نظرياتها القائلة بتعدد الأعراق مع اتخاذ مواقف سياسية لمصلحة الاستعباد خصوصاً (ستانتون، 1960)، أن تحتفظ لنفسها بمجال الدراسة البيولوجية.

فـــي أعوام 1860، أدت الاكتشافات الأثرية والاحاثية التي قام بها بوشيه دو بيرث ولـيال إلـــى تغيير المفاهيم في الحقل الأنتروبولوجي : لقد أدّى توضيح الأزمنة القديمة للإنســـان إلى إعادة النظر بالنص التوراتي، وخاصة بقصة خلق الكون والإنسان. كما أن ظهـــور المؤسســـات الأنتروبولوجية (باريس 1859، لندن 1863، برلين 1869) قد ترجم انـتقال الإشـــكالية الأنتروبولوجـــية المرتكـــزة علـــى تاريخ الأعراق البشرية (هودكن وبريتشـــارد) إلـــى علم الإنسان عموما، أي "الأنتروبولوجيا" (بروكا، هانت، دوكاترفاج). وتأكيداً من هذا التيار على تقاربه مع الإيديولوجيين في نظرتهم إلى البنوّة، فلقد لجأ إلى تبـيان الــروابط بين الطبيعة البيولوجية والاجتماعية والثقافية للإنسان. في الوقت نفسه، كانت النشوئية تقدم، في بريطانيا العظمى نوعاً من "التركيبة الجدلية" التي تجمع بين وحدة الأعـــراق وتعددهـــا (ستوكينغ، 1987). وفي الولايات المتحدة الأميركية، تم تطوير مبدأ للتفســـير أخذ بعين الاعتبار عمل وتطور المجتمعات القديمة والبرية والحديثة. وفي العام 1860، قـــام مورغـــان بدراسة كل ما يؤدي إلى تشابه واختلاف المجتمعات وبالتالي إلى انصهارها الداخلي(دوشيه، 1984)، أي أنظمة القرابة.

ن.دياس وج.جامين

COPANS J. et JAMIN J., 1978, *Aux origines de l'anthropologie française*, Paris, Le Sycomore.- DUCHET M., 1984, *Le Partage des savoirs. Discours historique, discours ethnologique*, Paris , La Découverte. – EDWARDS W.-F.,1829, *Des caractères physiologiques des races humaines considérés dans leurs rapports avec l'histoire*, Lettre à Amédée Thierry, Paris, Compère jeune.- FOUCAULT M., 1966, *Les Mots et les choses*, Paris, Gallimard.- GUSDORF G., 1978, *La Conscience révolutionnaire. Les Idéologues*, Paris, Payot.- PRICHARD J.-C., 1836-1847 (1813), *Researches into the physical History of Mankind*, Londres, Sherwood, Gilbert and Piper.- STANTON W., 1960, *The Leopard's spots: scientific attitudes toward Race in America 1815- 1859,* Chicago, The University of Chicago Press.- STOCKING G.W., 1964, "French Anthropology in 1800", *Isis*, vol. IV, 2, n. 180: 134- 150; 1987, *Victorian Anthropology*, New York, The Free Press.

4- المؤسسون

شهدت المرحلة الواقعة بين عامي 1860 و1880 ولادة الأنتروبولوجيا كعلم. ففي نهايـــة تلك الفترة وُضعت قواعد راسخة لهذا العلم وحددت مجالاته وإشكالياته الأساسية. ولقـــد ســـاهمت البصـــمة النشوئية التي دُمغت بها سلسلة من الأعمال التي حافظت على تأثـــيرها حـــتى حوالي العام 1910، قد ساهمت في حجب مضمونها الحقيقي. فلقد قامت الأنتروبولوجـــيا الحديثة في الواقع على قاعدة نقد النشوئية. وعلى العكس، فإن عدداً من الأفكـــار التـــي طوّرت خلال تلك المرحلة، تعود بجذورها إلى أعمال القرن الثامن عشر وبدايـــة القرن التاسع عشر. ونتيجة لذلك، فإن سلسلة من المنشورات التي يعود تاريخها إلـــى نهاية الخمسينيات والستينيات لم تلق التقدير الجيد بسبب الشرخ العميق الذي انطوت عليه.

تعـــود تلـــك المؤلفـــات إلى شخصيات ذات ثقافات متنوعة جداً ولكنها تفتقر إلى الانـــتماء الأكاديمـــي، مـــع أنها تمتلك الفكر المعاصر الشامل والبعيد بعض الشيء عن

التخصصية، وهي بالتالي تشترك في تقاسم التزامات فكرية وأخلاقية ودينية وكذلك سياسية. ويقتبس مؤسسو الأنتروبولوجيا خلفيتهم الفكرية من النماذج العلمية السائدة أكثر من استلهامهم للتفكير الفلسفي، وهم يميلون خاصة إلى أنماط العلوم الاجتماعية، والاقتصاد السياسي الذي تأسس منذ نهاية القرن الثامن عشر (آدم سميث)، وفقه اللغة المقارن.

كان الاقتصاد السياسي هو العلم السائد حينذاك: كانت النظريات النشوئية تعود برمتها إلى علاقات الإنتاج بين الإنسان والطبيعة من أجل تحديد نسق التطور التاريخي (مورغان، 1877). وباستثناء أعمال ماركس النقدية (1859) التي تركت أثرها العميق في تلك المرحلة المفصلية من الستينيات، فقد ساعد الاقتصاد السياسي بعض الشيء في تحديد نظام علم الإنسان الجديد على المستوى المنهجي، على عكس فقه اللغة المقارن بشكل خاص. وخلال فترة قصيرة تحررت من التساؤلات المتعلقة بالمرحلة السابقة حول جذور وطبيعة اللغة (آدم سميث)، وقبل أن يقوم اللغويون الحديثون الألمان بتوجيه الدراسات اللغوية نحو دروب أخرى ابتداءً من السبعينيات، تغيرت النظرة إلى الترتيب الوراثي للغات وعلى وجه الخصوص الهندو- أوروبية منها. وكان ذلك بتأثير أعمال م.م. ميولر (1861) الذي يطبق منهجيته أيضا على الميثولوجيا في مقالته "الميتولوجيا المقارنة" (عام 1856)؛ مقالة سوف تعتبر مرجعاً ضرورياً وأساسياً.

إلا أن التساؤلات العلمية شديدة التقاطع- والتوافق أحيانا، مع القضايا المطروحة في العقيدة المسيحية التي يحاول ممثلوها التوفيق بين العلم والدين إلى حد ابتكار " ديانة طبيعية قد تجد مثالها الأسمى في المسيحية، وذلك قبل اعتماد موقف دفاعي لمواجهة انتشار الداروينية. وعلى الرغم من بعض المحاولات (المذهب التحولي لدى كوفييه) الهادفة إلى تكييف التسلسل الزمني للأحداث التوراتية مع الاكتشافات الجيولوجية، فقد استند أمثال ماين وميولر ومورغان بشكل خاص إلى هذا التأريخ بالتحديد الذي يجعل التاريخ البشري مقتصرا على بضعة آلاف من السنين، وذلك قبل أن يستحضر اكتشاف المتحجرات البشرية (1859) فكرة ما قبل التاريخ وقبل أن تفتح النظرية الدروينية (1859) آفاقاً جديدة أمام تطلعات جديدة حول تطور الأجناس. أدى اعتماد إطار زمني جديد إلى تحول الإنسان الهمجي إلى إنسان بدائي ووحد مجال الأنتروبولوجيا: "لم يكن من الممكن دراسة الفروقات قبل إرساء الوحدة الأساسية" (دومون، 1983). لقد كان الصراع بين نظريات وحدة السلالة أو تعددها قد زاد حدة. وعلى الرغم من بعض المحاولات الهادفة إلى التوفيق بين "العنصرية العلمية" (ل. أغاسيس في الولايات المتحدة) والفكرة المسيحية حول الخلق، فقد أدت هذه الأخيرة، إضافة إلى التسلسل الزمني التوراتي، إلى الميل نحو منهج يعتمد وحدة السلالة. ولقد أدى الانخراط العام للمؤلفين النشوئيين في هذه المقاربة إلى البحث عن نماذج جديدة من أجل إثبات وحدة الجنس البشري.

ترتكز هذه النماذج على التماثل العضوي الذي كان هـ.سبنسر أول من روّج له. كما ترتكز الهيئات البيولوجية والاجتماعية على التفاعل المتبادل بين الأطراف؛ وكما أن القوانين العالمية للتطور تنتقل من المتجانس إلى المتغاير، فإن مفتاح التفسير الخاص بالأجسام المركبة يكمن في فهم وإدراك الأجسام البسيطة. إلا أن معظم المؤلفين لم يهتموا مطلقاً بتحديد القوانين العامة للنشوء والتطور. إن التسليم بوحدة الفكر الإنساني وفكرة التطور الموجه (نحو التقدم التقني وتقدم "الوعي" والتفكير) يكفي لتحديد حقل من البحث

يبيــن تطــور المجـتمعات والمؤسســات والمعتقدات من البسيط (البذور لدى مورغان، والاشكال الدنيا لدى تايلور) إلى المُركب : لقد حددت الاثنولوجيا الناشئة مستويات التطور هذه عبر دراسة البدائيين المعاصرين، إضافة إلى الطفولة (تايلور)، والاختلالات العقلية، وحـتى عــالم الحـيوان (مورغــان)، ومع ذلك فإن مشروع "التاريخ الطبيعي" للإنسان (سبنسـر) لم يرسم حدوداً واضحة بين الشأن البيولوجي والاجتماعي: فمصطلح "الثقافة" الذي استحدثه تايلور عام 1871، يحتوي على المضمون ذاته الذي حمله مفهوم " الكلية ما فوق العضوية" الذي استخدمه سبنسر.

نــتج عن ذلك سوء فهم لمسألة مقاربة التاريخ- الذي اعتبره سبنسر "علم اجتماع وصــفي"- ولاســتخدام المنهجية التاريخية. إن أحداً من أولئك المؤلفين لم يهتم بوصف الأولــيات التاريخية الملموسة، على الرغم من اهتمام بعضهم (تايلور) بظواهر الانتشار والبقاء. كما أن توجيه النقد لنظرتهم حول التطور التاريخي "الاحادي التوجه" لا يعني شيئاً علــى الإطــلاق، سوى استهداف بعض الأعمال التي تحدد نظرياً "القانون" العام: مفهوم "الــبقاء للأقــوى" المستوحى من داروين وسبنسر أو "صراع الطبقات" لدى ماركس على سبيل المثال. والواقع أن القول بضرورة هذا التطور هو الذي طغى على التفكير النشوئي وبشــكل عــام علــى فكرة السببية التي تربط بين جميع مجالات الحياة الاجتماعية. هكذا أصـــبح البحــث المتواصــل عن الجذور مرتكزاً على رابط السببية بين الأشكال المركبة والأشــكال البســيطة. كمــا ارتكز استخدام المنهجية المقارنة على فكرة مماثلة، فالعلاقة الســببية الضـــرورية بين معتقدات ومؤسسات المجتمع المختلفة تصل إلى تغييب الإطار التاريخـــي الخاص بها، وإلى إجراء مقاربات ومقارنات على مستوى البشرية برمتها من أجل إعداد بيانات نشوئية شاملة. وأياً تكن المقدمات المنطقية لذلك التعريف الخاص بحقل البحــث الجديــد والمنهجــية المســتحدثة، فلقد أدى ذلك إلى إنتاج جهد كبير في التفكير التاريخي وإلى تكاثر المعطيات الاثنوغرافيــة - أبحاث ميدانية منظمـــة قام بها مورغان حول الدراسات الاحادية التي ازدهرت في نهاية القرن التاسع عشر - والاعداد التصوري والنظري.

إن النــتائج الحاصلة في مجالي القرابة والديانة اللذين حازا على اهتمام خاص في هــذا العصــر بسبب انفتاحهما على التفكير بجذور المؤسسات والمعتقدات، تسمح بتقديم خلاصة عن المكتسبات وتشير إلى الصعوبات التي ستؤدي إلى شرخ بين الأنتروبولوجيا والمذهب النشوئي.

فــي غضون عشر سنوات، ظهرت أربعة مؤلفات (باشوفن، 1861؛ ماين، 1861؛ مــاك لينــن، 1865؛ مورغان، 1871) ساهمت "بابتكار" حقيقي للقرابة كواحد من ميادين الأنتروبولوجــيا (تــروتمان 1986). لقــد اقتبس هذا الابتكار نماذج من فقه اللغة في ذلك العصــر ممــا جعله يغطي جزئياً الحقول التاريخية ذاتها (المجتمعات الهندو- أوروبية) وبيين التماثل بين تصنيف اللغات وتصنيف مصطلحات القرابة (مورغان).

لقد كان التجديد الأهم هو الذي أتى به مورغان باستخلاصه مبادئ تصنيف أنظمة القــرابة التــي تســمح بتقريب المصطلحات المتنوعة وتحويلها إلى بعض أنماط تنسيق العلاقات النسَبية.

وتقــوم هــذه الأعمال أيضا بتعريف مفاهيم أساسية أخرى. فتوضيح تنوع أشكال البـنوة يُغنـــي نماذجية المجموعات السلالية، وقد ربط ج.ف. ماك لينن ذلك التنوع بفكرة الــزواج العشائري الخارجي الذي يساهم في تحديد تلك المجموعات. كما قدم هذا المؤلف نفسه تصنيفا لأشكال الزواج يرتكز على الطبيعة الأصلية لزواج الإكراه، وذلك ما سوف يتوسع به مورغان. إن محاولات ربط أشكال المصطلحات مع أشكال العائلة (مورغان)، والبـنى العائلــية مـــع أشكال الزواج (ماك لينن، مورغان) ونماذج الزواج مع الأشكال السلالية (تايلور) قد ساهمت في تعريف مجال هذه الدراسات بشكل أفضل.

وســيعمد المؤلفــون ذوو الـثقافة القانونــية بأغلبيتهم أمثال ج.ج. باشوفن ومابن ومورغـــان ومـــاك لينن إلى التأمل في المؤسسات العائلية من حيث القواعد التي تنظمها بمصــطلحات قانونية. وتجدر الإشارة إلى أن القانون المقارن قد تطور بدوره خلال هذه المــرحلة (ماين) طبقا لمنهجيات فقه اللغة. وحتى في وضع مورغان، لم تكن الجهود من أجــل توضيح القواعد ومفهمتها غاية في حد ذاتها، فقد اندرجت في إطار "تاريخ تخميني" (مصطلح نقدي ابتدعه أ.ر.رادكليف – براون) للعائلة التي تعتبر المؤسسة الأولى ونقطة انبـثاق باقـــي المؤسسات الاجتماعية. ومن هنا يتعارض القائلون بالعائلة الأبوية الأصلية (مايـــن) والقـــائلون بالمرحلة الأمومية السابقة (باشوفن، ماك لينن). وكذلك عارض مابن فكـــرة المشاعية الجنسية البدائية التي قال بها كل من ماك لينن ومورغان. وفي إطار تلك المـــنازعات تطور التفكير النظري وتنظمت المساهمات اللاحقة. وكذلك فإن فكرة الغيرة الجنسية الذكورية التي أدخلها داروين لدعم "النظرية الأبوية" قد تطورت مع إ.وسترمارك في دراسته عن الزواج (1891).

إن مفاهيم الطوطمية والزواج المختلط والنسب الأمومي التي وفق بينها ماك لينن، قـــد استخدمت أيضا من قبل روبرتسون سميث من أجل دراسة القرابة والزواج في العالم السامي القديم (1885).

لا نجــد أثـــرا لهذه الرهانات في بداية القرن العشرين إلا في الدراسات التاريخية التـــي لـــم تتأثر كثيرا بالأنتروبولوجيا، كالدراسات الاستشراقية على سبيل المثال. ساهم التخلـــي عـــن مشروع التاريخ التخميني في اقتصار الاستمرارية على محاولات توضيح القواعد وتصنيفها والتي طرحت مقدماتها المنطقية ومبادئها للبحث ثانية (كروبير، 1909). وإذا مـــا استمرت المرجعية مقتصرة على المؤسس مورغان، فإن نظرية القرابة في علم الإنسان قد تطورت بعد ذلك حسب قواعد أخرى.

تـــبدو مكتسبات الأنتروبولوجيا النظرية من الدراسات الدينية صعبة التحديد للغاية. لقـــد كان هناك فعلا مقاربة ذات طابع نشوئي للأحداث الدينية ترتكز على أعمال مؤلفين مختلفيـــن أمـــثال هيوم (1757) أو دو بروس (1760) أو ليسينغ (1780). وقد اتخذت هذه المقاربة طابعا نظريا مع أوغست كونت في وقت لاحق.

وفـــي غضـــون ذلـــك، أدت انطلاقـــة النقد اللغوي والتاريخي للنصوص الدينية والتوراتية بشكل خاص، إلى خلق مضمون جديد. كما ساهمت الأبحاث حول الميتولوجيا وديانـــات الشـــعوب الهندو- أوروبية القديمة في إطلاق مشروع "التاريخ الطبيعي" للدين الـــذي يمكـــن أن يساعد في تحديد تاريخ الجذور، وهو مشروع وضعه تايلور منذ العام 1866 ضمن أولوياته في مقالته "ديانات الهمجيين".

قصد تايلور تحديد "تعريف أولي للديانة" ينطبق على مختلف المجتمعات (1871). وتسمى هذه النواة المركزية والأصلية الخاصة بالديانات، بالأرواحية، وهي تتميز بإسناد ميزات خارقة إلى أشياء أو كيانات أو أشخاص انطلاقاً من التجارب التي عاشها البدائيون من خلال الأحلام والموت الخ... والتي تحمل طابعاً روحانياً ("مذهب الأرواح"). لقد عالج تايلور أفكاراً سبق أن اختبرها سبنسر الذي سلم بالحاد البدائيين الأصلي من خلال نظريته القائلة بـ" الإيمان بالأشباح" كشكل أولي للتفكير الديني، وكذلك ميولر الذي عرّف ديانة الهندو- أوروبيين القدامى من خلال المذهب الطبيعي الذي سيطرت عليه عبادة الشمس.

هنا يعتبر الدين كظاهرة فكرية ومعرفية. وقد ساهمت النظريات اللاحقة في استمرار وإعادة تقييم أعمال تايلور.

لقد ألمح أ.لانغ (1877) إلى وجود مخلوقات سامية لدى البدائيين، وأسس في تحليله نظرية " الوحدانية البدائية" التي سيدافع عنها و.شميدت. وأطلق ر.ر. ماريت، خليفة تايلور في أوكسفورد، مقولة "مرحلة ما قبل أرواحية"، مرتكزة على الاعتراف بقوى غيبية خارقة قام بتعريفها من خلال الأفكار الأوقيانية عن "المانا" و"المحرّم" (1909).

تندرج نظرية الطوطمية (ماك لينن) في السياق ذاته، ولكنها تؤكد على الروابط بين المؤسسات والمعتقدات. وستلعب هذه النظرية في هذا النطاق دوراً كبيراً في نهاية المرحلة الواقعة بين عامي 1860 و1910، حيث ترجم نقد المنهجيات والنظريات النشوئية من خلال ظهور تفكير اجتماعي الإيحاء (روبرتسون سميث، 1889)، أو على العكس من خلال مواقف أكثر عقائدية (فرايزر، 1910) في مشروع "علم الاجتماع الوصفي".

تؤكد النظريات الدينية، أكثر من انتقادات النظريات النشوئية الخاصة بالقرابة، على فترات القطيعة التي ترافقها تغييرات جزئية تكون خارجة عن نطاق الأنتروبولوجيا. إن الانتقاد الموجه إلى إعادة النظر التاريخية المرتبطة بنظرية الطوطمية (غولدن- فاير، 1910) لم يسمح إلا ببقاء الجوانب الاصطلاحية والمعرفية المعتمدة لدى ليفي- ستروس الذي سيخلص إلى تفكيك مفهوم الطوطمية (1962)، وسيرفض جعل الديانة مادة للأنتروبولوجيا. كما أن النظرية الاجتماعية والدينية التي كرّس دوركهايم (1912) نفسه لإعدادها، والتي اندرجت في إطار التفكير النشوئي ساهمت هي أيضاً في تفكيك مفهوم الدين إلى مجموعة من الوقائع التي تعتبر كظاهرة اجتماعية ومعرفية.

إن النظريات النشوئية، التي استندت إلى عدد من أهم وأكبر أعمال الستينيات والثمانينيات، والتي ساهمت في تشكيل الأنتروبولوجيا كعلم قائم بذاته، لم تلبث أن كشفت عن محدوديتها، وعلى الصعيد المنهجي بشكل خاص. لقد تطورت الأنتروبولوجيا في القرن العشرين على أساس نقد جوهري لتلك النظريات استطاع أن ينقل التحليل إلى دراسة الأشكال الوظيفية والبنيوية الخاصة بالمجتمعات المعنية.

ب.بونت

BACHOFEN J.J., 1861, *Das Muterrecht, Eine Untersuchung uber die Gynaikokratie der Alten Welt nach ihren religiosen und rechtlichen Natur*, Stuttgart, Krais et Hoffman (trad. Fr. Partielle: Du règne de la mère au matriarcat, Paris, 1938). – DARWIN C., 1855, *The Origins of Species by means of Natural Selection or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*, Londres, J. Murray

(trad. fr. *De l'origine des espèces par sélection naturelle ou des lois de transformation des êtres organisés*, Paris, Flammarion, 1857). – DUMONT L., 1973, *Essai sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Le Seuil. – DURKHEIM E., 1912, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Alcan.- FRAZER J.G., 1910, *Totemism and Exogamy*, Londres, McMillan.- GOLDENWEISER A.A., 1910, "Totemism: An Analytical Study", *Journal of African Folklore* 23: 179- 293. – HINSLEY C.M., 1981, *Savages and scientists, the Smithsonian Institution and the development of American anthropology 1846- 1910*. Washington, DC, Smithsonian Institution Press.- KROEBER A. L., 1909, " Classificatory Systems of relationship", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 39: 77-84. - - LANG A., 1877, *Myth, Ritual and Religion*, Londres, Longmans.- LEVI - STRAUSS C., 1962, *Le totémisme aujourd'hui*, Paris, PUF. – MACLENNAN J.F., 1865, *Primitive marriage , an inquiry into the origin of the form of capture in marriage ceremonies*, Edimbourg, Black.- MAINE H.J.S., 1861, *Ancient law , its connection with the early history of society and its relation to modern ideas*, Londres , J.Murray.- MARETT R.R., 1909, *The Threshold of Religion*, Londres, Methuen.- MARX K., 1859, *Zur Kritik der politischen Oekonomie Von Karl Marx*, Berlin, Verlage von Franz Duncker (trad. fr. *Critique de l'économie politique*, Paris, Editions sociales, 1957).- MULLER F.M., 1861, *Lectures on the science of language , delivered at the Royal institution of Great Britain in April, May, and June*, Londres, Longman, Grean et Longman et Roberts.- MORGAN L.H., 1871, *Systems of consanguinity and affinity of the human family*, Washington, DC, Smithsonian Institution. MORGAN L.H., 1877, *Ancient society , or researches in the lines of human progress from savagery through barbarism and civilization*, New York, Holt (trad. f.: *La société archaïque*, Paris, Anthropos, 1971). – SMITH W. Robertson, 1885, *Kinship and marriage in early Arabia*, Londres, Black; 1889, *Lectures on the religion of the Semites*, Edimbourg, A. et C.Black.- STROCKING G.W.Jr, 1968, *Race, Culture and evolution , essays in the history of anthropology*. New York, The Free Press.- TRAUTMANN T.R., 1987, Lewis Henry *Morgan and the Invention of Kinship*, Berkeley, Los Angeles et Londres, University of California Press.- TYLOR E.B., 1871, *Primitive Culture: Researches Into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Customs*, 2 vol., Londres, H. Murray (trad. fr. *La civilisation primitive*, Paris, Reinwald, 1876- 1878, 2 vol.). – WESTERMARCK E., 1921 (1891), *The history of human marriage*, Londres et New York , MacMillan, 3 vol. (trad. fr. *Histoire du mariage*, Paris, Mercure de France et Payot, 1934- 1945, 6 vol.).

Redistribution — إعادة توزيع

أنظر : أنتروبولوجيا اقتصادية، بولانيي، بوتلاتش، الرجل الكبير.

Prestige — اعتبـــار

ليســت الأنتروبولوجــيا ملــزمة بتقديم تعريف عام للاعتبار، هذا المفهوم المتمتع بمــيدان تطبيق عالمي، والذي يمتلك عناصر تمنحه محتوى مختلف من مجتمع لآخر. إن

كـــل المجتمعات تصنّف أفرادها وفقا لتراتبية اعتبارية معينة، أي وفق الأهلية التي تراها فـــي كـــل فرد لإمكانية التجسيد المثالي لقيمهاالأساسية، عبر مجمل طموحاته وتصرفاته. توجـــد إذن فـــي أساس الاعتبار، وبحسب المجتمعات، صفات شخصية مختلفة باختلاف المعـــرفة. والجدارة، والشجاعة، والكرم، والبذخ، أو بامتلاك قدرات معينة خارقة. ترتبط هـــذه الصـــفات، تـــبعاً لأنمـــاط شـــديدة التباين وخاصةً بالنظام الاجتماعي والاقتصادي والسياسي، بالوضع الموروث أو المكتسب الذي يشغله كل فرد. هنا يكفي الاعتبار لإقامة التراتب، أما في أماكن أخرى، فهو يعزز تراتبيات موجودة سابقا.

إن أعمـــال الانثولوجيين، المخصصـــة لمجـــتمعات البوتلاتش بالتحديد (الساحل الشمالي الغربي لأميركا الشمالية)، ولأنظمة " كبار القوم" (" بيغ مان") السياسية (أوقيانيا)، والمجـــتمعات الحربية (في الأمازون، وفي سهول أميركا الشمالية)، وللأماكن التي تعتبر فـــيها الكـــرامة هي الأساس (العالم المتوسطي)، قد أظهرت أن الاعتبار هو الوحيد، على عكس مبادئ التراتب الأخرى، الذي لا يتخذ هيكلية تراتبية ثابتة، أي مجموعة منتظمة من المراكـــز المكتسبة. وبسبب ارتباط التفاوت في الاعتبار بعملية منافسة متواصلة في سبيل بلـــوغ غايات لا يمكن تحقيقها إلا نسبيا، فإنه يكون عرضة لإعادة نظر متواصلة. وعلى خـــلاف المبادئ الأخرى التي يتخذ كل منها شكل منظومة، فإنه عرضة للتغير تبعا لتغير ظروف كل شخص.

ج.لانكلود وم.موزيه

BOAS F., 1966, *Kwakiutl ethnography*, Chicago, The Chicago University Press.- CLASTRES P.,1980, *Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Le Seuil.- DRIVER H.E., 1969, *Indians of North America*, 2^{e} éd. révisée, Chicago, The University of Chicago Press.- HOGBIN I.H., 1937- 1938, " Social Advancement in Guadalcanal, Solomon Islands", *Oceania*, 9: 127- 151.- LOWIE R.H., 1935, The *Crow Indians*, New York, Farrard and Rhinehart. – PERISTIANY J.G. ed.), 1966, *Honour and Shame. The Values of Mediterranean Society*, Chicago, The University of Chicago Press.- SAHLINS M., 1963, "Poor Man , Rich Man, Big Man, Chief: Political types in Melanesia and Polynesia", *Comparative Studies in Society and History*, 5: 285- 303; 1972, *Stone Age Economics*, Chicago, Aldine- Athertone (trad. fr. *Age de Pierre, âge d'abondance*, Paris, Gallimard, 1976).

أعطية **Don**

يعـــود الفضل إلى مارسيل موس (1921) في إظهار أنّ العطاء هو عمل لا يمكنه أن يـــدْرس مـــنفردا لأنـــه يحـــتم التزاميْن بالمقابل من قبل المرسل إليه: الأول هو قبول الأعطـــية والثاني هو ردّها. يهتمّ موس ببعض أنماط الأعطية، خصوصاً بتلك التي تلزم جماعـــات أو أشخاصا، باعتبار أن هؤلاء (كزعماء) يمثلون الجماعات. يتحدّث موس إذا عـــن "عطـــاء شامل"، عبارة تدل بالنسبة إليه على شيئين مختلفين، سواء أكان العطاء هو فِعْـــل ذو أبعـــاد مـــتعدّدة، تتكثف فيه عدّة مظاهر من المجتمع، أو كان العطاء يضع كل المجتمع في حركة بالتحفيز على أعطيات مقابلة، ويصبح آلية أساسية لتكاثره. يميّز موس بيـــن الأعطيات "غير المتنازعة" المرتكزة على تبادل سلع ذات قيمة متعادلة، والأعطيات

"المتنازعة" التي تنشأ عن أوضاع خصومة أو منافسة ؛ ويكرّس موس الجزء الأساسي من تحليله للعطاء المتنازع، مثل البوتلاتش الذي يمثل نموذجه الأوضح.

كمثل عن الأعطية المضادة غير المتنازعة، يذكر موس تبادل النساء بين طرفي بعض قبائل أوستراليا أو أميركا الشمالية. وستوحي هذه الأمثلة لكلود ليفي – ستروس عندما سيدرس بنى القرابة الأولية التي يرى أساسها في تبادل النساء بين الرجال. لم يتعمّق موس في هذا النمط من الأعطية: في هذه النقطة بالذات يجب إذن إكماله في مجال يشغل منطق الدّين مكاناً خاصاً فيه. فعندما تعطي عشيرة امرأة، يصبح لها ديْن على العشيرة الأخرى وتجد نفسها في علاقة فوقية تجاهها. وعندما تتلقى العشيرة الأولى بدورها امرأة من شريكتها، تتحول من وضع الفوقية إلى وضع معاكس. في نهاية هذا التبادل، تعود العشيرتان إلى وضع متساو، لكن في علاقة استدانة متبادلة. ولا تلغي الأعطيات المضادة الديون المترتبة على الأعطيات، بل توجد ديوناً جديدة تأتي لتوازن الأولى: فالإعطاء من جديد لا يعني التسديد. يؤدي هذا النمط من العطاء المتبادل في النهاية إلى إعادة توزيع الموارد بين كل المجموعات التي تملكها بطريقة متساوية نسبياً: كائنات بشرية، أموال، عمل، خدمات. إنه منطق مختلف كلياً تطبّقه الأعطيات والأعطيات المضادة المتنازعة، التي بخصوصها اتخذ موس مثال بوتلاتش هنود الساحل الشمالي الغربي للمحيط الهادئ. بالنسبة لموس، تمثل منافسات البوتلاتش "حروب ثروات" حقيقية تشَنّ من أجل الوصول إلى مراكز السلطة، الحقيقية أو الرمزية. في البداية، يتبارى عدّة عشائر وعدّة زعماء للظفر أو الاحتفاظ بلقب أو بوظيفة، لكن في النهاية ليس هناك إلاّ مستفيد واحد من المواجهة، إلى أن يجبر الرابح على قبول تحدّي الالتزام في بوتلاتش جديد أوسع أبعاداً وأهم من سابقه. هنا تلغى الديون حين يردّ المرء أكثر ممّا حصل عليه.

إنّ تحليل موس خصب لكنه لا يخلو من النقص. لنعد إلى الالتزامات الثلاثة. يقدّم موسى تفسيراً اجتماعياً لبيان الالتزامين الأوليْن – العطاء والتلقي. في الكثير من المجتمعات، يجْبر المرء على العطاء لأن العطاء يوجد علاقات ويلزم بها. ويكون مجبراً أيضاً على القبول لأنّ رفض أعطية يمكن أن يعرّضه إلى الدخول في شقاق مع من يقدّمها. بالنسبة للالتزام الثالث، ردّ الأعطية، يقتبس موس تفسيره من حكيم ماوريّ عجوز، هو تاماتي رانيبيري. ويرى أنه يوجد في الشيء المقدّم والمتلقى روح تدفعه إلى العودة نحو مالكه الأول. لدينا هنا تفسير من النمط الصّوفي – الديني الذي يدلنا، حسب ليفي ستروس، على أن موس تأثر بنظرية محليّة معقدة، لكنها ليست علمية. والواقع أنّ موس استعمل مراراً هذا النوع من الفرضيّة اللاعقلانية: كما في تحليله لدورات التبادل الميلانيزية (الكولا) التي وضعها مالينوفسكي لدى حديثه عن جزر تروبرياند. فبالرغم من مدحه مالينوفسكي لغنى أوصافه التجريبية، كان موس يعتبر أنّ هذه الأخيرة لا تعطيه حكم القانون الذي يجب أن يكون في أساس هذه التبادلات. وكان موس على حق، لأننا نعرف اليوم بفضل أعمال أنيت فاينير وفريديريك دامون، أنّ تحليل مالينوفسكي يسدّ الطريق أمام عنصريْن يسمح وجودهما بتفسير آلية الكولا، وهما الكيتوم والكيدا : الكيتوم هو شيء ينتمي إلى نسل أو فرد – محارة، زورق، شفرة البلطة الحجرية إلخ. يمكن أن يتصرف به المالك كما يريد ؛ ويمكنه خاصة رميه على طريق مرور أعطيات الكولا، أي على الكيدا. لكن اعتباراً من إطلاق الكيتوم على طريق تبادلات الكولا، يتم تداوله كشيء يجب

أن يعاد بعد أنْ يتمّ تلقيه، ولا يمكن تملكه نهائياً إلا من مالكه الأساسي. يظل الكيتوم مالا غير قابل للتصرّف يملكه الواهب الأول، الذي يمكنه مع ذلك التخلي عن استعماله لصالح أشخاص آخرين، لكن فقط لكي يستعمله هؤلاء بدورهم حصرياً في تبادلات الكولا.

يســتنتج موس، دون أن يرى مشكلة في ذلك، أنه لدى الكواكيوانل لا تظهر بعض النّحاسيّات الثمينة أبداً بين السلع الداخلة في البوتلاتش، وأنه لا يمكن إعطاؤها، ولا بيعها. فلقــد كانت تلك النحاسيات تحفظ في كنوز العشائر كأشياء مقدّسة يجب أن يتوارثها جيل عــن جيل، لكي يتم من خلالها تذكير البشر بالعلاقات المميّزة التي كان أجدادهم يقيمونها مع الآلهة والأرواح.

يــأخذ كــل من موس وليفي –ستروس بعين الاعتبار أنه في كل مجتمع هناك إلى جانــب الأشياء التي يمكن بيعها أو شراؤها (قابلة للتصرّف ومتصرّف بها) والأشياء التي يمكــن إعطاؤهــا (غير قابلة للتصرّف ومتصرّف بها)، أشياء غير قابلة للتصرّف وغير متصــرّف بها مثل الأغراض المقدّسة بالتحديد، أي أعطيات الآلهة للبشر التي لا يمكنهم إعطاؤها لأمثالهم : إذ يقضي واجبهم بالحفاظ عليها، الأمر الذي لا يمنعهم من إفادة الذين لا يملكونها من الحَسَنات التي تمنحها هذه الأشياء.

م. غودلييه

DAMON F., 1993, " Representation and Experience in Kula and Western exchange spheres (Or, Billy)", *Research in Economic Anthropology*, 14: 235- 254.- GODELIER M., 1996, *L'énigme du don*, Paris, Fayard.- LEACH J. et LEACH E.R. (ed.), *The Kula. New perspectives on Massim exchange,* Cambridge, Cambridge University Press.- LEVI-STRAUSS C., 1980 (1950), " Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss", *in* M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF: IX-LI. – MALINOWSKI B., 1922, *Argonauts of the Western Pacific*, Londres, Routledge (trad.fr. *Les argonautes du Pacifique occidental*, Paris, Gallimard, 1963). – MAUSS M., 1980 (1923- 1924), " Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques", *in* M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF: 143-279. – MAUZE M. 1986, " Boas, les Kwagul et le potlatch: éléments pour une réévaluation", *L'Homme*, XXVI (4), 100: 21-63.- WEINER A., 1992, *Inalienable possessions. The paradox of keeping- while – giving*, Berkeley, University of California Press.

Afrique — أفريقيا

1- نظرة عامة

ينظر إلى القارة الأفريقية عادة على أنها مقسمة إلى أفريقيا "بيضاء" تشمل الشاطئ المتوســطي وامــتداداته الداخلية، وأفريقيا"سوداء" تغطي بقية القارة وراء الأجزاء الجبلية لــ"القرن" الأفريقي الذي يدعى أحياناً باسم أفريقيا "الأثيوبية".

وتمــتد المناطق المناخية الطبيعية شمالاً وجنوباً انطلاقاً من الغابة الاستوائية التي تلــيها مــنطقة السهوب المدارية المشجرة والرطبة، فالسهوب المدارية ذات الشجيرات، والســهوب ذات النباتات الشوكية، ثم تتوالى شمالاً مناطق الساحل ما وراء الصحراوي،

فالصحراء، فالشواطئ المتوسطية، وإلى الجنوب المناطق نصف الصحراوية والصحراوية ثم المناطق الجنوبية "المتوسطية". ولكن تلك المناطق لا تشكل تتابعاً هندسياً منتظما: فالمناطق ذات الأمطار الغزيرة تتجه صوب الأطلسي، بينما لا تغطي الغابات الكثيفة سوى شريط ساحلي طويل يمتد إلى الشرق.

إن هذا التقسيم أبسط من أن يحيط بتفاصيل تنوع مناطقي كبير شكله التاريخ والجغرافيا على السواء. والتقسيم الذي اعتمدناه في معجمنا هذا ينتج عن خلفية مزدوجة: فهو يعتمد تقسيما مناطقيا شائع الاستخدام لدى الجغرافيين ويعزل مناطق أضيق عملت على تحديدها الأبحاث التاريخية والأنتروبولوجية. هكذا تصبح أفريقيا البيضاء مقابلة لأفريقيا الشمالية والصحراء الكبرى، ويشكل وادي النيل كيانا متميزاً يدخل ضمن إطار الشرق الأوسط. ويصبح من الطبيعي أن نجد في أفريقيا السوداء أفريقيا غربية ووسطى وشرقية وأوقيانية تختلف الحدود فيما بينها باختلاف الباحثين. فلقد حافظنا على كيانات أفريقيا الغربية وأفريقيا الأوقيانية، بينما قمنا بتقسيم أفريقيا الوسطى إلى أفريقيا الوسطى الأطلسية وحوض الكونغو، ولم يكن ذلك عائدا لاعتبارات جغرافية بقدر حرصنا على رسم حدود منطقة عمل كل واحدة من مدرستين في البحث: فرنسية وبلجيكية. أما الدور الذي لعبته الأبحاث على مجتمعات حوض النيل (السودان) وممالك البحيرات (أوغندا ورواندا وبوروندي وتنزانيا) في تطوير "الاستفراق"[1]، فلقد دفعنا إلى القيام بالفصل ما بين هاتين المجموعتين الثقافيتين ودراسة كل منهما على حدة؛ كما فعلنا الأمر ذاته مع منطقة القرن الأفريقي. وبالوصول إلى مدغشقر، تلك الجزيرة ذات السكان السود، يأتي المحيط الهندي ليكمل هذا التقسيم.

السكان والتاريخ

نتفق اليوم على اعتبار أن إفريقيا بالتحديد هي التي شهدت، منذ ثلاثين مليون سنة، بدء تميز أشباه البشر عن باقي الأجناس المتطورة من الحيوانات. في يومنا هذا، يعود أقدم مستند نملكه عن "الإنسان المنتصب القامة" إلى 1،6 مليون سنة؛ وفي أفريقيا الشرقية تعود الشواهد الصخرية الأولى (الحصى المهذبة) إلى ثلاثة ملايين سنة (العصر الحجري الأول، المرحلة القديمة)، بينما تعود أقدم الأدوات ذات الوجهين إلى مليون سنة (المرحلة الأخيرة من العصر الحجري الأول). ثم نميز بعد ذلك عصراً حجريا أوسط ما بين مليون وخمسمائة ألف سنة (أدوات مصقولة وأدوات ذات مقابض)، ثم عصراً حجريا متأخراً يشهد ظهور الأدوات المعقدة. وفي أفريقيا الجنوبية تتماثل المراحل مع التي ذكرناها. وفي أفريقيا الشمالية والصحراء الكبرى تعود الأدوات المصنوعة من الحجارة المصقولة إلى العصر القديم لكونها قد ظهرت منذ مليوني سنة، ولقد تميز هذا التصنيع الأشولي بتعدد مراكز ظهوره.

لقد تبدلت الظروف المناخية مرات عديدة منذ العصر البليوسيني (المرحلة الأخيرة من العصر الثلاثي) وخاصة منذ 25000 سنة، وهذا ما خلف تأثيرات عميقة على السكان، وبصورة خاصة خلال فترة التصحر التي ابتدأت منذ حوالي تسعة آلاف سنة. ولقد أدى

---

[1] نشير إلى أننا نبني هذا المصطلح الذي يعني الاهتمام بالدراسات عن أفريقيا على وزن "الاستشراق". المترجم.

التصحر إلى تطور العصر النيوليتي الصحراوي (النيوليتي ذو التراث السوداني) وأتاح انتشار تقنيات تدجين الحيوانات (البقريات) والنباتات (الذرة البيضاء) نحو أفريقيا الغربية. والمسيرة الزمنية للعصر النيوليتي الأفريقي متحركة هي الأخرى، فتأكيد أقدمية آثار الصحراء الوسطى على الآثار المصرية يزداد يوما بعد يوم؛ بينما تطور في أفريقيا الشمالية عصر نيوليتي ذو تراث وسيط أي زراعة محلية في العصر ما قبل الحجري تأثرت قليلا بتطور "النيوليتي الرعوي" للمتوسط الغربي؛ وفي أفريقيا الغربية "الغينية" قد يعتبر أن بدايات زراعة الانيام تعود إلى الألف الخامس؛ بينما أدى انتشار العصر النيوليتي، في وقت متأخر في أفريقيا الشرقية، إلى ظهور زراعات رعوية.

إن أسبقية التعدين المصري على مختلف محاولات تصنيع المعادن الشمالية الأخرى أصبحت مؤكدة بصورة نهائية: فلقد عرف الذهب والنحاس في الألف الثالث، والبرونز في الثاني، والحديد في أواسط الثاني. وابتدأ تعدين الحديد بالانتشار ما بين القرنين السابع والرابع ق.م. (نباطة)، ثم توسعت دائرة الانتشار في القرن الأول ق.م.، انطلاقا من ميروي، لتبلغ منطقة بحيرة تشاد في القرن السادس. وفي أفريقيا الغربية، يبدو أن تعدين النحاس والحديد قد ابتدأ بالتشكل عبر انتشار تقنيات قادمة من شمال القارة، ومن فينيقيا بشكل خاص؛ وفي النيجر (تيجيديت) ونيجيريا (طاروقة)، تعود أقدم مصانع الحديد المحلية إلى القرن الخامس ق.م. أما في باقي أنحاء القارة فلقد ارتبط انتشار تعدين الحديد بتطور الزراعة لدى شعوب لغة البانتو بدءاً من القرنين الثالث والخامس الميلاديين (آثار أفريقيا الشرقية والوسطى).

خلال الألفية الأولى، تسبب الانتشار الواسع للزراعة والتعدين في تحولات ديمغرافية وسياسية كبرى ضمن المجتمعات الأفريقية. فلقد ساهم الانفتاح المتنامي لتلك المجتمعات، على امتداد السواحل الشمالية والشرقية، باتجاه مؤثرات ومبادلات خارجية، في تشكيل أولى الحضارات الأفريقية التي اتخذت طابع الدول، خارج وادي النيل: في أثيوبيا (أكسوم، القرن الأول من عصرنا)، وبلاد السودان الغربية (غانا، القرن السابع)، وحوض التشاد (كانم، القرن العاشر)، وفي وقت متأخر نسبيا في حوض الزمبيزي. ثم أدى الفتح الإسلامي لواجهة أفريقيا المتوسطية (القرن السابع)، ثم قيام الحضارة المسماة "سواحلية" على امتداد الشاطئ الشرقي، وانتشار الإسلام بعد ذلك إلى انفتاح أفريقيا على الخارج. ولقد ساهمت الاكتشافات البحرية الكبرى مع تمركز أولى المستعمرات الأوروبية بتسريع تلك الحركة.

من الطبيعي ألا يهدف هذا التعريف العام بأفريقيا إلى تلخيص خمسة عشر قرناً من تاريخ بالغ التعقيد، ولا حتى إلى تبيان خطوطها العريضة: إن هدفا كهذا سيكون من مهمة الدراسات المناطقية، مثله في ذلك مثل العرض المفصل للغات، أو للتقاليد الثقافية، أو الجماعات الاثنية. ولكن من المناسب هنا عرض لوحة عن اللغات الأفريقية وملخص عن المحاولات التي قام بها علماء الأنتروبولوجيا لتصنيف تلك اللغات وثقافاتها.

تصنيف اللغات وتحديد الثقافات

شكل تصنيف اللغات الأفريقية مادة لأعمال عديدة منذ النصف الثاني للقرن التاسع عشر .ولكن كان من الضروري انتظار أعمال اللساني الأميركي ج.غرينبرغ بشكل خاص

للحصول على منهجية متماسكة ذات نموذج وراثي موسع، ترتكز على المقارنات الشمولية التي تأخذ في اعتبارها مخارج الأصوات واللهجات وجذور المفردات وأنماط التراكيب. ويحصر تصنيف غرينبرغ في صيغته الأخيرة (1963) اللغات الأفريقية الكبرى في أربعة عائلات.

1- العائلة النيجيرية- الكردفانية التي تضم مجموعتين كبيرتين متميزتين، لغات كردفان (السودان) من جهة، ومجموعة النيجر-الكونغو من جهة ثانية، وهي تحتوي على غالبية لغات القارة التي تسكنها شعوب سوداء، ما بين الغرب الأفريقي واللغات المسماة بانتو.

2- العائلة الأفرو- آسيوية (أو الحاميّة- الساميّة) التي تضم مجموعات صغرى بربرية ومصرية (قديمة) وساميّة (عربية وغيزية وأمهرية) وكوشية (الغالاو الصومالية) وتشادية (الهاوسا على وجه الخصوص)؛ وهي تشمل كامل أفريقيا الشمالية وصولاً إلى حدود بلاد السودان والقرن الأفريقي.

3- لغات العائلة النيلية- الصحراوية الشائعة في أواسط الصحراء الكبرى (كانوري)، وفي أعالي وادي النيل (النوبية ولغات النيل) وفي التشاد؛ ويُلحق بها لغة سونغهاي في أفريقيا الغربية.

4- لغات خويسان التي هي لغات همهمة يتحدث بها البوشمان من بين شعوب أخرى.

تكشف خارطة أفريقيا اللغوية عما يدعوه د. دالبي (1980) "منطقة مجزأة" تتوافق خطوطها الكبرى مع المنطقة المدارية الشمالية التي يستثنى منها القرن الأفريقي؛ وتلك المنطقة التي ينتشر فيها ثلثا مجموع اللغات الأفريقية تشكل محوراً تتوزع انطلاقاً منه العائلات الأربعة لتصنيف غرينبرغ.

ولا ينتج عن اختلاف اللغات تنوع في الثقافات: فالمجتمعات الأفريقية تنقسم إلى مجموعات ثقافية كبرى متناغمة نسبياً فيما بينها. ولقد شكل ذلك التقسيم الاعتباطي نقطة انطلاق محاولات عديدة للتعريف بـ"النطاق الثقافي" أو "الدوائر الثقافية" أو "الامتداد الحضاري"، أي بما يمكن أن يمثل أساسات صلبة لتقسيم المدى الثقافي الأفريقي. ولقد بدت تلك المحاولات عقيمة حين لم تستطع المساهمة بالتعبير عن مفاهيم مثيرة للجدل، أو حتى مرفوضة، لأسباب مختلفة، أو لأنها استندت في الأساس إلى مفاهيم مسبقة على صعيد المنهج والنظرية: انتشارية، أو نشوئية معلنة أو مضمرة، أو لاستنادها إلى مفهوم مبهم للعرق وإلى التلازم المبدئي بين الجدلية العرقية والجدلية الثقافية، الخ. ومن الملاحظ مع ذلك أن الأنماط الثقافية الناتجة عن تلك الأعمال والمستندة إلى دراسة شاملة لأدب تلك المرحلة الاثنوغرافي لم تخلف أي أثر على تطور الدراسات الأفريقية. تلك كانت حال النمطية العرقية- الثقافية التي عرضها س.ج. سيليغمان (1930) في كتابه *أعراق أفريقيا* الذي استمرت طبعاته تتوالى حتى عام 1957، أو حال نظرية التقسيم إلى مناطق حضارية ودوائر ثقافية، أي تلك التي عرضها هـ. باومان ور.ثورنوالد ود. وسترمان (1940)، أو أيضاً نظرية التقسيمات الثقافية المناطقية بصورة أشد تصلباً، والتي عرضها مؤلفون وثيقو المعرفة بأفريقيا مثل هرسكوفيتس (1924) وماكيه (1981) أو مُنظر شهير للمقارنة الثقافية مثل ج.ب. موردوك (1959).

أما اليوم فإن التخلي عن اعتماد تلك التقسيمات لم يجعل أفريقيا تكتسب وحدة ثقافية وهمية، ولكنه أتاح على العكس، وبالتوازي مع تقدم المعارف الآثارية والتاريخية، التعرف بشكل أفضل على مراكز حضارية محلية أو مناطقية. ومع ذلك فإننا ما زلنا بعيدين عن فهم لعبة التأثر والتأثير التي تسمح بتشكل مشهد ثقافي بالغ التنوع، بغض النظر عن بعض الملامح التي تعتبر أحيانا معايير عالمية للثقافة (التصورات المرتبطة بالأسلاف والأرض والماشية الخ.). وهنا أو هناك يبدو التركيز على الأماكن الأثرية التي بلغت فيها الفنون التشكيلية درجة متميزة على أنه الوسيلة الأجدى للشهادة عن وجود وإشعاع تلك المراكز الثقافية. ونلاحظ انطلاقا من وجهة النظر هذه أن تطور الفن الأفريقي قد حدث بصورة أساسية في مناطق الغابات: محيط خليج غينيا انطلاقا من أطراف غينيا، ومناطق السودان الداخلية على الضفة اليمنى لنهر النيجر، والغابة الاستوائية الأطلسية، وحوض الكونغو. إن هذه الأفريقيا السوداء الشهيرة بتماثيلها، والتي تقدمت الدراسات عنها اليوم دون أن تتوصل إلى الكشف عن جميع كنوزها، تنتظم حول عدد من المراكز المناطقية الكبرى التي يعتبر أكثرها غنى نطاق بنين (نوك، إيغبو - أوكوو، إيفي، بنين، والثقافة المدعوة "تسوويدي"، الخ.)؛ وما زالت الإبداعات الفنية الرائعة لهذه المنطقة تتوالى منذ القرن الخامس ق.م. وحتى القرن السادس عشر من عصرنا. ثم هناك ممالك الكونغو وبندي وتشوكوي وكوبا ولوبا (الزائير - أنغولا) والتي تعود أجمل إنجازاتها إلى الفترة ما بين القرنين العاشر والسادس عشر.

إن التقسيمات الثقافية الأفريقية التي هي ثمرة دراسات دؤوبة دامت زمنا طويلا، هي بحاجة لإعادة نظر على ضوء الحركات الاجتماعية - الثقافية التي عرفتها القارة الأفريقية منذ قرن من الزمن. وإلى جانب الأحداث المعروفة بعمق تأثيرها، هناك عوامل أخرى نذكر منها : التقسيمات الاستعمارية وما بعد الاستعمارية، دخول اللغات الأوروبية والمفاهيم الثقافية الغربية، التنصير وتطور الديانات التوليفية، الانتشار الكاسح للإسلام، والتحول إلى الاقتصاد النقدي وازدهار مفهوم الأجر المادي، وظهور قطاعات زراعية جديدة، الحضرنة، التبدلات العميقة في الملامح الاثنية، أوضاع اللاإستقرار السياسي (حروب الاستقلال والحروب الأهلية والنضال من أجل الحصول على الحقوق المدنية الخ.). إن الأنتروبولوجيا تشهد وهي تجابه هذه المتغيرات عن قدرة "التراث" على التوافق مع "الحداثة".

الدراسات عن أفريقيا

عندما تم وضع اليد الأوروبية، في أواخر القرن التاسع عشر، على معظم قارة أفريقيا، بدا للعيان وجود عدد هائل من اللغات والمجتمعات والثقافات المختلفة. وهكذا أخذت الدراسات الأفريقية تلعب دورا متميزا في تطور الأنتروبولوجيا. ولكن ذلك لا يعني أن أفريقيا كانت أرضا مجهولة، خاصة في نظر الاثنوغرافيا، إذ أن حضارات أفريقيا المتوسطية كانت قد أظهرت البون ما بين أفريقيا "البيضاء" والمناطق الشمالية لأفريقيا "سوداء" لم تتوقف العلاقات ما بينها في يوم من الأيام.

رحالة ومستكشفون

مهما يكن مقدار الحقيقة في بعض روايات الرحالة، فمن المؤكد أن الأقدمين قد تجاوزوا مضيق جبل طارق وصولا إلى جزر الكناري، وأنه قد ابتدأ اكتشاف الشاطئ

الشـــرقي لأفريقـــيا، انطلاقاً من مصر، منذ القرن الرابع ق.م. فكتاب *رحلة بحر أريتريا* الذي وضعه تاجر يوناني من الإسكندرية في القرن الثاني أو الثالث الميلادي يكشف عن معـــرفة تفصـــيلية لشـــواطئ المحيط الهندي الأفريقية والأسيوية. أما مؤلفات أخرى مثل *جغرافـــيا* ســـترابون (النصـــف الثاني من القرن الأول ق.م.- النصف الأول من القرن المـــيلادي الأول)، أو *التاريخ الطبيعي* الذي ألفه بلينوس (القرن الأول للميلاد)، أو *الدليل الجغرافي* لبطليموس (القرن الثاني)، فإنها تبيّن بأن الأقدمين لم يعرفوا غربي مصر وبلاد النوبة إلا المناطق الجنوبية المتاخمة لها.

ولكـــن جغرافية بطليموس، رغم عناصرها الشديدة أو القليلة الغرابة، سوف تكون أساس معارف واضعي خرائط أوروبا المسيحية حتى القرن السادس عشر على الأقل. أما في العالم العربي فسوف ينطلق علماء ورحالة، بدءاً من أواخر القرن السابع، ليجمعوا كماً هـــائلاً مـــن المعلومات سيؤدي إلى انبثاق مدرسة جغرافية جديدة افتتحها الخوارزمي في النصـــف الأول من القرن التاسع. ولم تزل أعمال ابن حوقل ويعقوب (والاثنان في القرن العاشر) عن النوبة والسودان، والبكري (القرن العاشر) عن غانا، وابن بطوطة على وجه الخصوص (القرن الرابع عشر)عن المناطق السواحلية- السودانية الغربية التي استكشفها المقريزي في القرن الرابع عشر وليون الأفريقي في السادس عشر، تشكل مراجع تاريخية فريدة من نوعها حتى أيامنا هذه.

لقد أدى دخول الإسلام إلى نشوء مبكر لمراكز ثقافية عربية- إسلامية في أفريقيا. يعتـــبر مـــن أهمهـــا وأقدمها، خارج إطار مصر والمغرب، مركز تومبوكتو في أفريقيا الغربية، خلال القرن السادس عشر. في تلك المدينة وتلك الفترة كتب المصنفان اللذان ما زال يرتكـــز إليهما ما نعرفه عن بلاد السودان في القرون الوسطى: *تاريخ الفتاش وتاريخ الســـودان*. أما القرن الأفريقي وساحل لمحيط الهندي فلقد تعرفنا إليهما من خلال مؤلفات محلـــية أشـــهرها *وقائع قلوة التاريخية* (حوالي 1530). ولا يعادل تلك النصوص العربية سوى ما ظهر من مؤلفات في أثيوبيا بدءاً من القرن الثالث عشر، ولكن باللغة المحلية عن أخبار الملوك أو أحداث مهمة أخرى، مثل *تاريخ غالا* للراهب بحري (1593).

أنـــتج عصـــر الاكتشـــافات البحرية الكبرى في أوروبا تجديداً في علم الخرائط. وضـــعت أولى الخرائط البحرية في جنوى (القرنان الثالث عشر والرابع عشر) ومن قبل طائفـــة مايوركـــا اليهودية (القرن الرابع عشر). وفي أواسط القرن الخامس عشر تجاوز البرتغاليون حدود "المتوسط الأطلسي" (رأس بوخادور في الريو أورو)، وبلغوا قبل نهاية القرن رأس الرجاء الصالح وأنشأوا مراكز لهم على امتداد الشواطئ الأطلسية. ثم ابتدأت منافسة البرتغاليين، بل الحلول مكانهم، من قبل الإنكليز والفرنسيين والهولنديين على وجه الخصـــوص، هـــؤلاء الذين أخذوا على عاتقهم تجارة الرقيق التي ازدهرت مع "اكتشاف" أمـــيركا. مـــا بيـــن القرنين الخامس عشر والثامن عشر أخذ بحارة وتجار ومستكشفون للمـــناطق الســـاحلية وضـــباط مســـتعمرون ومبشـــرون يقدمـــون ملاحظات ومشاهدات ومعلومـــات. خاصـــة على الصعيدين الاقتصادي والسياسي - عن مناطق العبيد وبلدانهم الداخلية، ولكن دون أن تظهر كتب جامعة تقدم بصورة منتظمة ورصينة خلاصة معارف عن قارة بقيت حتى نهاية القرن الثامن عشر محافظة على " لغزها" بشكل شبه كامل.

مع القرن التاسع عشر اتخذ الاستكشاف الأوروبي لأفريقيا منعطفا حاسما. عام 1788 تأسست "الهيئة الأفريقية" في لندن وأشرفت على رحلة الإيرلندي دانيال هاوتن (1790-1791) التي كانت المحاولة الأولى لبلوغ مدينة تومبوكتو الرائعة. وبلغ السكوتلندي مونغو بارك ضفاف نهر النيجر (1795-1797) ثم قدم واحدة من أولى قصص الاستكشاف في تلك الفترة: *أسفار في مناطق أفريقيا الداخلية* (نشر عام 1799، وترجم إلى الفرنسية عام 1800). توفي بارك عام 1805 خلال رحلة ثانية قبل أن يصل إلى تومبوكتو التي سيبلغها أخيرا الفرنسي رينيه كاييه (1828). في نفس الفترة كان موليان يقوم باستكشاف السنغال (1819)، وكان كلابرتون ودنهام وأودني يتجولون في بورنو وبلاد الهاوسا (1822-1824)، والسويسري بوركهارت (1808) والفرنسي كايو (1820) يبلغان النوبة ويسبران بعكس مجرى النيل. بين عامي 1850-1855، انطلق الألماني هنريش بارث من طرابلس ليقوم، تحت إشراف بريطانيا العظمى، برحلة استكشاف طويلة بلغ فيها أعماق نطاق النيجر. ويعتبر كتابه *رحلات واكتشافات في أفريقيا الشمالية والوسطى* (1857-1858) أهم مرجع على الإطلاق في ميدان المعلومات عن أفريقيا ما قبل الفترة الاستعمارية. ونذكر أيضا اكتشافات الألمانيين رولف في بورنو (1865) وناختيغال في وداي (1869).

تأخر اكتشاف أفريقيا الاستوائية والشرقية عن ذلك. قام المبشران اللوثريان كرابف وربمان برحلة في أفريقيا الشرقية ("اكتشاف" جبل كينيا، عام 1849)، وجمعا في كتاباتهما بين التنصير والتحليل الألسني. بين عامي 1868 و1871 استكشف الألماني شوينغورت وادي النيل الأعلى. أما رحلات المبشر السكوتلندي ديفيد ليفينستون (1849-1856 و1858-1864 على مجرى نهر الزمبيز، ثم 1866-1873 في تنغانيقا)، والتي تقاطعت مع رحلات الصحفي الإنكليزي جون ستانلي الذي انطلق في إثره ضمن ظروف معروفة ثم استكشف لوحده أوغندا وحوض الكونغو (1874-1877)، فإنها تبشر بفتوحات قادمة وتندرج بالتالي في إطار المناحرات بين القوى الاستعمارية. والأمر ذاته ينطبق، في الجهة الفرنسية، على رحلات سافورنيان دوبرازا (1879-1882) الذي هو خصم ستانلي، أو أيضا على بنجيه (1887- 1888) الذي يعتبر كتابه *من النيجر الى خليج غينيا* (1892) نموذجا عن هذا النوع من المؤلفات.

الأثنولوجيا الاستعمارية

في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين اجتمعت كل الظروف المناسبة لتشكيل إثنولوجيا أفريقية على خلفية استعمارية كان أغلب ممثليها من رجال الإدارة أو من المبشرين في بداية الأمر. ثم ابتدأت تلك الإثنولوجيا تأخذ تدريجيا وضعية ميدان دراسة مستقل استجابة لمصلحة الإدارة الاستعمارية في التعرف، بطرق ووسائل مختلفة، على الشعوب التي تبقيها تحت وصايتها. وهي تتنوع في منطلقات عملها وفي مناهجها تبعا للإيديولوجيات الاستعمارية التي تخدمها، والمنطقة التي تدرسها، والأنتروبولوجيا القومية التي تذوب فيها.

لقد درجت العادة في فرنسا على اعتبار نظام الإدارة غير المباشرة سببا لتقدم الدراسات البريطانية، وهو ما كان محسوما في الخمسينيات من القرن العشرين، على سائر الأنتروبولوجيات الأخرى في ميدان الأبحاث الاستفراقية. وعدا عن أن التمييز بين

نمطين للإدارة كان شديد التحجر، فإن بإمكانه أن يبرر،على العكس، إيجاد صلة ضرورية مـا بين حاجات المعارف الإثنولوجية والإدارة المباشرة. والواقع أن الإدارة البريطانية قد ابـتدأت فـي الثلاثينيات بالاهتمام بالأنتروبولوجيا لتحقيق غاياتها (كوبر، 1983). ولكن الحـالات الـنافرة لإداريين – إثنولوجيين بريطانيين، من أمثال ر.س. رتاري أوميك أو تالـبوت، أو لأنتروبولوجيين متعاقدين مع الإدارة، مثل س.ج. سليغمان أو شابيرا، تبقى قليلة، بينما نجد ما يقابلها عند الفرنسيين، أمثال م.دولافوس وت. توكسيه وهـ. لابوريه وك. مونتاي وغيرهم.

يجـدر بـنا البحـث عـن أسـباب تقدم الأنتروبولوجيا البريطانية في الظروف المؤسسـاتية المناسبة : إن الأنتروبولوجيا موجودة في بريطانيا العظمى كميدان أكاديمي مسـتقل مـنذ عـام 1870، وهـي بالتالـي قادرة على شمول وتوجيه تطور الاثنولوجيا الاسـتعمارية، وتعـتمد الأبحـاث الاستفراقية الإنكليزية في الأساس على جامعات البلد (كمبريدج وأوكسفورد ومدرسة لندن العليا للدراسات الاقتصادية والمدرسة العليا للدراسات الشـرقية والأفريقية) وجامعات أفريقيا الجنوبية (جامعة الكاب التي أنشأ فيها رادكليف – بـراون، مـنذ عشرينيات القرن، مدرسة الدراسات الأفريقية، وجامعة جوهانسبرغ التي صـدرت فيها مجلة *دراسات البانتو* المعروفة اليوم باسم *الدراسات الأفريقية*، ثم جامعات المسـتعمرات والمحمـيات (فريتاون منذ 1877، وأكرا ولاغوس وكمبالا ونيروبي). وقد انتظمت تلك المراكز ضمن "المؤسسة الملكية للأنتروبولوجيا" (1906) التي صدرت عنها جـريدة ومجلـة *الرجل* (*Man*) حيث تحتل الأنتروبولوجيا الاستفراقية مكانة خاصة. عام 1926 تأسسـت فـي لـندن "المؤسسة الأفريقية العالمية" (IAI) التي ستبقى فيما بعد هيئة بريطانـية حصـرية وسـتدعم الدراسـات الميدانية وتلعب دوراً رئيسياً في نشوء ميدان الاستفراق بفضل مجلتها *أفريقيا* (*Africa*) ونشاطها المتميز في إطلاق المشاريع الجماعية ونشـر أعمالهـا، مثل السلسلة (المكتملة عن أفريقيا الإنكليزية) التي تعرض "الدراسات الاثنولوجية الإحادية" (*ethnological surveys*) أو المقارنة (خاصة *النظم السياسية الأفريقية* تحـت إشراف م.فورتيس وإ.إ.إيفانز – بريتشارد عام 1940، أو *الأنماط الأفريقية للقرابة والـزواج* بإشـراف أ.ر. رادكلـيف – براون ود. فورد، عام 1950). وفي أفريقيا ذاتها أنشئت مؤسسات أبحاث مثل مؤسسة رودس–ليفنستون (لوساكا، 1938) التي سيظهر فيها نفـوذ م.غلوكمان، و"مؤسسة أفريقيا الشرقية للدراسات الاجتماعية" (كمبالا، 1950) حول أ.إ.ريتشاردز.

في الجانب الفرنسي أنشئت تحت رعاية الدولة "هيئة الدراسات التاريخية والعلمية" (دكـار، 1916) التي كان من أهم إنجازاتها إصدار *النشرة* (*Le Bulletin*) المتخصصة في العلـوم الطبيعـية والاجتماعـية. ولقد توالى هذا التوجه المزدوج مع "المؤسسة الفرنسية لأفريقـيا السـوداء" (دكـار، 1939، والتي أصبحت فيما بعد "المؤسسة الأساسية لأفريقيا السوداء" ذات الانتماء السنغالي) ومع *النشرة* الجديدة، وريثة السابقة التي صدرت بالتوازي مـع *ملاحظات أفريقية* وعدد من السلاسل الأخرى، مثل *أعمال وذكريات*. أما في باريس فقـد انتظمت داخل "جمعية المستفرقين" (1930) وحول *الصحيفة* الصادرة عنها (1931)، مجموعة مستفرقين تحت راية م.غريول ضمت إثنولوجيين وخبراء متاحف ورجال إدارة ومبشـرين ورحالـة. وتظهر بدايات ثلاثينيات القرن العشرين كنقطة مفصلية في تاريخ

الاستفراق، سواء في بريطانيا العظمى أو في فرنسا، حيث نشأت إثنولوجيا جديدة على أثر "بعثة دكار – جيبوتي" (1931-1933) بإشراف غريول، والتي تشكل أعمالها عن شعب الدوغون بداية تقليد أنتروبولوجي ديني ما زال خصب النتائج.

أما ألمانيا ما بعد 1918 فلم تكن غائبة عن الدراسات الأفريقية، ولكن لم يكن لألمانيا باحثون ميدانيون ولم تحقق الأنتروبولوجيا فيها سوى تقدم طفيف في مفاهيمها. ويمثل نشاط "مؤسسة فروبينيوس" في فرنكفوت استمراراً لتوجه نشأ مع الانتشارية، كما يمثل ذلك الدور الذي لعبته ضمن الأنتروبولوجيا ذات اللغة الألمانية مجلة *أنتروبوس* التي أسسها الأب ويلهلم شميدت في فيينا عام 1906.

الأنتروبولوجيا البلجيكية من جهتها ولدت مع استعمار الكونغو، أرض التاج التي أضيفت إليها، بعد عام 1918، المحميات التي كانت تابعة لألمانيا قبل ذلك، في بوروندي وروانـدا. ولقد تمثلت بداية في إثنولوجيا "تطبيقية" وثيقة الصلة بالإدارة. ولم يزل ذلك التوجه حاضراً في أعمال " مؤسسة البحث العلمي في أفريقيا الوسطى" التي أنشئت عام 1947، ثم أصبحت إحدى أهم نقاط ارتكاز الأنتروبولوجيا البلجيكية مع المؤسستين الكبيرتين لمتحفي ترفويرين وليوبولدفيل/كنشاسا.

خمسينيات القرن العشرين: منعطف؟

بعد الحرب العالمية الثانية، ساهمت عوامل عديدة في تعديل مشهد الدراسات الاستفراقية. كان ذلك في زمن التحرر من الاستعمار. فبعد دول أفريقيا البيضاء (ليبيا، 1951؛ المغرب وتونس، 1956) نال الشاطئ الذهبي استقلاله تحت اسم غانا. وما هي إلا بضع سنوات حتى كان الاستعمار قد زال من أفريقيا بصورة شبه تامة. ولقد تواكب ظهور مفهوم "العالم الثالث"، عام 1955، مع التنبه إلى واقع "التخلف" الذي كشف عن حقيقة عالم استعماري وصل إلى نهاية تاريخه. أصبح وضع المجتمعات الأفريقية محدداً منذ ذلك الوقت بعوامل جديدة: سياسية (ظهور القوميات، واستراتيجيات القوى العظمى، الخ.) واقتصادية- اجتماعية (الهجرة من الريف، نمو المدن، الخ.)، مما أحدث تشويشاً في الثقافات "التقليدية".

لم يكن في وسع الأنتروبولوجيا ألا تأخذ في الاعتبار قضية "التغيير" المطروحة في الواقع منذ نهاية الثلاثينيات، وفي أغلب الأحيان في تعابير تندرج ضمن التناقض ما بين "التقليد" و"الحداثة"، على ألسنة علماء الأنتروبولوجيا البريطانيين بعد شابيرا وغلوكمان. وقد أتاح نضوج الأنتروبولوجيا البريطانية لها بأن تحيط بتلك المعطيات الجديدة للبحث. هذا ما ظهر خلال المؤتمر العالمي الأول للمؤسسة الأفريقية العالمية الذي نشرت أعماله عام 1959 تحت إدارة أ.ساوثال، تحت عنوان" المتغيرات الاجتماعية في أفريقيا الحديثة". كما لعبت بريطانيا العظمى دوراً أساسياً في تطور البحوث التاريخية عن أفريقيا، وذلك إنجاز كبير في الستينيات التي افتتحت بإطلاق صحيفة *التاريخ الأفريقي*. وما الانتهاء حديثاً من وضع *موسوعة كمبريدج عن تاريخ أفريقيا* (ثمانية مجلدات، 1975- 1986) سوى دلالة عن حجم العمل المنجز.

أما الواقع المؤسساتي للبحث الاستفراقي الفرنسي فلقد ابتدأ بالتغير ابتداء من الخمسينيات مع انفتاح "المركز الوطني للبحوث العلمية" على البحث الأنتروبولوجي، ومع المكانة الهامة التي خصصها "مركز البحث العلمي والتقني لما وراء البحار" لجغرافية

أفريقيا وعلم اجتماعيا، ومع تنظيم تعليم استفراقي موجه لإعداد الباحثين في الشعبة السادسة من المدرسة التطبيقية للدراسات العليا (التي أصبحت اليوم "مدرسة الدراسات العليا في العلوم الاجتماعية).

ساهمت ثلاث تيارات بتنشيط الاستفراق الفرنسي في تلك الفترة، وهي لم تزل مستمرة حتى أيامنا هذه بصورة ما.

الأول والأقدم، والذي سبقت الإشارة إليه، يسير على خط سلفين هما على التوالي غريول وديترلان. ابتداء من الستينيات قام الباحثون المنتمون إلى هذا التيار بتأسيس أنتروبولوجيا أنماط التفكير عبر أبحاث عن الإنسان والألوهة والأضحية، الخ.

عام 1955، أعطى ظهور *علم الاجتماع الراهن لأفريقيا السوداء* لجورج بالانديه صفة الريادة لمدرسة أنتروبولوجية جديدة لا تقيم حواجز بين هذا العلم وعلم الاجتماع، وتستلهم الكثير من الأنتروبولوجيا البريطانية، وتعمل على تشكيل أنتروبولوجيا اقتصادية وسياسية لأفريقيا "الحديثة" مساهمة في أخذ قضايا النمو بعين الاعتبار. نشأ هذا التيار بداية في "المدرسة التطبيقية للدراسات العليا" التي تميزت بتعليم الاستفراق مع بالانديه وب. ميرسييه و ج. ماكيه والجغرافي ج.سوتيه، والتي تنشر منذ عام 1960 *أوراق الدراسات الأفريقية*. ولقد ساهمت الأهمية التي أعطاها هذا التيار للقضايا المعاصرة بأن تستجلب إليها، في الإطار الإيديولوجي والسياسي لتلك الفترة، باحثين ينتمون إلى الماركسية، فأخذ هؤلاء يجهدون في أن يُدخلوا إلى الأنتروبولوجيا مخططات بحثية جديدة تتمحور حول مفهوم نمط الإنتاج، ولكنهم أخذوا يشاركون، لفترة أطول، في الحركة الواسعة لاهتمام الأنتروبولوجيين بالتاريخ الأفريقي، تلك الحركة التي يرتبط ازدهارها بأعمال ي. بيرسون. كما أنها تدين لـ ك. مياسو بأنه هو من أطلق في السبعينيات حركة تفكير جماعية حول قضايا مثل التجارة عن مسافات بعيدة والعبودية والحرب وقيام الدولة والفتوحات والثورات ضد المستعمر، الخ.

لا يجدر القول رغم ذلك بأن الأنتروبولوجيا الفرنسية خاضعة لازدواجية قطبين، وذلك عائد ببساطة إلى كون تطور الأنتروبولوجيا في فرنسا متلازماً إلى حد كبير مع بنيوية ليفي- ستروس. فمن هذا الينبوع انطلقت سلسلة من الأعمال التي اهتمت بموضوعات بالغة التنوع مثل القرابة والتنظيم الاجتماعي والنظم السياسية والطقوس الدينية والمنظومات الرمزية والتاريخ الأسطوري والأدب الشفهي وغيرها.

منذ انتهاء الحرب العالمية الثانية، لم تعد الأبحاث الاستفراقية مقتصرة على البلدان الاستعمارية القديمة، حتى وإن كان تأثير الأنتروبولوجيا البريطانية والفرنسية ظاهراً من خلال تيارات مرتبطة بها وموضوعات استأثرت باهتماماتها. فلقد تطورت في الولايات المتحدة وكندا، حول مراكز جامعية كبرى للأبحاث (مثل "مركز بوسطن للدراسات الأفريقية") أنتروبولوجيا شديدة الاهتمام بقضايا تاريخ أفريقيا السياسي والاقتصادي وبالتطورات المعاصرة. وفي فترة أقرب إلينا، قام باحثون يابانيون، من جامعة كيوتو على وجه الخصوص، بدراسات عديدة في أفريقيا. أخيراً، ومنذ عهد الاستقلال، وخاصة في الجامعات الناطقة بالإنكليزية في نيروبي ولاغوس وكانو ولوساكا وغيرها، وبدرجة أدنى في جامعة دكار، تطورت دراسات قام بها أفارقة تصب اهتماماتها على المعرفة العلمية

(*تاريخ أفريقيا العام* الذي نشر بإشراف الأونيسكو ابتداءً من العام 1980 للطبعة الفرنسية) وعلى المتغيرات الاجتماعية الراهنة.

ب. بونت وم. إيزار

BALANDIER G., 1955, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire. Dynamique des changements sociaux en Afrique centrale*, Paris, PUF.- BALANDIER G. et MAQUET J. (éd.), 1968, *Dictionnaire des civilisations africaines*, Paris, Fernand Hazan.- BAUMANN H., THURNWALD R. et WESTERMANN D., 1940, *Volkerkunde von Afrika* (trad. fr. partielle: H. Baumann et D. Westermann, *Les peuples et les civilisations de l'Afrique, suivi de Les Langues et l'éducation*, Paris, Payot. 1948)- *Cambridge History of Africa*, 8 vol. , 1975- 1986, Cambridge, Cambridge University Press.- COPPENS Y., 1983, Le *singe, l'Afrique et l'homme*, Paris, Fayard.- COQUERY-VIDROVITCH C. et MONIOT.H., 1974, *l'Afrique noire de 1880 à nos jours*, Paris, PUF.- CURTIN P. D., 1969, *The Atlantic slave trade. A census*, Madison, Milwaukee et Londres, The University of Wisconsin Press.- DALBY D., 1980, "Carte linguistique de l'Afrique", *in* J. Ki-Zerbo (éd.), Histoire générale de l'Afrique, t. I, *Méthodologie et préhistoire africaine*, Paris, Jeune Afrique/Stock/UNESCO.- ECHARD N. (éd.),1983,Métallurgies africaines. Nouvelles contributions , Paris, Société des Africanistes.- FORTES M. et EVANS-PRICHARD E.E.(eds), 1940.*African political systems*,Londres, Oxford University Press (trad.fr. *Systèmes politiques africains*, Paris, PUF 1964).- GREENBERG J., 1980, " Classification des langues de l'Afrique" *in* J. Ki- Zerbo, *op.cit.* – GUTKIND P.C.W. et WATERMAN p. (eds), 1977, *African social studies. A radical reader*, Londres, Heinemann.- HARLAN J.R., DEXET J.M. et STEMLER A. (eds), 1976, *Origins of African plant domestication*, Paris, La Haye, Mouton.- HISKETT M., 1984, *The development of Islam in West Africa*, Londres, Longman- *Histoire générale de l'Afrique* , 8 vol. dont 4 parus en français: I et II, Paris, Jeune Afrique/Stock/UNESCO,1980, IV et VII, Paris, UNESCO/Nouvelles éditions africaines, 1985 et 1987. – HOPKINS A.G., 1973, An *economic history of West Africa*, Londres et New York, Longman et Columbia University Press.- KERCHACHE J.PAUDRAT J.-L. et STEPHAN L., 1988, *L'art africain*, Paris, Mazenod. – KUPER A., 1983, *Anthropology and anthropologists. The modern British school*, Londres, Boston, Melbourne et Henley, Routledge et Kegan Paul.- LECLERC G., 1972, *Anthropologie et colonialisme. Essai sur l'histoire de l'africanisme*, Paris, Fayard. – MAQUET J., 1981, *Les civilisations noires*, Paris, Horizons de France.- MAUNY R., 1961, *Tableau géographique de l'Ouest africain au Moyen Age d'après les sources écrites, la tradition et l'archéologie*, Dakar, Institut français d'Afrique noire.- M'BOKOLO E., 1985, *L'Afrique au XXe siècle. Le continent convoité*, Paris, Le Seuil.- MURDOCK G.P., 1959, Africa. *Its peoples and their culture history* , New York. Toronto, Londres, McGraw- Hill.- NORDMANN D. et RAISON J.- P. (éd.), 1980, *Sciences de l'homme et conquête coloniale. Constitution et usages des sciences humaines en Afrique (XIXe- XX' siècles)*, Paris, Presses de l'Ecole normale supérieure. – POIRIER R. (éd.), 1972, *Ethnologie régionale*, Paris, Gallimard , 2 vol. ; t. II, *Afrique- Océanie*, 1978.- RADCLIFFE-BROWN A.R. et FORDE D. (eds), 1950, *Africon systems of kinship and marriage*, Londres, Oxford University Press (trad. fr. *Systèmes familiaux et matrimoniaux en Afrique*, Paris, PUF, 1953). – SELIGMAN C.G., 1930, *Races of Africa*, Londres, Oxford University Press (trad. fr. *Les races de l'Afrique* , Paris, Payot, 1935).

تـــتكون أفريقـــيا الجنوبية من مسطح قاري تحيط به البحار من الجنوب والشرق والغـــرب. أمـــا لجهة الشمال فتصل حدوده تقريباً إلى أنهار الزامبيز وأوكوانغو وكونان. وهـــي تشـــمل الـــدول المعـــروفة الـــيوم بجمهورية أفريقيا الجنوبية وبوتسوانا وليسوتو وســـوازيلاند وناميبيا وزمبابوي، إضافة إلى القسم الجنوبي من موزمبيق؛ ويضاف إليها أحياناً شمال الموزمبيق والملاوي وزامبيا وأنغولا.

إذا مـــا عدنـــا إلى المعطيات الثقافية أو الاقتصادية أو السياسية نجد أن معنى ذلك الـــتجمع لـــيس واحـــداً. فأفريقيا الجنوبية ليست مفصولة عن باقي القارة بحدود لغوية أو ثقافـــية. وإذا نظرنا إليها كوحدة اقتصادية وجدنا أنها تمتد حتى أنغولا والزائير وملاوي، سواء في تاريخها (عبر الشبكات التجارية ما بين مناطقها)، أو حاضرها (ارتباط معيشي للدول الأعضاء في "مجلس التعاون والتنمية في جنوب أفريقيا" بجمهورية جنوب أفريقيا). وعلـــى الصعيد السياسي تتوزع الروابط بين عدة معسكرات يضم كل منها بلداناً شمالية: فجمهوريـــة أفريقـــيا الجنوبية تتجابه مع دول "خط الجبهة" (أنغولا وبوتسوانا وزمبابوي وزامبـــيا وموزمبـــيق، وحـــتى تنزانيا)، بينما تحاول دول صغيرة، مثلاً ملاوي وليسوتو وسوازيلاند، والموزمبيق إلى حدٍّ ما، أن تتكئ، رغم حرصها على الحياد، على جمهورية أفريقيا الجنوبية سعياً إلى تنمية اقتصادها الذاتي.

لقـــد تأخـــر على العموم جمع المعطيات عن التنظيم الاجتماعي والسياسي، وعن المعـــتقدات والقـــرابة والـــزواج والتربية والقانون والمظاهر الأخرى لمجتمعات جنوب أفريقـــيا؛ إذ تـــم ذلك في القرن العشرين بعد أن كانت الحياة "التقليدية" قد تعكرت إلى حد كبير. ما تم جمعه كان في الغالب إذن نوعاً من إعادة تركيب ذات قيمة محدودة. لقد ساهم علماء الأنتروبولوجيا الاجتماعية، وعلماء الاثنولوجيا على وجه الخصوص، بتقديم صورة جـــامدة عن الاختلافات الثقافية عبر تشكيلهم لمجموعات "عرقية" ولغوية و"إثنية" و"قبلية" وغيرها ضمن وحدات اجتماعية- ثقافية متمايزة. ولقد أهملوا احتساب السيولة التي ميزت المجتمعات الأفريقية الجنوبية على امتداد تاريخها والمتغيرات التي لحقت بتلك المجتمعات خـــلال القـــرون الخمســـة الأخيرة بفعل احتكاكها مع أوروبا والفتوحات الاستعمارية، ثم انتشار التصنيع ونمو المدن خلال القرنين الأخيرين.

شيئاً فشيئاً، نشأ في أفريقيا الجنوبية، وفي روديسيا الجنوبية حتى عام 1980، نظام اجتماعـــي مرتكـــز علـــى الاخـــتلافات الاعتباطية بين "الأعراق" وحاصر لكل السلطات بـــ"البيض"، ولقد بلغ به الأمر أن دمج إيديولوجيا التمييز العنصري بنظام حكم استبدادي كـــان على رأسه "الحزب الوطني" في جنوب أفريقيا. اقتصرت التحركات السكانية حينها على هجرة اليد العاملة وأنشئت "أحياء العبيد"، التي أطلق عليها معارضو الفرز العنصري اسم "سجون البانتو"، في نهاية الخمسينيات على يد رئيس الوزراء فيرورد ومستشاره عالم الاثنولوجيا آيسلن، لتكون مستعمرات " قبلية" ريفية يجد أغلب سكانها أنفسهم مجبرين على الهجرة المؤقتة في سبيل إيجاد العمل. لم يكن التناغم الاثني مؤكداً في تلك "الدول القومية" العشـــرة (ســـتة ذات اســـتقلال داخلـــي: كوازولو وكوانديبيلي وأوغوا وغزانكولو وليبوا وكـــنغوان، وأربعـــة ذات اســـتقلال شكلي: ترانسكي وسيسكي وبوفوتاتسوانا وفندا) ذات

المحدود المصطنعة والتي كان مسؤولوها السياسيون يطالبون على الدوام بشرعية تعطيها لهم التقاليد، دون أن يتمكنوا من الحصول عليها.

شعوب ولغات أفريقيا الجنوبية

يتجاوز عدد سكان أفريقيا الجنوبية اليوم الخمسين مليون نسمة دون شك. يعيش 33 مليون منهم في جمهورية أفريقيا الجنوبية ("إتحاد جنوب أفريقيا" سابقا)، و0،7 مليون في سوازيلاند، وخمسة ملايين على الأقل في جنوب موزمبيق. غالبية أولئك السكان هم من أصل أفريقي. ومن الناحية اللغوية فهم يتحدثون إما لغة خويسان وإما اللهجة الجنوبية من لغات البانتو. أما غالبية الملايين التسعة المتحدرين من أصول أوروبية ومختلطة (الملونون) فهم يتكلمون الأفريقانية التي تتنامى منافستها للإنكليزية التي هي بدورها لغة هنود جنوب أفريقيا. ولكن هذه الأقلية الهندية الأصل تتكلم أيضا لغات درويدية أو لغات هندية أخرى.

ويتحدر السكان الناطقون بلغة خويسان من شعب محلي تعود جذوره في أفريقيا الجنوبية والشرقية إلى ملايين السنين. خلال العشرة آلاف سنة الأخيرة وجدت تلك الشعوب نفسها مدفوعة باتجاه البيئة الطبيعية الهشة لصحراء كلاهاري لتحل مكانها شيئا فشيئا شعوب زنجية ناطقة بالبانتو، وقادمة على ما يبدو من أفريقيا الوسطى، وهي شعوب أكثر عدداً وممتلكة لتقنيات زراعية ورعوية أجدى مما يمتلكه أولئك الصيادون- القطافون. واليوم لم يبق من الخويسان أكثر من خمسين ألفا في أفريقيا الجنوبية، وهم يتوزعون ما بين سان ("البوشمان") وخواخوان ("الهوتانتوت")، ولقد طور هؤلاء الأخيرون نمط حياة رعوي.

على الصعيد اللغوي، يتوزع سكان أفريقيا البانتو إلى أربع جماعات: شمالية (الشونا والزيزورو والمنياكا) ووسطية (فندا، سوتو، بيدي وتسوانا) وغربية (هيريرو وهمبا وأوفمبو) وشرقية (تونغا ونغوني: وداخل مجموعة نغوني هناك فئات الخوسا والزولو والسوازي، كما أن هناك جماعة من النغوني في تراتسفال تضم فئات نديبيلي وتسونغا وماتابيلي).

التطور التاريخي

بصورة عامة، كانت هناك مبادلات عديدة بين الصيادين- القطافين (شعوب التنقيب) والرعاة والمزارعين. فلقد لعب هؤلاء الأخيرون الذين كانوا يصنّعون المعادن (الحديد والنحاس والذهب) دوراً كبيراً عبر إنشاء تشكيلات سياسية هرمية وثابتة إلى حدً ما. لقد توزعت أفريقيا الجنوبية عبر قرون طويلة بين مجموعات سياسية عديدة تشمل واحدتها عدة قرى وتسمى مقاطعة أو "زعامة"، أو أحيانا " ممالك" تتميز بهرمية اجتماعية صلبة. وكان " الزعماء" والملوك الملاكين الكبار للماشية والمستحوذين على مردود هيبتهم الذي يحصلون عليه من التجارة ما بين المناطق (الرقيق والبنادق والملابس والذهب، الخ.). ولكن تلك التشكيلات الممركزة كانت في حالة تفسخ وإعادة تشكل دائمة، وقليلة هي التي استطاعت إطالة أمد رسوخها السياسي. إن بعض المواقع الأثرية في أفريقيا الجنوبية، والعائدة إلى ما بين القرنين العاشر والثاني عشر (مابونغوبوي، توستوي، بوستوي، شوشونغ، ليتل ماك، مانغوا هيل) تشهد على درجة عالية من التمركز السياسي والهرمية الاجتماعية، وذلك مرتبط حتماً بمرحلة ازدهار ملحوظ لتربية الماشية و/أو

التجارة. ويمكن رؤية الأشكال الأشد تعبيرا عن تمركز السلطة في هضبة زمبابوي: لقد كانت مدينة زمبابوي العظمى مرتبطة بدزينة من المراكز الأصغر، والمحصنة هي الأخرى، مما يدل على مراكز إقامة الزعماء المحليين.

ابتداء من أواخر القرن الثامن عشر، أصبح من الممكن تحليل الفتوحات العسكرية وقيام الدول الناتجة عنها كأجوبة على ضغوطات الأوروبيين المتنامية. ولقد استطاعت نفس العوامل البيئية أو الديمغرافية أو حتى السياسية تسهيل قيام تلك التجمعات والتسبب، على الصعيد الإقليمي، بتأجيج مناخ من العنف الذي تميز به الثلث الأول من القرن التاسع عشر. ففي تلك الفترة تجسدت لدى الأوروبيين فكرة تقول بأن هناك مساحات شاسعة من الأراضي الخصبة غير مأهولة ولا تنتظر سوى قدوم مستعمرين من إنكلترا أو مدينة الكاب. وضمن ذلك الإطار لعبت صورة الزولو المضخمة التي قدمت ذلك الشعب على أنه محب للفتوحات وشديد البأس وكاره للبيض دورا هاما في إخفاء حقيقة واقع اجتماعي- سياسي بالغ التعقيد.

وهكذا فإن كونفيدرالية بيدي التي ظهرت إلى الوجود قبل قيام دولة الزولو العسكرية قد نشأت على قاعدة إرساء أرستقراطية محاربة لروابط القربى. فيكون استخدام القوة العسكرية، والإشراف على تنظيم الزيجات والمبادلات، والاستحواذ على قطعان المواشي من قبل من يمتلكون زمام السلطة، هي من مواصفات تسلط قبائل نياكا وتمبي. وترتبط بهؤلاء عشيرة نغوان- دلاميني التي أقامت دولة سوازي المركزية في إطار المحاولات الأوروبية للسيطرة على خليج ديلاغوا وعلى الطرق التي تنطلق منه باتجاه الداخل. وكما في حالة الزولو، فلقد نشأ شعب ودولة سوازي من الفتوحات العسكرية، ولكن السوازي تميزوا عن الزولو بأنهم عرفوا كيف يفاوضون نظام الانتداب البريطاني على تأمين طرق تحركهم، وكيف يستفيدون من ذلك في عهود وعقود الزواج مع أشخاص من قبائل يكونوا قد أخضعوها. وكما يصف هـ.كوبر (1947)، فإن دولة السوازي تبدو مثل حكم ملكي قائم على نظام طبقات اجتماعية تابعة لسلطة ذات طقوس وشعائر صارمة. وتتجسد السلطة برجل يعطي المكانة الأولى من حوله للنساء: الزوجات الملكيات ووالدة الملك التي تلعب دورا بالغ الأهمية، خاصة في مراحل انتقال السلطة.

لقد تشكلت كونفيديرالية نغواتو في القرن التاسع عشر من شعوب ناطقة بلغة تسوانا في بوتسوانا الحالية كجواب على الأحداث التي كانت تعصف بأفريقيا الجنوبية وتتسبب بتهجير السكان نحو مناطق حصينة نسبيا (ليسوتو) أو ذات بيئة عصية بالكامل (نغواتو). ولقد كانت شعوب النغواتو منتظمة ضمن طبقات اجتماعية كبيرة تضم فئات متفاوتة داخلية الزواج (النبلاء والمحاربون والمهاجرون والعبيد بالوراثة). وتمثل دولتا ليسوتو ونديبيلي نموذجين آخرين للمركزية السياسية التي عرفتها فترة الاضطراب التي شهدها القرن التاسع عشر. ولقد استمرت نديبيلي كملكية عسكرية استقبلت كثيرا من اللاجئين الذين أصبحوا أساس أمة الباسوتو. تسبب الدخول الأوروبي بتدمير تلك المملكة، بينما استطاعت ليسوتو ومملكة سوازي إنقاذ الأسس التي قام عليها نظامهما السياسي، بسبب انضوائهما تحت الحماية البريطانية.

أما اللوبيدو (أو " لوفيدو") التي يعود قيامها إلى مطلع القرن التاسع عشر، فهي تنتمي إلى نموذج " ملكية مقدسة" نشأت من ضم جماعات أبوية القرابة مرتبطة فيما بينها

بفعـــل "مبادلة النساء بالمواشي". وتتربع على رأس المملكة " ملكة المطر" التي لا ترتبط بـزواج شـــرعي ولكنها تساكن واحداً من أقاربها. وللملكة زوجات عديدات. وفي بعض الظروف كان يتوجب على ملكات اللوبيدو أن يضعن حدا لحياتهن.

"الـــزولو" هو اسم منطقة صغيرة من الناتال. في فترة حكم بعض زعمائها العظام، دنغســـوايو وشـــاكا ودنغـــان ومـــباندي وستسوايو، أصبح سكانها نواة أشهر دول أفريقيا الجنوبية. قام كل من دنغسوايو وشاكا على التوالي بإخضاع العشائر والقبائل والمجموعات الأخرى الناطقة بلغة نغوني، ثم تم تنظيمها في مملكة تضم جماعات أبوية القرابة خاضعة لحكـــم إداري ذي طبيعة عسكرية. كان الرجال موزعين حسب فئات السن وضمن فرق تضم الأعضاء غير المتزوجين من مختلف الفئات. وكان للملك دور ديني مرتبط بطقوس الخصـــب وبتقديس الأجداد. بعد عقود من الصراع الذي توصلت فيه أحياناً إلى الانتصار على الإنكليز، دمرت مملكة الزولو نهائياً عام 1879.

عـــام 1900 كانت شعوب أفريقيا الجنوبية خاضعة لبريطانيا العظمى أو لألمانيا أو للبرتغال ولم يعد للتشكيلات السياسية ما قبل الاستعمارية من وجود إلا في الانضواء، عبر أنماط مختلفة، تحت السلطة الإدارية للمستعمر.

أمـــا الـــبحوث الأنتروبولوجـــية فإنها بقيت لزمن طويل أسيرة رؤية ماضويّة أو لازمنـــية للتقالـــيد والمؤسسات التي شهدتها في "الأمداء القبلية"، ولكنها قد اعتمدت خلال العقـــود الأخـــيرة وجهة نظر مختلفة. إن الدراسات التاريخية والمقارنة تعيد إلى الأذهان رؤيـــة أكـــثر توحداً وتناغماً لأفريقيا الجنوبية. وتبرهن هذه الأعمال عن وجود مؤسسات مشـــتركة مـــا بين مختلف المجتمعات ساهمت باندماجها ضمن تشكيلات اجتماعية أوسع. والمثل الأوضح على ذلك هو تقديمات الزواج وقواعد المصاهرة التي يمكن أن ينتج عنها فـــي الوقـــت ذاته تعاضد وهرمية في المجتمع (أكتوبر، 1982)؛ كما أن طقوس التكريس والتنظيمات المرتكزة إلى فئات السن قد لعبت دورا مماثلا.

في الوقت الراهن لم يعد أي من المجتمعات الأفريقية الجنوبية يعيش اقتصاد عيش الكفاف، باستثناء حالات الحروب الأهلية التي تعصف بالمنطقة، خاصة في مناطق عديدة مـــن الموزمبـــيق وفـــي بعـــض مـــناطق أنغولا. في جمهورية أفريقيا الجنوبية وناميبيا وزمـــبابوي، أصـــبحت مـــناطق شاسعة مخصصة للزراعة الحديثة ويستخدم فيها عمال مـــأجورون، بينما أضحت مناطق التجمعات العمالية السابقة عرضة لسوء الاستثمار بفعل افـــتقارها إلى اليد العاملة، فهجرة العمال وانخفاض الاستثمارات أنتجت تدنياً في المداخيل وانخفاضاً في إنتاج الأرض. اليوم غالبية سكان الجنوب – سود أو خلاسيون أو آسيويون أو بـــيض– أصبحت تقيم في المدن. وهي تستخدم من قبل القطاعات الوسطى أو السفلى من اقتصاد رأسمالي حديث، أو القطاع "اللامحدّد" (التجارة الصغيرة أو النقليات).

ب.سكالنيك

BOONZAIER E. et SHARP J. (eds), 1988, *South African Keywords. The Uses and Abuses of Political Concepts*, Le Cap, David Philip. – COERTZE P.J., 1983, *Die Afrikanerfolk en die Kleurlinge*, Pretoria, Haum. – HALL M., 1987, *The Changing Past. Farmers, Kings and Traders in Southern Africa, 200- 1860*, Le Cap, David Philip. – HAMMOND – TOOKE W.D. (ed.), 1974, *The Bantu- speaking Peoples of Southern Africa*, Londres, Routledge et Kegan Paul. – HUNTER M.,

1936, *Reaction to Conquest: Effects of Contact with Europeans on the Pondo of South Af*rica, Londres, Oxford University Press.- KRIGE E. et COMAROFF J. (eds), 1981, Essays on African Marriage in Southern Africa, Le Cap et Johannesbourg, Juta.- KUPER A., 1982, *Wives for Cattle. Bridewealth and Marriage in Southern Africa*, Londres, Routledge et Kegan Paul. – KUPER H., 1947, *An African Aristocracy Rank among the Swazi*, Londres, Oxford University Press.- LEVITAS B., 1982, *Ethnology. An Introduction to the Peoples and Cultures of Southern Africa*, Le Cap, Oxford University Press. – MEILLASSOUX C., 1979, *Les derniers Blancs: le modèle sud-africain*, Paris, Maspero; 1988, *Verrouillage ethnique en Afrique du Sud*, Paris, UNESCO/OUA.

Afrique australe

أفريقـيا الجنوبـية. الدراسات الحالية عن أفريقيا الجنوبية.

فـي أفريقيا الجنوبية، التي هي الموضوع الأساسي هنا، يرتبط تاريخ الاثنولوجيا والأنتروبولوجـيا ارتـباطا وثـيقا بتاريخ التمييز والفرز العنصريين. من هنا كان نشوء إثنولوجيا أفريقانية ركزت بصورة خاصة على ظواهر التمييز العرقي، وأيضا على تناغم وتمـاثل الجماعات و"الأعراق" التي كانت تعمل على تشكيلها أواليات خاصة. كونت تلك الاثنولوجـيا أداة هندسـة اجتماعية تعمل على تصور وإنشاء تجمعات البانتو، بينما كان تـراث الأنتروبولوجـيا الاجتماعية ينتج أعمالا نال بعضها شهرة دفعت بمؤلفيها (ماكس غلوكمان، هيلدا كوبر، ج و ج.ل. كوماروف) إلى الهجرة.

ورغـم أن الأنتروبولوجـيا قد ألقت الضوء على التهجير والأوضاع المضطربة التـي عاشتها الشعوب الملونة، فإنها تبقى في الأساس علما أوجده البيض لدراسة السود. لقد أنتج علماء الأنتروبولوجيا، في سياق التراث المنهجي البريطاني، دراسات إحادية عن المجتمعات الريفية وعن التأثيرات المحلية لهجرة اليد العاملة، ولكن الأبحاث عن الحداثة الأفريقـية الجنوبـية كانـت بصـورة عامة من حصة العلوم الاجتماعية- جغرافيا، علم اجتماع، علم سياسة- التي هي مؤهلة أكثر من الأنتروبولوجيا لإلقاء نظرة فاحصة وناقدة علـى وضع الأشياء الراهن. هكذا أصبحت المهمة التي كانت تتصف بها الأنتروبولوجيا التاريخية تقع على عاتق المؤرخين - بخصوص الفتوحات الاستعمارية تحديدا - وعلماء الآثار. ضمن هذا الإطار، تبقى معرفتنا بالثقافات المسماة " تقليدية" محدودة جدا في لحظة تبحث الأنتروبولوجيا فيها عن درب لها بين الأجوبة المفترض إعطاؤها لمطالبات محتملة ذات خلفية قومية من قِبَل شعوب ما بعد الفرز العرقي من جهة، ومن جهة أخرى التوجه المشـترك نحـو مـنع قـيام نظام غير مؤهل سياسيا وغير جاهز تقنيا لإدارة الأراضي والمناهج من قبل الشعوب المحلية.

ولكـن جولـة أفق على الدراسات الحديثة عن أفريقيا الجنوبية تجعلنا نركز على أعمـال أ.د. شبيغل ود. ويبستر (الذي اغتالته السلطة السياسية عام 1989) وك. موراي عـن التغـير الاجتماعي، وو.د.هاموند - توكي ود.ب. كوبلان وج. وج.ل. كوماروف وب.أ. ماك أليستر وف. بيتسون- وايت عن الهوية والإبداع الثقافي، وي. هوفمـاير عن

التراث الشفهي. وتجدر الإشارة هنا إلى أعمال عالمة الأنتروبولوجيا أنجيلا ب. شيتر التي أجبرتها أعمالها الجذرية النظرة على الهجرة من زمبابوي، تلك الأعمال المخصصة لدراسات عن النساء، وعن الأشكال الجديدة لتجميع البشر والأموال في الأوساط الريفية، والمشاريع الإنتاجية، والنقابات، والجامعة. وتبقى أعمال هذه الباحثة شديدة الدلالة على التحولات الكبيرة والصعبة التي تعيشها أفريقيا الجنوبية اليوم.

ج.كوبان

CHEATER A.P., 1984, *Idioms of accumulation*, Gweru, Mambo Press; 1986, *The politics of factory organization*, Gweru, Mambo Press.- COMAROFF J. et COMAROFF J.L., 1991, *Of revelation and revolution: Christianity, colonialism and consciousness in South Africa*, Chicago, The University of Chicago Press, 2 vol. – COPLAN D.B., 1994, *In the time of cannibals. The word music of South Africa's Basotho migrants,* Johannesburg, Witwatersrand University Press.- GORDON R. J. et SPIEGEL A.D., 1993, " Southern Africa revisited", *Annual Review of Anthropology*, 22: 83- 105.- HOFMEYR I., 1993, " *We spend our years as a tale that is told". Oral historical narrative in a South African chiefdom*, Oxford , James Currey.- KUPER A., 1987, *South Africa and the anthropologist*, Londres, Routledge and Kegan Paul.- McALLISTER P.A. (ed.), 1997, *Culture and the commonplace. Anthropological essays in honour of David Hammond- Tooke*, African Studies 56 (2).- McALLISTER P.A. et SHARP J. (ed.), 1997, *The politics of identity, Journal of Contemporary African Studies,* 15 (1).- SPIEGEL A.D. et McALLISTER P.A. (ed.), 1991, *Tradition and transition in Southern Africa. Festschrift for Philip and Iona Mayer,* African Studies 50 (1-2).

Afrique orientale — أفريقيا الشرقية

أفريقيا الشرقية منطقة ذات تناقضات بيئية حادة، ولذلك تعددت فيها أشكال التأقلم مع البيئة وظهرت أنماط إنتاج يتعايش فيها الرعي والزراعة بدرجات تتفاوت بحسب المحيط الطبيعي. ونجد نفس التناقضات على الصعيد الثقافي، ويصبح من الصعب رسم الحدود ما بين ميادين لغوية متعددة: نيلية في الشمال الغربي، وكوشية في الشمال الشرقي، وبانتو في الجنوب والغرب، بينما يعرّض الشاطئ المنطقة لمؤثرات قادمة من خارج القارة - عربية على وجه الخصوص- تمثل الحضارة السواحلية نموذجا لتلقيها.

هكذا يتميز شرق أفريقيا، و"نقطة ارتكازه" بالتحديد (شمال تنزانيا وجنوب كينيا)؛ بخصوصية مميزة لكل واحد من مجتمعاتها وناتجة عن توليف ثقافي مبطن بفرادة تجعلها الظروف البيئية ممكنة التواجد. منذ خمسين سنة كان هـ.باومان ود. وسترمان يتحدثان عن "شعب بانتوحامي" ولكن من خلفية انتشارية تعزو كل أثر حضاري إلى الغزاة الحاميّين القادمين من الشمال. بعد ذلك، وضع ج.ب. مردوك أسس تاريخ ثقافي كان في البداية تخمينيا ثم تمنهج شيئا فشيئا بفضل تقدم الألسنية التاريخية والبحوث الأثرية.

أصبح معترفا بوجود شعب في العصر الحجري القديم يدل عليه وجود مجموعات تتكلم لغة خويسان. فلغة سنداو التي يتحدث بها صيادون قدماء تنتمي إلى تلك العائلة، كما

تظهر لهجات منها في الهزدا والداهالو. وتعود أقدم آثار الرعي في شمال كينيا إلى حوالي 3000 سنة ق.م.، ويردها العلماء إلى شعوب تنطق بالكوشية الجنوبية (عائلة أفرو-آسيوية) قد تكون مارست بعد ذلك زراعة حبوب مزدهرة استخدمت فيها السماد والري.

قبل العصر المسيحي بقليل غادر الفرع "الجنوبي" من المجموعة النيلية (عائلة نيلية - صحراوية) - خالنجين وداتوغ الحاليتان - أطراف الهضبة الأثيوبية ليستقر غربي وادي الريف الشرقي، وصولاً إلى تنزانيا. ولكون هذا الشعب قد أخذ الكثير عن مجموعات سكانية سابقة امتصها شيئا فشيئا، فقد أطلقت عليه في البداية تسمية "النيلي-الحامي"، ثم "عبر النيلي". ولكن هذين الاسمين غير قادرين على التعبير عن التفاعلات المعقدة والمتباينة التي تحول دون إرساء تطابق وحيد الاتجاه بين اللغة والثقافة.

في الفترة ذاتها قدم من الشرق أوائل البانتو المزارعين (عائلة النيجر- كردفان). بعد انتشار أولي في منطقة البحيرات الكبرى، توسعوا شيئاً فشيئاً في الأراضي العليا من كينيا وتنزانيا، بينما كانت جماعات أخرى تدخل من الجنوب. ثم دخلت شعوب أخرى تتحدث اللغة النيلية الشرقية. بعد احتكاك في الشمال مع الكوشيين الشرقيين (الدسانيون الحاليون)، تقدم شعب أونغامو- ماع (الماساي الحاليون) نحو الجنوب حيث التقى الخالنجين والبانتو. هناك أيضا حدثت تفاعلات عديدة: إن جماعات البانتو قد اكتسبت وهي تحل مكان الكوشيين الجنوبيين في المناطق الجبلية موجة جديدة من الملامح الكوشية، شرقية هذه المرة، عبر شعوب الماع.

أنى يكن مصدر الملامح الثقافية المختلفة (الختان مثلاً)، فإن خطاب الألسنيين والأنتروبولوجيين عن هذا الموضوع يظهر ميلاً إلى منح الكوشيين أولا التأثير الأكبر في تاريخ المنطقة، ثم للنيليين، قبل البانتو. وذلك عائد بالتأكيد إلى السمة الانتشارية لمربي المواشي البدو. ولقد سمحت طبيعة الأرض لمختلف الجماعات، رعاة ومزارعين وصيادين، بالعيش في تواصل ووئام (الماساي - الكيكويو - الدوروبو مثلاً).

من الملحوظ خلال القرون الأخيرة وجود هجرة لدى شعبي الصومالي والأورومو (الكوشيون الشرقيون) انطلاقا من القرن الأفريقي، وقدوم شعوب لوُوُو (النيلية الغربية) إلى منطقة ما بين البحيرات، وانتشار الخالنجين ثم اختراق الماساي للمنطقة وصولاً إلى قلب تنزانيا الحالية في القرنين السابع عشر والثامن عشر. في تلك الفترة ارتسمت ملامح اضطرابات جديدة وعميقة. وتعود أسبابها إلى تطور العلاقات التجارية بين الشاطئ والداخل، ثم الدخول العنيف للنغوني الهاربين من تسلط الزولو على جنوب تنزانيا، في أواسط القرن التاسع عشر، بينما كانت أوائل الاستكشافات القارية الأوروبية تعلن، في الوقت ذاته، عن قرب الهجمة الاستعمارية.

تبقى التغطية الاثنوغرافية لذلك بعيدة عن الاكتمال حتى أيامنا هذه، رغم منشورات "مؤسسة لندن الأفريقية العالمية" (*البحوث الاثنوغرافية في أفريقيا: أفريقيا الشرقية والوسطى*). وإذا ما استثنينا البحوث الإفرادية للمبشرين الأوائل، والتي تبقى ضرورية (غوتمان مثلا)، فإنها بقيت حتى أمد قريب تستلهم المنهج الوظيفي الإنكليزي. ويميل هذا المنهج إلى الدراسات المتزامنة فيحلل "القبائل" كوحدات بدوية مغلقة، بينما يجب النظر إليها، على ضوء مناطقي تعاقبي، كنتاج لمحصلة ثقافية. فنحن نشهد خلال القرون الأخيرة

هجـرات مـتعددة الاتجاهات تتمثل علامتها الأوضح في تشكيل شبكة "قرابة فكاهية" في مجمل الجزء الغربي للمنطقة. هناك جماعات لم تكتسب هويتها إلا منذ فترة قريبة، وتلك الهويــة تبقى نسبية. ومن الممكن أن نميز لدى العديد من الاثنيات ميدانا مركزيا ومناطق محيطة به من خلال تحليل العلاقات المنطقية لتحديد الهوية، على سبيل المثال.

قــد يكون التركيز على دراسة الأنظمة السلالية التفريعية، من جهة، وعلى تحليل الأنظمــة السياسـية على خلفية التفاوت ما بين الدولة وغياب الدولة، من جهة أخرى، قد ســاهم بحجـب بعـض التنوع الاثنوغرافي. والدراستان المقارنتان المتأثرتان بالمدرسة الـثقافوية الأميركـية، اللـتان قـام بهما ج.د.كسبي (الذي قام بتحديد "المناطق الثقافية") وهــك. شـنايدر (الذي صور الترابط ما بين الماشية والمساواة) تشكوان من الاعتماد على تلك الأفكار المسبقة. لقد أظهرت النهضة الاثنوغرافية في السنوات العشرين الأخيرة وجــود أنظمة وحيدة النسب (شعوب ندندولي وفيبا وايراكو) أو أشكالاً مختلفة من النسب المــزدوج (مـبوغوي وزارامــو) مما يبين تعقيد مظاهر القرابة في شرق أفريقيا. لعب الاختلاط والترحال دوراً في تغيير قواعد البنوة والإقامة، وليست التبدلات الداخلية بالأمر الـنادر (نغوني، نياموبزي). ولكن الدراسات المهتمة بروابط النسب والتي كان بمقدورها إضاءة تلك المسائل، قد أهملت للأسف.

رغـم كونهـا أبوية النسب، تشكل المجتمعات ذات "الروح" الرعوية، والتي تتمدد فـيها القـرابة والمصـاهرة عبر علاقات تعاقدية، بنى اجتماعية "ذات شبكات" (شعوب توركانا ودسانتش وغوغو). وهي تشكل جزءاً من مدى أوسع ولكنه مقتصر على مناطق تفـاعل الشعوب النيلية والكوشية والبانتو، ومتصف بنمط تنظيم مرتكز على فئات السن. وتعـتمد تدابيرها على تقليد احتفالات التكريس لتشكيل فئات السن (الماساي مثلاً) التي قد تقـترن بهـا ازدواجية بين الأجيال يفصل فيها ما بين "الأبناء" و"الآباء" (شعب كيكويو - ميرو، دائرة كاريمويونغ، نظام "غادا" عند الأورومو). وإذا كان هذا المبدأ الجيلي عرضة لمعالجـات شـكلية مختلفة - الأجيال المتوالية (عند الجاي) أو النصفية (توركانا) - فإن فـئات السـن يمكن أن تلعب أيضاً دوراً سياسياً أساسياً (حكم المسنين السمبورو)، أو أن تقـوم بمهمـة محـددة ضـمن نظام هرمي (زعامات شاغا أو جماعة تنظيم الري عند السونجو).

إذا استثنينا الحالة الخاصة لقرى فئات السن عند النياكيوسا، نجد أن ممالك ما بين البحـيرات وشعوب جنوب وغرب تنزانيا ذات النظام الأمومي النسب لا تعتمد نظام فئات السـن.وتتـنظم تلك الشعوب عادة ضمن "دول تجزيئية" (زعامات شعوب ياري وكيمبو المـتعددة) لعبت الاضطرابات المحلية دوراً في تشديد مركزيتها (فيبا وشمبالا). تستثنى من ذلك إمكانية الانتشار الوحيد الاتجاه انطلاقاً من منطقة ما بين البحيرات، لكونها منطقة مـرغوبة (تأثير التوتسي والهيما). كما نلاحظ قيام دول (الهيهي) كردة فعل على سيطرة النغونـي، أو ظهور قادة يقيمون سلطتهم على الإشراف على تجارة القوافل (سيمبويا عند الشـمبالا، ميرامـبو عـند النـياموبزي)، وهي ظاهرة تتواجد في المجتمعات المقطوعة الرؤوس (كاغورو).

إذا كانـت الحضـارة السواحلية (زنجبار والمدن المرفئية) قد مارست تأثيرا على الداخـل ابتداء من القرن الثامن عشر، فذلك عائد في الأساس لخلفيات اقتصادية (الطلب

على العاج وعلى الرقيق خاصة). وباستثناء حالات قليلة (الغاندا والنياموزي والياو) فإن الإســـلام لم يصل إلا إلى الشريط الساحلي الذي انتشر بين سكانه تعدد اللغات ونوع من طقوس التملك التي تبرر سرعة التغييرات التي حصلت في الفترة ما قبل الاستعمارية.

ســـرع الوجـــود البريطانـــي وتيرة التغيرات الاجتماعية وساهم في جعل أفريقيا الشـــرقية مـــتعددة الاثنيات والأعراق (آسيويون وعرب وأوروبيون)، وتحويلها إلى ثغرة تدلف منها توليفات جديدة، على الصعيد الديني خصوصا، وأيضا تناقضات متجذرة بعمق تـستغذى منها، على سبيل المثال، الحرب الأهلية في أوغندا. والطابع الاستعماري الواضح الظهور بصورة خاصة في كينيا (المستقلة منذ عام 1963) قد حدد لهذا البلد سياسة تتوجه نحـــو الخـــارج أكـــثر ممـــا تهـــتم بجارتها تنزانيا وتحرص على إرساء دعائم اشتراكية ("إجمـــاع") مركزية، أي توجهات متنافرة تسببت الصعوبات المتلاحقة في ثنيها أكثر من مرة.

مـــع حركات الاستقلال نشأت توجهات جديدة للبحوث الاثنوغرافية الوطنية. أخذ الباحـــثون الأفارقـــة يهتمون بالتاريخ الاثني، أي تحليل "العقليات التاريخية" (ب. ريغبي، 1969). وبـــدا أن عـــزوف الأنتروبولوجيا البريطانية عن دراسة أنماط التفكير،مهما كان المـــبرر لذلـــك، قـــد اخـــتفى، بل أن ت. بيدلمان (1986) قد اختط سبيلاً مختلفاً بدراسته للإنســـاق الرمـــزية لدى شعب كاغورو. وترافق تركيز الأعمال الاثنوغرافية على فئات السن (ب.ت.و.باكستر وأ.ألماغور، 1978) مع تحليل للأواليات المعرفية (س. تورناي). وانفتحـــت دراســـات أشـــكال التنظـــيم السياسي على الآفاق البنيوية – من خلال تحليل الأساطير التأسيسية مثلاً – والماركسية (س. فايرمان، 1974؛ ر.ويليس، 1981). وأخيراً، فـــإن رؤيـــة جديـــدة للظواهر الطقوسية، تتجاوز مقاربتها بتعابير لا تتجاوز الدلالة عن الصـــراع والاندماج، تسمح منذ بعض الوقت بتقديم رؤى منطقية جديدة، تراتبية في حالة شـــعب نياموزي التي درسها س. تشيركيزوف (1983)، ومسحية وصفية في حالة شعب إيراكو التي قام بدراستها ر.ج. ثورنتون (1980).

ج.ل. فيل

BAXTER P. T.W. et ALMAGOR U. (eds), 1978, *Age, generation and time. Some features of East African age organisations* , Londres, Hurst. – BEIDELMAN T.O., 1986, *Moral , imagination in Kaguru modes of thought*, Bloomington, Indiana University Press. – EHRET C. et POSNANSKI M. (eds), 1982, *The archeological and linguistic reconstruction of African history*, Berkeley, University of California Press.- FEIERMAN S., 1974, *The Shambaa kingdom. An History*, Madison, the University of Wisconsin Press. – GULLIVER P.H., 1955, *The Family Herds. A study of two pastoral tribes in East Africa: the Jie and Turkana*, Londres, Routledge et Kegan Paul- KESBY J.D., 1977, *The cultural regions of East Africa*, Londres, Academic press.- OGOT B.A., 1974, *Zamani: a survey of East African history*, Nairobi, East African Publishing House.- RIGBY P., 1969, *Gattle and kinship among the Gogo*, Ithaca, N.Y., Cornell University Press. – SCHNEIDER H. K., 1979, *Livestock and equality in East Africa. The economic basis for social structure*, Bloomington, Indiana University Press.- SHORTER A., 1972, *Chiefship in Western Tanzania. A political history of the Kimbu*, Oxford, Clarendon Press. – TCHERKEZOFF S., 1983, *Le roi nyamwezi, la droite et la gauche. Révision comparative des classifications dualistes*, Paris, Maison des Sciences de l'Homme et

Cambridge university press.- THORNTON R.J., 1980, *Space, Time and Culture among the Iraqw of Tanzania*, Londres, Academic Press. – WILLIS R., 1981, *A State in the making. Myth, History and Social Transformation in Pre-colonial Ufipa*, Bloomington, Indiana University Press.

Afrique orientale

أفريقيا الشرقية. الأبحاث الحالية عن أفريقيا الشرقية

تنصب الأبحاث الأنتروبولوجية عن أفريقيا الشرقية اليوم على موضوعات مرتبطة بالمتغيرات الاجتماعية بصورة أساسية. ويحفز هذا التوجه مشاريع يشترك فيها إثنولوجيون وألسنيون ومؤرخون وعلماء سياسة غالبا ما يعملون معا حول قضايا جوهرية مثل : ماذا يعني أن يكون الإنسان أو أن يصبح من الماساي، أو الأورومو، أو السواحلي؟ (كابلان ولوغويرنيك – كوبنز، 1991؛ سبير ووالتر، 1993).

ولم يتوقف الاهتمام بالشعوب الرعوية، التي ما زالت عديدة في الشرق الأفريقي، عن الازدياد. وتركز الأعمال الحالية على العلاقات بين الممارسات الرعوية والسوق وسياسة الدولة، عملاً على متابعة أواليات تسريع الفرز الاقتصادي والاجتماعي، وعلى التفكير في تطابق مشاريع التنمية مع أنظمة اجتماعية بالغة التموج. تتوالى في فرنسا (س.تورناي وأ.م.بيتريك)، وفي اليابان دراسة أنظمة فئات العمر التي يتميز بها عدد كبير من جماعات شرق أفريقيا؛ وهي تهدف إلى التأمل في الدور الإيديولوجي والبنيوي الذي تلعبه تلك المؤسسات في إثارة النزاعات السياسية المحلية (كوريموتو وسيمونس، 1998). نسجل أيضا دراسة قيمة عن شعب جيزو تنصبّ على تنامي النزاعات والتعبير عن العنف في الإطار الداخلي للمجتمع (هيلد، 1989). كما أن النساء يحظين باهتمام متزايد من قبل الدارسين بسبب دورهن الفاعل في التغيير الاجتماعي.

في الميدان المنهجي، لا بد لنا من توجيه التحية إلى الكتب الصادرة عن سيرة حياة الأشخاص، وخاصة بفضل ب. كابلان (كابلان، 1997) الذي يعرف مسيرته على أنها منتمية إلى أنتروبولوجيا "إنسانوية"، وأيضا بفضل ب. سبنسر (ب. سبنسر، *غالم تيليليا*، 1993). من المتميز أيضا ذلك الوصف لواحدة من مناطق شعب لوو الذي تتشكل هويته من مجموعة شديدة التباعد من الخطابات والتصورات؛ وهو وصف قدمه كوهين وأوديامبو (كوهين وأوديامبو، 1989).

ج – ل. فيل

ROBINSON D., 1985, *The holy war of Umar Tal*, Oxford, Clarendon Press (trad.fr. *La guerre sainte d'al-Hajj Umar. Le Soudan occidental au milieu du XIXe siècle*, Paris, Karthala, 1988). – ROBINSON D. et TRIAUD J.-L., 1997, *Le temps des marabouts. Itinéraires et stratégies islamiques en Afrique occidentale française 1880- 1960*, Paris, Karthala.- SHANK D.A., 1994, *Prophet Harris. The " Black Elijah" of West Africa*, abrégé par J. Murray, Leyde, Brill.- SMITH R.S., 1989, *Warfare and diplomacy in precolonial West Africa*, Madison, The University of

Wisconsin Press.- TAMARI T., 1997, *Les castes de l'Afrique occidentale: artisans et musiciens endogames*, Nanterre, Société d'ethnologie.- TERRAY E., 1995, *Une histoire du royaume abron du Gyaman des origines à la conquête coloniale* , Paris, Karthala.- VIDAL L., 1996, *Le silence et le sens. Essai d'anthropologie du sida en Afrique*, Paris, Anthropos- Economica.- VITI F., 1998, *Il potere debole. Antropologia politica dell'Aitu* nvle *(Baule, Costa d'Avorio)*, Milan , Franco Angeli.- VITI F., SOLINAS P.G. et PUTTI R., 1992, *Yako. I funerali di un re baule. Cronache, appunti, interviste sul campo (agosto 1988)*, Sienne, Laboratorio etnoantropologico.- WEISKEL T.C., 1980, *French colonial rule and the Baule people: resistance and collaboration, 1899- 1911*, Oxford, Clarendon Press et Oxford University Press.- WILKS I., 1993, *Forests of gold: essays on the Akan and the kingdom of Asante*, Athens, Ohio University Press.

Afrique du nord

أفريقيا الشمالية

1- نظرة عامة

باستثناء مصر التي تنتمي إلى أفريقيا البيضاء، تضم أفريقيا الشمالية بلدان واجهة أفريقيا المتوسطية : ليبيا وتونس والجزائر والمغرب. وتحترم تلك التسمية الاستخدام العربي الذي يميز "المغرب" الذي يشمل تلك الدول عن "المشرق".

وتضم الحدود السياسية لتلك الدول مساحة شاسعة تقارب خمسة ملايين كم^2 تغوص أربعة أخماسها في رمال الصحراء الكبرى. ما وراء المنخفضات الرملية أو الحصوية للصحراء الكبرى ترتفع سلسلتان من الجبال المتواصلة حيناً والمنفصلة حيناً آخر بسهول مرتفعة. في الجنوب هناك السلسلة القارية الثلاثية (الأطلس الأعلى في المغرب والأطلس الصحراوي في الجزائر والأطلس التونسي)، وفي الشمال السلسلة الألبية (الريف في المغرب وأطلس التل في الجزائر) التي تطل مباشرة على الشاطئ. ولا يخفض التضاريس الساحلية إلا عند الأطراف: سهول الساحل الأطلسي والصحراء الليبية. أما المناخ الذي هو متوسطي في الشمال فإنه يتحول شيئاً فشيئاً إلى صحراوي في الجنوب، محدداً بذلك مناطق نباتية متميزة بالكامل: بعد الغابات والأدغال المتوسطية تأتي سهوب الحلفاء المميزة للسهول العالية، ثم غابات النخيل التي تتوجد وحيدة في المناطق المجدبة.

أما تواجد الإنسان فيها فهو قديم نسبيا. في نهاية العصر الحجري القديم تكونت ثقافات جديدة هي على التوالي الإيبيرية- الموروسية (ابتداءً من 14000ق.م.) والقزوينية (ابتداءً من 8000 ق.م.) ظهر خلالها "الإنسان العاقل" وأخذت تتجه تدريجيا نحو النيوليتية، وربما كان ذلك بتأثير "العصر النيوليتي الرعوي" الخاص بمنطقة غرب المتوسط. أما النيوليتي الصحراوي الذي هو أقدم من ذلك (الألف السابع)، فلقد تطور سريعاً بفعل التصحر الذي تسبب، ما بين الألف الرابع والأول، بدفع شعوب إلى التحرك والتخالط وبالتمهيد لنمط حياة بدوي. وهذا أمر مسلم به في حالة الغرمانت والجيتول، أسلاف البربر في أفريقيا الشمالية والذين دخلوا التاريخ المتوسطي بعد أن عرفوا مرحلة قصيرة من عصر معدني.

تقـدم لنا المستعمرات الفينيقية (قرطاجة، نحو عام 800 ق.م.) والإغريقية (خاصة فـي مصـر والسـاحل الليبي) اللوائح الأولى لشعوب البربر. لقد أثار النشاط التجاري والسياسـي الـذي كانـت تمارسه تلك المستعمرات على امتداد الطرق البحرية، ما بين القرطاجيين والإغـريق صـراعا حول صقلية سيتدخل الرومان، ورثة الإغريق، لكي يحسـموه لمصلحتهم خلال الحروب البونية. فتح تدمير قرطاجة (146ق.م.) الطريق أمام احتلال روما لأفريقيا، حيث تلاها احتلال الساحل الليبي (74 ق.م.) لكي تصبح مصر بعد ذلـك مستعمرة رومانية (30 ق.م.) بعد أن سبقها احتلال موريتانيا (40 ق.م.). وقد بقيت أفريقـيا حتى القرن الخامس تابعة لروما التي قسمتها إلى عدة مناطق. أما شعوب البربر التـي شـمل الغزو مناطقها فلقد اعتنقت المسيحية. ولكن الفتوحات الفاندالية (429م.) ثم إعـادة الاحـتلال مـن قبل بيزنطية (531-542)، قد ساهمت بحصول تلك الشعوب على استقلال ذاتي واسع فكونت لدى الفتح الإسلامي عدة كونفيديراليات واسعة وقوية (لاواتا وصنهاجة وزناتا).

رغـم الـثورات، سيتمكن الفتح العربي (ليبيا، 645؛ تونس، 647-648) من جعل غالبـية السكان يدخلون الإسلام سريعاً. ويشكل تاريخ أفريقيا الشمالية مثالا عن تحليلات ابـن خلـدون: مـراحل مـن حكم سلالات يتسم بالمركزية والفوضى السياسية، والقوة السياسـية للحـركات الدينـية التـي كانت تمثلها البدع المنتشرة في المنطقة إبان الحكم الرومانـي، تسـبب الفتح العربي واعتناق الإسلام بتوسيع آفاق المجتمعات المغاربية التي اندمجـت فـي عـالم إسلامي جعلها تنتمي في نفس الوقت إلى الشرق الأوسط وأفريقيا السوداء. ولكن أهمية الطرق الصحراوية التي تربط أفريقيا بأوروبا عبر المغرب ستزيد مـن القطـيعة بيـن القسـم الغربي (المغرب الحالي) والقسم الشرقي (تونس وليبيا) من المغرب.

والواقـع أن المغـرب المسلم لن يكون موحداً إلا في فترة حكم الموحدين (أواسط القـرن الثانـي عشـر). في الغرب توالى حكم سلالات الأدريسية والمريدية- التي بنت امـبراطورية واسعة من السودان إلى إسبانيا - والموحدية والمرينية. ومقابل الصعوبات المـتزايدة التـي عرقلت السيطرة الإسبانية والبرتغالية على طرق السودان (الحملة ضد السـونغهاي فـي نهايـة القـرن السـادس عشر) عرفت السلالات المسيحية (العلويون والسـعديون) كيف تستمر بالتصدي لهم. في الشرق، انطلقت السلالة الفاطمية التي نشأت مـن انتشار المذهب الشيعي بين شعوب البربر، لتسيطر على مصر، تاركة الساحة خالية أمـام الحفصـيين (المتحدرين من الموحدين). أما إعادة احتلال إسبانيا الإسلامية من قبل المسـيحيين، والتي سينتج عنها وصول مبعدين أندلسيين ويهود، إضافة إلى نهضة ثقافية في الهندسة المعمارية والموسيقى "الأندلسية" وانتشار التصوف الإسلامي، فإنها ستتمدد في المـناطق الشـرقية عبر محاولات احتلال (طرابلس وتونس) ستقابل بالتدخل العثماني. وسيقوم العثمانيون باحتلال تلك المناطق بصورة مباشرة (الجزائر) أو عبر سلالات محلية (طرابلس وتونس) حتى مجيء الاستعمار الأوروبي.

أثار ضعف الامبراطورية العثمانية شهية الأوروبيين، فاحتلت الجزائر عام 1830، ودخلت تونس عام 1881 تحت الحماية الفرنسية. أما ليبيا التي عادت مقاطعة عثمانية عام 1835، فلـم يحصـل احـتلالهـا مـن قبل الإيطاليين إلا في فترة متأخرة وبعد حـرب طويلـة (1911- 1930). وأصبح المغرب تحت الانتداب الفرنسي عام 1912، بعد أن كان

من اقتناعها بوجود حالة قديمة يتوجب دراسة مخلفاتها (طقوس ومعتقدات، الخ.)، ووجود وحدة أولية للحضارة المغاربية، إن لم نقل البربرية.

العائق الثاني أمام تكون أنتروبولوجيا مغاربية يتمثل في طريقة استخدام الأبحاث. فالصعوبات التي اعترضت الغزو وترسيخ دعائم الإدارة الاستعمارية تفسر الدور الهام الذي لعبه العسكريون ورجال الإدارة في البحوث الاثنولوجية التي اتخذت أغلب الأحيان إطاراً رسمياً. في الجزائر، ابتدأ "المكتب العربي" غداة الاحتلال يجمع المعلومات ويكلف بالدراسات الأحادية، كما قام بتنظيم دراسات ميدانية منهجية: نتج مثلاً عن الأبحاث الميدانية لفترة 1844-1867 نشر أربعين مجلداً. وسيقوم رجال الإدارة والعسكريون الفرنسيون فيما بعد بمهمة مماثلة في المغرب (نشر سلسلة *مدن وقبائل المغرب*، 1915-1932)، مثلما سيفعل الإيطاليون ذلك في ليبيا ولكن على مستوى أضعف. وتلك الأعمال متفاوتة المستوى. وهي تضم أحكاماً مسبقة بالغة التنوع: بعد رومانسية البدايات تأتي رؤية تعرّف نفسها بأنها "أكثر علمية" ولكنها تنم أحياناً عن عنصرية مكشوفة. وهي تركز على التفاوت بين حضارات أفريقيا الشمالية وحضارات المتوسط في الفترة السابقة للفتح العربي (هكذا تكاثرت مثلاً الدراسات عن وضع المرأة، في بدايات القرن التاسع عشر)، كما أنها تحاول أن تربط ذلك التفاوت بتاريخ "عصور الظلام" في أفريقيا الشمالية (أ.ف.غوتييه).

ولكن لتلك المساوئ وجها آخر. فلقد ظهر نتاج علمي ضخم تطفو على سطحه بعض الأعمال البالغة الأهمية. أصدرت الجمعيات العلمية (الجمعية العلمية الجزائرية، جمعيتا الجغرافيا في الجزائر ووهران، جمعية التنقيب في قسطنطينية، وغيرها) نشرات أضيفت إليها مجلات علمية محلية مثل *المجلة الأفريقية* التي تأسست عام 1856 في الجزائر، و*المجلة التونسية* (1894)، وهسبيريس *Hesperis* في المغرب (1921). في القرن العشرين اتخذت الأعمال التي أنجزت في الجامعات والهيئات المحلية طابع الأبحاث المناطقية، مع تقديمها بعض التجديد الذي تجسد،على سبيل المثال، في الأعمال عن القانون الإسلامي و"القوانين البربرية".

لم تحصل متغيرات أساسية في فترة الاستقلال. ظهرت محلياً محاولات لنقد "العلوم الاستعمارية" استهدفت الأنتروبولوجيا بالتحديد وهيأت لبروز أنواع جديدة من التعبير الأدبي (كتب مقالة، وخصوصاً روايات مولود معمري ومولود فرعون ومحمد ديب و ر.وأ. زناتي وغيرهم). توالت الأبحاث الجامعية في فرنسا، وفي بريطانيا أيضاً بخصوص المغرب وليبيا على وجه التحديد. وبقيت الموضوعات العامة للأبحاث هي نفسها في الأمور الجوهرية.

لقد أشرنا إلى التناقضات التي لحقت بمفهوم القبيلة. ساهمت الدراسات الأولى عن أفريقيا الشمالية، وكتاب أ.هانوتو وأ.لوتورنو عن منطقة القبائل (1873) على وجه الخصوص، بتحديد ملامح النظام القبلي: هو في نفس الوقت ذو سمة توحيدية – صفة أثار وجودها م.كوفالفسكي (1879) ثم عاد إلى التركيز عليها ماركس وأنجلز – وتجزيئية – صفة بيّن وجودها أميل دوركهايم (1893). وقد استند إ. ماسكيري في كتابه المقارن (1886) إلى أعمال فوستال دوكولانج؛ كما سيكون للدراسات عن السمة التجزيئية للمجتمعات الأفريقية، والتي ستمثل واحداً من الموضوعات الأساسية للأنتروبولوجيا

المغاربية، بعضا من التأثير على تطور مدرسة دوركهايم في علم الاجتماع. وستثير أعمال أ.مونتاني (Montagne, 1930) التي تركز على الأوليات السياسية الفاعلة في تلك المجتمعات القبلية وعلاقة هذه الأخيرة بالدولة إعجاب موس الشديد. لقد تجددت تلك الدراسات بعد الحرب العالمية الثانية في أعمال جاك بيرك (1955)، وخاصة بمقاربة تلك المجتمعات مع المجتمعات الأفريقية السلالية والتجزيئية. طبق إ.إ.إيفانز - بريتشارد على بدو شرق ليبيا (1949) خلاصة دراساته عن شعب النوير. تجسدت تلك المقاربة التي تعطي الأولوية لظواهر التوازن والتساوي في أعمال إ. جيلنر عن المغرب (1969) وألهمت العديد من الدراسات الحديثة عن النظام القبلي (د.هارت) والتنظيم الاقتصادي (د.سيدون) والسياسي (ج.فافريه) والديني (د. كولونا) الخ. كما خصص مكان أوسع لأنماط عيش الشعوب الأصلية في أعمال ب. بورديو (1972) ور. جاموس (1981).

شكلت الممارسات والمعتقدات الدينية مادة أساسية أخرى للأنتروبولوجيا المغاربية. ولقد تركزت الأبحاث في البداية على المذاهب الإسلامية التي ظهرت، عبر تأثيرها الثقافي والاجتماعي على السكان المحليين، كالعدو والحليف الأول للاستعمار في آن معا. وتجسد هذه المقاربة أعمال ل. رنْ عن الجزائر وب. دوفيريبيه عن السنوسية وخلاصة أعمال أ. ديبون وك. كوبولاني (1897). وتأتي بعد ذلك معتقدات وممارسات الإسلام الشعبي التي ينظر إليها أحيانا كمخلفات لديانة البربر القديمة؛ ويشكل كتاب إ.دوتي (1909) أول دراسة تركزت على هذا الموضوع. ثم توالت دراسات كهذه، ولكن مع ميل متزايد نحو الاهتمام بالتراث الشعبي وباستخراج أسطورة حاملة لوحدة ثقافية ورمزية أصلية (أسطورة الشجرة الكونية لـ ف. ياك)، وتجلت تلك الدراسات في أعمال إ.درمنغهم (1954). وفي فترة قريبة منا تكاثرت دراسات متأثرة بالأنماط الجديدة للمقاربة الأنتروبولوجية لتركز اهتمامها على المذاهب والفرق الدينية والأشكال الثقافية للتدين (غيرتز، 1968)، أو ممارسة الشعائر والطقوس (إيكلمان، 1976) أو الاستشفاء (كرابنزانو، 1973).

يتعلق الأمر هنا، كما في أعمال أخرى تتصف بموضوعية أكبر، مثل كتاب ج. دوفينيو عن الشبيكة، بدراسات يستلهمها مفهوم للثقافة والهوية الثقافية مختلف جذريا عما ساد طوال فترة الاستعمار. يخضع هذا المفهوم لما يمكن أن يدعى "أسطورة منطقة القبائل" حينا، أو "الأسطورة البربرية" حيناً آخر، وهو الذي ينطلق من خلفية الخصوصيات الثقافية واللغوية الراسخة لكي يثبت، خدمة لغايات عملية محددة، فكرة التناقض الجذري بين العرب والبربر. لن نحاول العودة إلى خلفيات ذلك التناقض، والتي هي سياسية في الدرجة الأولى؛ ولكننا سنحاول عرضها ضمن إطار إثنوغرافيا صبت اهتمامها على الدراسات الإسلامية جاهدة، سواء صرحت برؤيتها النظرية أم لا، في الميل إلى الوصف التفصيلي لأحداث الثقافة في بعدها اللغوي قبل كل شيء، ثم في تطبيقاتها اليومية بعد ذلك (طقوس وأعياد وغير ذلك). لقد ألهمت هذه السميرة الميالة إلى التراث الشعبي أعمالا فريدة بمنهجيتها وعمليتها، مثل أعمال إ. ويسترمارك أو إ. لاوست عن المغرب. ثم قامت تلك المسيرة بتجديد ذاتها وبالتمايز عن الغوص في التراث الشعبي فاستمر إنتاجها حتى أيامنا حيث أصبحت تميل إلى دراسات اللسانية الاثنية (لاكوست- دوجاردان، 1970) أو إثنولوجيا التقنيات (ج. ديبوشا، س. فرشيو، ك. لوفيبور).

ولقد تسببت الاضطرابات الثقافية والاقتصادية والسياسية والاجتماعية التي تنبأ بها عـــدد نـــادر من المؤلفين (ك.هـــ. جوليان، ج. بيرك) والتي ظهرت بعد تحقق الاستقلال بـــتعديل إطار الأبحاث عن أفريقيا الشمالية ليتجاوز الثوابت التي أشرنا إليها. كما ساهمت تـــنقلات وهجرات السكان، والتصنيع المرتبط باستخراج البترول، والنمو السريع للمدن، والأزمات السياسية والعسكرية، بخلق مجتمع مغاربي جديد لم يأخذه الأنتروبولوجيون في الاعتبار إلا في حالات استثنائية قليلة (ج. غوليك، أ. أدم). وبعد فترة من الرفض القاطع للإثنولوجيا لاعتبارها "علما استعماريا"، يبدو أن السلطات الحالية في بلدان المغرب تسعى إلى إعادة إدخال مسيرة أنتروبولوجية سعيا الى فهم أعمق للمتغيرات الاجتماعية والثقافية التي تجابهها.

ب.بونت

BERQUE J., 1955, *Les Seksawa. Recherches sur les structures sociales du Haut Atlas*, Paris, PUF; 1956, "Cent vingt-cinq ans de sociologie maghrébine", *Annales*, 11: 296-324. – BONTE P., CONTE E., HAMES C. et ABD EL WEDOUD OULD CHEIKH, 1991, *Al-ansâb: la quête des origines. Anthropologie historique de la société tribale arabe*, Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme et Cambridge University Press. –BOURDIEU P., 1972, *Esquisse d'une théorie de la pratique précédée de trois études d'ethnologie kabyle*, Genève, Droz.- CRAPANZANO V., 1973, *The Hamadsha: A Study in Moroccan ethnopsychiatry*, Berkeley, University of California Press.- DEPONT O. et COPPOLANI X., 1897, *Les confréries religieuses musulmanes, Alger, Jourdan. – DERMENGHEM E., 1954, Le culte des saints dans l'islam maghrébin*, Paris, Gallimard. – DESPOIS J., 1949, *L'Afrique blanche*. Tome I. *L'Afrique du Nord* , Paris, PUF. – DOUTTE E., 1909, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, Alger , Jourdan.- EICKELMAN D.F., 1976, *Moroccan Islam: tradition and society in a pilgrimage center*, Austin, University of Texas Press.- EVANS – PRITCHARD E.E., 1949, *The Sanusi of Cyrenaica*, Oxford, Clarendon Press.- GEERTZ C., 1968, Islam observed: Religious *Developments in Morocco and Indonesia*, New Haven, Yale University Press. – GELLNER E., 1969, *Saints of the Atlas*, Chicago, The University of Chicago Press.- HANOTEAU A. et LETOURNEUX A.,1873, *La Kabylie et les coutumes kabyles*, Paris, Challamel.- JAMOUS R., 1981, *Honneur et baraka. Les structures sociales traditionnelles dans le Rif*, Cambridge, Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme et Cambridge University Press.- JULIEN C.-H., 1951- 1952 (1931), *Histoire de l'Afrique du Nord*, Paris, Payot.- LACOSTE- DUJARDIN C., 1970, *Le conte kabyle: étude ethnologique*, Paris, Maspero.- LUCAS P. et VATIN J.-C., 1975, *L'Algérie des anthropologues* , Paris, Maspero.- MASQUERAY E., 1886, *La Formation des cités chez les populations sédentaires de l'Algérie (Kabyles du Djurdjura, Chaouias de l'Autrès, Beni Mezâb)*, Paris, Leroux.- MONTAGNE R., 1930, *Les Berbères et le Makhzen dans le Sud du Maroc, Essai sur la transformation politique des Berbères sédentaires (groupe Chleuh)*, Paris, Alcan.

تـــتطابق أفريقيا الغربية مع جزء القارة الأفريقية الواقع جنوبي الصحراء الكبرى، وغربـــي جـــبال دارفـــور وعنادي، وشمال غرب سلسلة أمادوا؛ وتحد الغرب الإفريقي التاريخي من الشرق منطقة بحيرة تشاد. وارتباط موريتانيا (باستثناء الجزء التابع لها من وادي الســـنغال) بأفريقـــيا المغاربـــية – الصحراوية يحسم أمر انتماء أفريقيا الغربية إلى أفريقـــيا السوداء. أما أرخبيل الرأس الأخضر الذي هو ملكية برتغالية سابقة تحولت إلى دولة مستقلة، فإن له تاريخاً متميزاً عن تاريخ القارة. وتضم أفريقيا الغربية حالياً مجموعة دول الســـنغال وغينـــيا وساحل العاج وبنين (الداهومي سابقا) وبوركينا فاسو (فولتا العليا ســـابقا) ومالي (السودان الفرنسي خلال فترة الاستعمار) والنيجر، وهي دول كانت تحت الاستعمار الفرنسي، وغامبيا وسيراليون وغانا (سابقاً الشاطئ الذهبي وتوغو الألمانية قبل ذلـــك والموضـــوعة تحت الانتداب البريطاني) ونيجيريا (التي كان يُلحق بها الكاميرون الألماني الموضوع تحت الانتداب البريطاني)، وكانت تحت الاستعمار البريطاني؛ وغينيا-بيساو (غينيا البرتغالية سابقا) والتوغو (التوغو الألماني سابقاً والذي وضع تحت الانتداب الفرنســـي) وليبيـــريا، ذلـــك الـــبلد ذا اللغة الإنكليزية الذي ولد عام 1821 بتأثير "الهيئة الأميركية للاستعمار"، والذي أصبح مستقلاً منذ عام 1947.

واجهة أفريقيا الغربية البحرية قليلة الارتفاع وتتخللها، على امتداد شواطئ ساحل العـــاج وبنيـــن، تشـــكيلات حيدية؛ كما أن أمواجها العاتية تجعل تلك الشواطئ مستحيلة الســـكن. داخلهـــا هـــو عبارة عن سهل مترامي الأطراف يتراوح ارتفاعه ما بين مائتين وخمســـمائة متر، وتوجد فيه "حفرتان" كبيرتان: "الدلتا الداخلية" لنهر النيجر وبحيرة تشاد. أما التشكلات الجبلية الأساسية (التي لا يتجاوز ارتفاع قممها 2000م.) فهي هضبة باوشي (نيجيريا) وسلسلة أتاكورا (توغو) وفوتادجالون (غينيا)، تلك السلسلة التي ينبع منها نهرا الســـنغال (1700 كلـــم) والنـــيجر (4200 كلـــم). ما بين بحيرة ديبو في الغرب وشلالات لابيزيـــنغا فـــي الشـــرق تجعـــل "حلقة النيجر" النهر على احتكاك مع الأطراف الجنوبية للصحراء الكبرى. من الجنوب إلى الشمال، يقوم تبدل نظام الأمطار والتفاعل بين الرياح الجنوبـــية الغربـــية والـــرياح الشرقية الجافة بلعب دور التمييز بين ثلاث مناطق مناخية كبرى: الاستوائية الغينية (أكثر من ألفي ميليمتر من الأمطار)؛ والسودانية (ما بعد الغينية: 2000- 1500؛ الســـودانية الجنوبـــية: 1500-1000؛ الســـودانية الشـــمالية: 1000-500) والســـاحلية (أقـــل من 500 مم). بعد منطقة الغابات الشديدة الكثافة (المرتفعات الغينية) أو الكثـــيفة (خلـــيج غينيا) تأتي منطقة السهوب: الغينية ذات الغابات المتناثرة، والسودانية الجنوبية ذات الأشجار، ثم السودانية الشمالية ذات الشجيرات، ثم السهوب الساحلية أخيراً.

تفصـــل مـــنطقة الســـودان الجنوبـــي القليلة السكان والمجدبة الأرض (تربة شبه مستحيلة الزراعة) بين عالمين: "الغيني" في الجنوب و"السوداني" في الشمال. في الجنوب، زراعـــة العســـاقل وتربـــية الثور الأفريقي المقاوم للحشرات ومناجم الحديد والذهب وفن تصنيع البرونز؛ شيوع التنظيم "القبلي" في الجنوب الغربي وتطوير مبكر لزراعات ناجحة علـــى امـــتداد خليج غينيا؛ تأثير أوروبي على المنطقة الساحلية ابتداء من القرن السادس عشـــر، ونمـــط دولـــة مـــن طراز الملكية "الإلهية". في الشمال، زراعة الحبوب، تربية

الجاموس الآسيوي غير المقاوم للطفيليات من قبل شعب بويل، مع وجود الحمار والحصان، تعدين الحديد والنحاس على يد حدادين مهرة؛ تأثير واضح لإمبراطوريات العصور الوسطى الكبرى (غانا ومالي وغاو)؛ تأثير إسلامي عربي- بربري ابتداء من القرن الثامن؛ نمط دولة من طراز الاستبداد العسكري. بين هذين العالمين، شكلت تجارة المسافات البعيدة (ملح الصحراء وحبوب الكولا من منطقة الغابات، إلخ.) صلة وصل منذ العصور الوسطى؛ ومع ازدهار التجارة نشأت جماعات متخصصة بالتفاوض ساهمت في نشر اللغات المحلية القديمة (ديولا وهاوسا ويوروبا).

ما زال التاريخ السحيق لأفريقيا الغربية مجهولا بشكل شبه كامل. وجدت بعض الأدوات الأشورية على الشاطئ الغيني والهضبة النيجيرية. وأقدم المصانع المعروفة تعود إلى العصر الحجري الأخير. ظهر الخزف السوداني بين أربعة آلاف وألف سنة ق.م. حوالي – 2000 ولدت زراعة الحبوب لدى قبائل غير مرتحلة أقامت في صحراء موريتانيا (تيشيت- والاتا). والخزف الغيني، المتواكب مع بدايات زراعة العساقل، ظهر هو الآخر نحو – 2000، حوالي – 1000 كانت الزراعة قد انتشرت في كافة أرجاء أفريقيا الغربية.

لم تعرف أفريقيا عصراً برونزيا رغم العثور في أطراف منطقة الصحراء على مشاغل كان يتم فيها تعدين النحاس وتصنيع برونز تقل فيه نسبة القصدير بتقنية ذات جذور فينيقية، وهي تعود إلى القرن الأخير قبل الميلاد. أما تعدين الحديد فهو في الأساس مغربي- صحراوي، وقد انتشر ما بين – 500 (طاروقة ونيجيريا) وبداية الألف الثاني؛ في الشرق، انتشرت تقنية ميروتية- نيلية ظهرت في فترة متأخرة (500-1000: دايما، نيجيريا).

في العصر الحديدي الأول تمايز مركزان كبيران للحضارة: الأول في نيجيريا الجنوبية، والثاني في سواحل موريتانيا ومالي الحاليتين. استمرت ثقافة نوك (تماثيل من الصلصال المحروق) التي انتشرت بين النيجر ومنطقة بينوي، ما بين- 500 وحتى نهاية القرن الثاني؛ وتتحدر منها بصورة غير مباشرة ثقافات أووُو الصلصالية (نهاية القرن الخامس عشر) وإيفي، الصلصالية والنحاسية والبرونزية (القرن الثاني عشر إلى القرن الخامس عشر) وتسويدي (بين الثاني عشر والسادس عشر) وبنين (الخامس عشر إلى السابع عشر) الصلصاليتان والبرونزيتان. في جنوب نيجيريا تمثلت ثقافة إيغبو – أوكوو (التاسع إلى الخامس عشر) بأوان فخارية وأدوات من حديد أو برونز. في الصحراء الموريتانية استقرت شعوب سوداء هم على الأرجح أسلاف شعب سونينكي (مالي) نحو- 1000 في قرى محصنة. منذ بداية العصر المسيحي، أجبر الزحف الصحراوي أولئك المزارعين الذين يربون الخيول والأبقار على التوجه نحو الغرب والجنوب الغربي. استقر هؤلاء غربي النيجر الأعلى الحالي وانتظموا هناك في تجمعات مناطقية دفاعية مستفيدين في ذلك من معرفتهم بالسيام وامتلاكهم الحصان بالإضافة إلى يد عاملة مستعبدة. هكذا نشأت، كنتيجة للهجرات من حدود الصحراء، ما سوف تسمى "امبراطورية" غانا التي سيكون صعودها القوي، ابتداء من القرن الثامن، على حساب البربر الصحراويين – الحديثي الإسلام – ؛ يخدمها في ذلك نمو تجارة الملح الصحراوي والذهب الغيني والعبيد والبضائع ذات المنشأ المتوسطي.

مـــا بين كروس رايفر شرقاً وفولتا غرباً يمتد مجال حضارة بنين (تالبوت، 1926) التي استمدت اسمها من حاضرة شعب إيدو، بنين، التي هي عاصمة المملكة الساحلية التي تحمل الاسم نفسه. شهدت تلك المنطقة تطور حضارة شعوب يوروبا المدينية ونشوء عدد من أشكال الدولة: مملكة أويو اليوروبية التي قضى عليها البويل القادمون من سوكوتو في القـــرن التاســـع عشـــر، ونوبي التي استحقت بفضل درجة نموها الاقتصادي والإداري والثقافـــي اســـم "بيزنطية السوداء" (نادال، 1950) وممالك الفون في بورتو نوفو وأبومي وغيرها. في مملكة جوكون (شرق نيجيريا) نجد مفهوماً القداسة السلطة قريباً جداً مما هو معروف لدى زعامات هضبة باوشي (ميك، 1925) وخاصة لدى الروكوبا (ميولر،1980). أما شعب تيف في بينوي (ل. وب. بوهنان، 1953) فهو يقدم مثلاً سوف يصبح تقليدياً عن مجتمع "دون قادة".

المنطقة الواقعة بين فولتا ومنطقة كومووي في ساحل العاج خاضعة لشعوب أكان الذيـــن سيقيمون ابتداء من القرن السابع عشر عدة ممالك محاربة لن تلبث أن تحل مكانها دول أشـــانتي التي ستتجمع في كونفيدرالية متمحورة حول كوماسي (جنوب غانا الحالية). في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر وسع الأشانتي دائرة تأثيرهم باتجاه ساحل فانتي من ناحـــية، وممـــالك الشمال (غيامان وغونجا وداغومبا) من ناحية أخرى. وتتميز حضارة أشـــانتي (راتاري، 1923) بفن صناعة البرونز (تقنية الشمع الضائع) التي تشكل موازين الذهب فيها نتاجا ملفتا للنظر بدقته.

غربـــي بـــلاد باول وأنيي (ساحل العاج) تبدأ النتوءات الغينية التي تمتد إلى أودية نهـــر كزامنســـي (السنغال الجنوبي) ونهر غامبيا. لقد بقيت تلك المنطقة بعيدة عن موجة إنشاء الدول التي اجتاحت غرب أفريقيا؛ ولقد ساهمت تقاليد متواصلة من جعـــل سكانها " لاجئيـــن". والبشر المعنيون هنا، من معشبين وقطافين وصيادي سمك، أنتجوا عملاً بتلك التقاليد تنظيمات اجتماعية- سياسية قائمة على الجمعيات السرية.

أول تشـــكل كبـــير للدولـــة فـــي الشريط السواحلي- السوداني هو غانا التاريخية (لفـــتزيون، 1973) التي كانت أراضيها تمتد من وادي نيجر- باني المرتفع، في الشرق، إلى وادي السنغال في الغرب. وغانا التي ورد ذكرها للمرة الأولى عند الفزاري في نهاية القـــرن الثامـــن أصـــبحت معـــروفة بشكل أساسي مع البكري (1068) وتراث السونينك والتنقيـــبات الأثرية. سقطت غانا أمام هجمات المرابطين في 1076 - 1077، ثم أصبحت تحـــت حكم مالي عام 1240. ومالي هي في الأصل مملكة صغيرة في وادي نيجر- باني العالـــي ظهـــرت إلـــى الوجود منذ القرن الحادي عشر، ويشكل سكانها المالينكي النواة الأساســـية لمـــا سيصبح شعب الماندي. ومؤسس "امبراطورية" مالي هو سونياتا (النصـــف الأول من القـــرن الثالث عشر) (مونتاي، 1929؛ لفتزيـــون، 1973). تحت حكـــم موسى (1312- 1337) الـــذي أدى فريضـــة الحج عام 1324، امتدت الامبراطورية ما بين القسم الشـــرقي لحلقـــة نهـــر النـــيجر والشاطئ الأطلسي في الغرب، وبين واغادو في الشمال وأطـــراف الغابـــة الغينية في الجنوب، وكانت سلطته تمارس إما مباشرة أو عبر ممالك تؤدي الجزية في الغرب؛ أما باتجاه الشرق فلقد امتدت سلطة مالي منذ القرن الثالث عشر حـــتى بلغت وادي النيجر المنخفض وبلاد الهاوسا الحالية. ولكن مالي سوف تستبدل في

حلقة النيجر بـ "امبراطورية" غاو التي أنشأها السونغهاي وسموها باسم عاصمتهم. وما زلنا نجهل في أية فترة وأي ظروف دخل صيادون - شعب غو - وصيادو سمك مزارعون - شعب سوركو - تحت راية أرستقراطية عسكرية في الجزء الشرقي من حلقة النيجر لكي يشكلوا نواة أساسية لاثنية سونغهاي، وأيضا لدولة استبدادية تمركزت في البداية حول مدينة كوكيا (روش، 1953) التي وردت أول إشارة عنها في القرن الحادي عشر. في القرن الثالث عشر خضعت بلاد السونغهاي لحكم مالي، ثم تحررت منه خلال حكم أخر ممثل لسلالة سونغهاي الثانية المسماة "سوني"، والذي هو علي (1464-1492) الذي هُزم محاربوه على يد سلالة "أسقيا" التي أسسها محمد (1493-1528) الذي اعتنق الإسلام. في القرن السادس عشر امتدت امبراطورية غاو لتشمل منطقة شاسعة امتدت بين الشرق والغرب من بلاد الهاوسا إلى وادي السنغال، ثم تهاوت تحت ضربات المغاربة الذين احتلوا تومبوكتو عام 1591.

بعد سقوط الامبراطوريات الكبرى أخذت أفريقيا الغربية تستعيد شيئا فشيئا شكلها الاثني والسياسي الذي سيبقى سائداً حتى نهاية القرن التاسع عشر. على أرض السنغال الحالية توالت ممالك تكرور التي ولدت من رحم غانا في العصور الوسطى، ثم سين وسالون، وديولوف، وباول، ووالو، وكايور ولوف. ما وراء وادي السنغال تبدأ منطقة "انتشار" ثقافة واندي التي هي خليط معقد من هجرات وتفاعلات تولد منها مدى لغوي ومدى ثقافي- غير متطابقين - تتكلم في داخلهما شعوب قائم كل منها بذاته لغات متقاربة فيما بينها و/أو تتقاسم أساساً مشتركاً من ملامح التنظيم الاجتماعي والتصورات. ويتحدد ذلك الانتشار بالمنطقة الوسطى من مالي التاريخية، فوتاذجالون التي تضم شعوبا قدموا من غينيا ومن ساحل العاج، ومجتمعات الأطراف الشمالية والشرقية لمالي "الكبرى" والتي يندرج فيها بمبارا منطقتي كعرتا وسيغو. ابتداء من القرن السادس عشر، سوف يكون لدخول المنديين في الجزء الأوسط من الغرب الأفريقي تبرير وحيد هو تجارة القوافل التي كان يقوم بها شعب ديولا الذي نشر الإسلام وأسس دولاً مسلمة (غرب بوركينا فاسو وشمال شرق ساحل العاج وشمال غانا).

يقيم في الجزء الأكبر من حوض فولتا (شمال غانا الحالية ووسط وشرق بوركينا) شعوب تدعى "غور" أو "فولتانية" لا تعرف مفهوم الدولة، مثل شعب تالنسي الذي هو حالة نموذجية عن المجتمع" التجزيئي" ذي السلالات (فورتيس، 1954)، أو بعض شعوب تنضوي ضمن دولة. إن لدولتي مامبروزي- داغومبا- نامومبا (غانا) وموس (بوركينا) (إيزار، 1970) منشأ واحد؛ وقريبة من ذلك مملكتا غورما(بوركينا) وبورغو (شمال بنين الحالية) بدرجة أقل. وممالك الموس- خاصة ووغدغو وياتنغا- التي ظهرت في القرن الخامس عشر بقيت في معزل عن موجة اعتناق الإسلام التي غمرت شمال بلاد السودان.

في وادي النيجر المنخفض، يسيطر شعب سونغهاي على الضفة اليمنى للنهر، بينما يسود على الضفة اليسرى شعب زرما، ما وراء النهر، ومن حدود منطقة العير (الطوارق) إلى بلاد يوروبا جنوبا والبورنو شرقا، تمتد بلاد الهاوسا (ميك، 1925) الذين تتمثل وحدتهم في اللغة أولا. وينتظم عالم الهاوسا انطلاقا من العواصم (داورا، كانو، غوبير، زازاو، كتسينا، رانو وبيرام) التي تمثل "الدول السبعة" التي يرتبط بها مفهوم أوليغارشي لسلطة بعيدة عن القداسة. ولم يكن الإسلام قد تجذر بعمق لديهم إلا في المدن

الـتجارية الكـبرى: كانو وكتسينا وسوكوتو، عندما حصلت "ثورة" البويل في بداية القرن التاسع عشر.

والـبُويَل (أو الفولبي) (توكسييه، 1937؛ دوبير، 1970) هم رعاة يمارسون تربية الجاموس المتنقلة؛ وهم متواجدون في كل أرجاء أفريقيا الغربية الساحلية – السودانية ما بيـن فوتـاتور (السـنغال) حيـث تكونت إثنية البويل – وقد يكون ذلك خلال فترة غانا التاريخـية– وبيـن أدامـوا (الكاميرون الغربي). البويل ذوو تراث وثني، ولكنهم عرفوا موجـات أسلمة متوالية نشأت عنها مراكز إصلاح سياسي – اجتماعي. شهد مطلع القرن التاسـع عشـر ظهور تجمعين تيوقراطيين كبيرين داخل البويل. عام 1810 أسس سيكو أحمـدو "امبراطورية" مَسينا (مالي) التي سوف يقضي عليها، عام 1862، القائد العسكري والدينـي "المكـتمل الألوان" عُمَرو تل (الحاج عمر). في بلاد الهاوسا، أعلن عثمان دان فوديـو" الجهاد" ضد الهرمية التقليدية السائدة، واتخذ عام 1804 لقب "زعيم المؤمنين"؛ ثم قام ابنه محمد بلو بتوحيد دول الهاوسا ضمن "امبراطورية" سوكوتو (جونستون، 1967).

كـان البرتغالـيون أول الأوروبيـن الواصلين إلى شواطئ أفريقيا الغربية، ولقد ظهـروا فـي أواسـط القرن الخامس عشر بهدف معلن هو هداية الوثنيين والبحث عن مصـادر جديدة لتأمين التوابل. في القرن السادس عشر تحول اهتمام التجار نحو الذهب (الشـاطئ الغربـي وخلـيج غينيا). أما تجارة الرقيق فهي قديمة قدم الوجود الأوروبي وسـيكون لها انعكاسات مأساوية على مستقبل شعوب المناطق الداخلية للسواحل. وأولى الممـتلكات الأوروبـية – الفرنسية والإنكليزية، والبرتغالية خصوصاً – هي عبارة عن مراصـد، أي أمكنة يتم فيها التفاوض على العبيد وتجميعهم قبل نقلهم في المراكب باتجاه أميركا. مع القرن التاسع عشر، الذي انتصرت في بدايته حركة محو الآخر، انكبت القوى الأوروبـية على إعادة تحديد الأولويات السياسية والاقتصادية لخصوماتها وعلى التسابق في السيطرة على المناطق؛ وذلك ما تم التحضير له باستكشاف الداخل: بين 1950-1955، انطلـق الجغرافـي الألماني هيينريش بارث من طرابلس ليعبر بحيرة تشاد وصولاً إلى تومبوكـتو. كمـا قـام مؤتمر برلين (1884- 1885) بتحديد مناطق النفوذ الاستعماري. اصـطدمت الجـيوش الأوروبية بمقاومات كانت تعنف أو تضعف حسب المناطق. على حـدود الأراضي الحالية لمالي وساحل العاج وبوركينا، كان على الإنكليز والفرنسيين أن يخوضـوا قتالاً شرساً مع الدولة العسكرية التي أسسها المالينكي ساموري توري في بداية سنوات 1870 والتي سيتم تفكيكها عام 1896. في عام 1898 كان تقاسم الغرب الأفريقي، علـى وجه الإجمال، قد تم بالفعل. وسواء كان الهدف وضع اليد مباشرة على الشعوب أو إدارة أمورهـا عـن بعـد (النظرية الانكليزية في وضع اليد غير المباشر)، فإن الاتيان بسـلطات جديـدة لم يحدث دون مقاومة أو عصيان مسلح: في المناطق الفرنسية تلخص "الـثورة الكـبرى" (1915-1917) بصورة عنيفة قرنين من التصدي للإدارة الاستعمارية ولمـبادراتها في غرس زعامات غير تقليدية وفي استخدام اليد العاملة بالقوة، وفي التجنيد الإجـباري للسكان مع بداية الحرب العالمية الأولى. ولقد كان على المستعمرات الفرنسية الداخلـية تقديـم الـرجال للقيام بـ "الأعمال الكبرى" (طرق وسكك حديد والبنى التحتية لأراضي "حكم النيجر") وللعمل في الزراعة والغابات والمناجم في أراضي الجنوب؛ وقد شـهد محـيط خلـيج غينيا (ساحل العاج وساحل الذهب وجنوب نيجيريا) تطور اقتصاد زراعي (كاكاو، بن) تحت إشراف أوروبي. وشجعت الإدارة الفرنسية زراعة فستق العبيد

والقطـــن في المنطقة السودانية؛ ولكن الحضرنة لم تطاول، حتى عام 1960، سوى بعض المـــناطق الســـاحلية. وترجم العمل في الميدان الصحي بالحد من انتشار الحمى الصفراء ونعـــاس الذبـــاب بيـــنما لم يسجل أي تقدم في التصدي لأمراض معدية أخرى (الملاريا والجـــذام والســـفلس والتهاب سحايا الدماغ والنخاع الشوكي والديدان) ولسوء التغذية (ما زالـــت المـــنطقة السواحلية - السودانية تعاني من الجفاف والمجاعة)، والازدياد البطيء والمنـــتظم لعـــدد السكان غير مرتبط على الإطلاق بنسبة الوفيات بين الأطفال. والتعليم خاضـــع للمنافســـة بيـــن الادارة والإرســـاليات؛ وقـــد بقيت نسبة التعلم ضعيفة جداً في المستعمرات الفرنسية حتى نهاية الحرب العالمية الثانية، أما المجهود الإنكليزي على هذا الصعيد فلقد أتى متأخراً ولكنه كان أشد فعالية، والفضل في ذلك عائد إلى فاعلية البعثات علـــى وجـــه الخصوص. وتأخر أفريقيا الفرنسية عن أفريقيا الإنكليزية يتوضح أكثر في المـــيدان الجامعي. تأسس " معهد فرح باي" (فريتاون) عام 1827 بمبادرة "جمعية البعثات الكنســـية"، وحوالـــي 1950 أنشـــئت جامعـــة دكـــار الفرنســـية وجامعتا خُماسي وليغون الإنكليزيـــتان في أكرا؛ بعد عقد من الزمان أسست جامعات أبيدجان وكاب كوست (غانا) وعـــبادان وإيفـــي ولاغـــوس وزاريا (نيجيريا). ولم يكن بوسع الاستعمار الأوروبي، ثم حـــركات التحرر والاستقلال وإطلاق سياسات "النمو"، أو أسلمة مناطق الداخل ونصرنة المـــناطق الجنوبـــية، إلا أن تتســـبب بـــتعديلات فـــي أنماط الحياة، وفي أشكال التنظيم الاقتصـــادي والاجتماعـــي، وفي تصورات ومفاهيم قيم شعوب أفريقيا الغربية، التي هي ريفـــية فـــي غالبيتها العظمى. ومع ذلك فإن أفريقيا الغربية قد عرفت كيف تجد، بأثمان متفاوتة، أجوبة متلائمة مع الظروف التي فرضت عليها بعنف. ولكنها، بعد قرن من بداية الاســـتعمار، وثلاثـــة عقود من الاستقلال، ما زالت تجابه، وبصورة أشد مأساوية، قضية قدرتهـــا - "الطبيعية" والاقتصادية والسياسية - على إطعام شعوب تعيش في مدن يتزايد اكـــتظاظها يومـــاً بعـــد يوم، أو تعمل في أرض يزداد فقرها بشكل متزايد؛ وما الأزمة المعيشـــية الخطيرة التي تعيشها منطقة السواحل منذ عام 1973 إلا جرس إنذار موجه إلى شبه قارة أفريقيا الغربية بكاملها.

م.ايزار

AJAYI J.F.A., CROWDER M. (eds), 1971- 1974, *History of West Africa*, Londres, Longman, 2 vol. – DUPIRE M., 1970, *Organisation sociale des Peul. Etude d'ethnographie comparée*, Paris, Plon.- FAGE FORDE D., KABERRY P.M (eds). 1967, *West African Kingdoms in the Nineteenth Century*, Londres, Oxford University Press.- FORTES M., 1945, *The dynamics of Clanskip omong the Tallensi. Being the first part of an analysis of the social structure of a Trans-Volta tribe*, Londres, Oxford University Press.- GAUTIER E.F., 1935, *L'Afrique noire occidentale. Esquisse des cadres géographiques*, Paris, Larose. – IZARD M., 1970, *Introduction à l'histoire des royqumes mossi*, Paris- Ouagadougou, CNRS- CVRS.- JOHNSTON H.A.S., 1967, The Fulani Empire of Sokoto, Londes, Oxford University Press.- LABOURET H., 1941, *Paysans d'Afrique occidentale*, Paris, Gallimard.- LEVTZION N., 1973, *Ancien Ghana and Mali*, Londres, Methuen. – MAUNY R., 1961, *Tableau géographique de l'Ouest africain au Moyen Age d'après les sources écrites, la tradition et l'archéologie*, Dakar, Institut français d'Afrique noire.-MEEK C.K., 1925, *The Northern Tribes of Nigeria*, Londres, Oxford University Press, 2 vol.- MEILLASSOUX C.(éd.), 1971, *L'évolution du commerce*

africain depuis le XIXe siècle en Afrique de l'Ouest; The Development of Indigenous Trade and Markets in West Africa, Londres, Oxford University Press.- MERCIER P., 1962, *Civilisations du Bénin*, Paris, Société continentale d'éditions modernes illustrées.- MONTEIL C., 1929"Les empires du Mali. Etude d'histoire et de sociologie soudanaises", *Bulletin du Comité d'études historiques et scientifiques de l'Afrique occidentale française* 12 (3-4): 291- 448.- RATTRAY R.S., 1923, *Ashanti*, Londres, Oxford University Press.- RICHARD-MOLARD J., 1956, *Afrique Occidentale Française*, Paris, Berger- Levrault.-ROUCH J., 1953, "Contribution à l'histoire des Songhay", *Mémoires de l'Institut français d'Afrique noire*, 29: 137-260.- TALBOT P.A., 1926, *The Peoples of Southern Nigeria*, Londres, Oxford University Press, 4 vol.- TAUXIER L.,1937, *Moeurs et histoire des Peuls*, Paris, Payot.- URVOY Y., 1936, *Histoire des populations du Soudan central (Colonie du Niger)*, Paris, Larose.

Afrique occidentale

أفريقيا الغربية. الأبحاث الحالية عن أفريقيا الغربية.

كانت الأنتروبولوجيا المستغرقة منصبة خلال فترة طويلة على دراسة المجتمعات المسماة "تقليدية"، وانطلاقاً من هذا المنظور الأساسي تشكل مع الوقت جهاز تحليلي يهتم اليوم بكل مظاهر الحياة الاجتماعية، من أنماط العيش الأولية إلى منظومات التصورات (هارت، 1985). في نفس الفترة، تسبب ازدهار الأنتروبولوجيا السياسية التي انطلقت من بريطانيا العظمى، بفتح الطريق للبحوث الميدانية في التاريخ (كونت، 1988؛ ايزار، 1992). هكذا فتح معبر ما بين الحاضر الاستعماري و/أو ما بعد الاستعماري وبين الماضي. والسؤال المطروح هنا يحاول معرفة ما إذا كان الاستعمار قد شكل " قطيعة " في حياة المجتمعات الأفريقية، أم أنه لم يكن سوى "جملة معترضة" (ويقول آخرون "لحظة") في مسيرة تاريخية تواكب منذ ستينيات القرن العشرين ظاهرة الدولة الحديثة. ولقد تمثلت "القطيعة" و"الجملة المعترضة" في عنوان واضح التركيز على هذا الموضوع (بيول، 1987).

على امتداد السنوات الأخيرة تطور البحث التاريخي بشكل ملفت، انطلاقا من دراسات ذات نمط إحادي (تيراي، 1950)، أو مناطقي (سميث، ط 2، 1989)، أو الماضي الاستعماري البعيد الذي نجد أهم المراجع عنه، إضافة إلى المعرض الباريسي عن "وديان النيجر"، عام 1993، في (ديفيس، 1993)، أو القريب الذي يشكل ميدانا للدراسة يقترن بالفترة الاستعمارية ويطلق عملية جمع مستندات تفتح ميدانا خصبا للبحث (بيرنوس، 1993؛ ماسا ومادييغا، 1995)، مع الحرص على أن تكون المستندات موزعة بالتساوي بين المستعمِرين والمستعمَرين. كما أن دراسة البيئة الطبيعية، التي هي انعكاس للزمن، أخذت تلفت انتباه الباحثين بشكل متصاعد، فأخذ هؤلاء يعملون على التنوع البيولوجي، وتراجع خصوبة الأرض، والتصحر (مورتيمور، 1988). وبالعودة إلى العلوم الاجتماعية خلال هذه السنوات الأخيرة، فإننا نسجل الاهتمام الملفت بالشريط السواحلي، السوداني

الواســع – خاصــة "درع النيجر" وجواره المباشر– وهذا ما أنتج سلسلة من المساهمات الجماعية الجادة (روبرتس، 1987؛ كاوادا، 1988 و1994؛ فاي، 1995؛ راينو، 1997؛ ماك اينوتش، 1998؛ بورجو، 1999).

فــي الــدول التي نشأت بعد زوال الاستعمــار (كروز أوبراين، ديون، راثبورن، 1989). يــبقى الإطــار " الاثنــي" هــو الســائد فــي جزء كبير من الأبحاث الميدانية الأنتروبولوجــية: هكذا نشأت استمرارية تنقيبية ساهمت في تحويل هذا الإطار، مهما كان تعــريفه اعتباطيا، ليضحي مختبرا فعليا للاختبارات الأنتروبولوجية. نجد مثلاً جميلاً عن ذلــك فــي توالــي الأبحاث عن شعوب باولي (ساحل العاج)، ابتداءً من المؤلفين الأوائل ووصولاً، بين آخرين، إلى بيار إتيان (الذي ظهرت نصوصه التي لم تُجمع بعد بين 1965 و1975، سنة وفاته)، وشوفو (1979)، وويسكل (1980)، وفيتي وسوليناس وبوتي (1992) وفيتــي (1998). ونستطيع ايجاد أمثلة أخرى عن مجتمعات أخرى تشكل اليوم – خاصة منذ بدايات العصر الاستعماري– مراجع أساسية لأعمالنا : شعب سيرر (دوبير، 1994)، الدوغــون (بونجــو، 1984)، لوبــي والشــعوب المجاورة (لنظرة عامة وشاملة: فييلو، لومــبارديه، كامــبو، فــيران، 1993)، الأسانتي (ويلكس، 1993؛ ماك كاسكي، 1995)، اليوروبا (أبتر، 1996)، البوبل (بوت وشميتز، 1994)، إلخ. في الدراسات المقارنة، نلاحظ استمرار الاهتمام بظواهر التنظيم الاجتماعي (تاماري، 1997) والسياسي، وأيضاً بالميدان الديني (كارتري، 1987؛ لوناي، 1992؛ شانك، 1994؛ دوزون، 1995)، في فترة استمر فيها الإسلام في أفريقيا الغربية يجتذب العديد من الدراسات المعمقة، خاصة على الصعيد التاريخي (روبنسون 1985؛ روبنسون وتريود، 1997).

ولكن الاستغراق تعرض لمتغيرات عميقة، ولا يختص ذلك بالدراسات عن أفريقيا الغربــية فقــط. أصبح خطابه خلال العشرين أو الثلاثين عاما الأخيرة يتحدث أحياناً عن تــاريخ أصــبح بعيداً. وتكاد تقديمات الأنتروبولوجيا، سواء كانت "أشياء جديدة" أم لا، أو "حديــثة" أم لا، تكون قليلة الأهمية أمام ما قدمته علوم الطبيعة من جهة، وعلم الاجتماع الاقتصــادي والسياســي من جهة أخرى. ويمكن إيضاح هذا الوضع من خلال النظر إلى واقــع أفريقــيا، وخاصة الأهمية الكبرى المعطاة للبيئة الطبيعية التي يمثل تراجع الغابات حــول المدن واحداً من مظاهرها المقلقة؛ علماً بأن المدن تجتذب أعداداً متزايدة من النمو الديمغرافي (تبلغ الزيادة السنوية للسكان في بعض المدن الكبرى 10%)، مع انتشار خطير للايدز (فيدال، 1998)، وانتشار أوسع لمشاكل المرض والصحة العامة. ثم تأتي محاسن، وخاصــة مســاوئ مــا اصطلح على تسميته التحول إلى الديمقراطية، وذلك ما نجد عنه مــراجع لاحصــر لها. وهذا ليس كل شيء. يكتب جان كوبان عن كتاب ريتشاردز عن ســيراليون، وبحق: " إن قضية العنف تلازم الاستغراق المعاصر". ومظاهر العنف تتخذ أشــكالاً متعددة، ابتداءً بما يسمى العنف الريفي الذي لا يعلن عنه الكثير والذي يصاحب الخلافــات المحلــية علــى ملكــية الأرض (ويدراوزو، 1997)، وصولاً إلى المجابهات المسلحة. وإذا كانت أفريقيا الغربية ما زالت، حتى اليوم، أقل إثارة للقلق على هذا الصعيد مــن مناطق أخرى في القارة، فإن بلداناً مثل سيراليون وليبيريا غارقة في المجازر، بينما تجابه منطقة كازامنس السنغالية وغينيا بيساو والنيجر مصاعب داخلية خطيرة. وقد يكون الوقــت قد حان لكي تقوم علومنا بجردة عما قامت به من عمل، مبتدئة بالبدايات، أي بما

قدمه كبار الباحثين الأوائل: على هذا الصعيد يأتي الكتاب الحديث عن موريس دولافوس في وقته المناسب (أمسيل وسيبود، 1998).

م. إيزار

AMSELLE J.-L. et SIBEUD E. (éd.), s.d. (1998), *Maurice Delafosse, Entre orientalisme et ethnographie: l'itinéaire d'un africaniste (1870- 1926)*, Paris, Larose et Maisonneuve.- APTER A., 1992, *Black critics and kings. The hermeneutic of power in Yoruba society*, Chicago, The University of Chicago Press. –BERNUS E. (éd.), 1993, *Nomades et commandants. Administration et sociétés nomades dans l'ancienne AOF*, Paris, Karthala.- BOTTE R. et SCHMITZ J. (éd.), 1994, "L'archipel peul", *Cahiers d'études africaines*, XXXIV (1-3), 133- 135.- BOUJU J., 1984, *Graine de l'homme, enfant du mil*, Paris, Société d'ethnographie.- BOURGEOT A. (éd.), 1999, *Horizons nomades en Afrique sahélienne. Sociétés, développement et démocratie*, Paris, Karthala.- CARTRY M. (éd.), 1987, *Sous le masque de l'animal. Essais sur le sacrifice en Afrique noire*, Paris, PUF.- CHAUVEAU J.-P., 1979, *Notes sur l'histoire économique et sociale de la région de Kokumbo (Baoulé- Sud, Côte- d'Ivoire)*, Paris, Editions de l'ORSTOM.- CONTE E. (ed.), 1988, *Macht und Tradition in Westafrika. Franzosische Anthropologie und afrikanische Geschichte*, Francfort- sur – le – Main, Campus/ Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme.- CRUISE O'BRIEN D.B., DUNN J. et RATHBORNE R. (ed.), 1989,*Contemporary West African States*, Cambridge, Cambridge University Press.- DEVISSE J. (éd.), 1993, *Vallées du Niger*, Paris, Réunion des musées nationaux.- DOZON J.-P., 1995, *La cause des prophètes, Politique et religion en Afrique contemporaine* suivi de *La leçon des prophètes* par M. Augé, Paris, Le Seuil.- DUPIRE M., 1994, *Sagesse sereer. Essais sur la pensée sereer ndut*, Paris, Karthala.- FAY C. (éd.), 1995, " Identités et appartenances dans les sociétés sahéliennes", *Cahiers des sciences humaines*, 31 (2).- FIELOUX M., LOMBARD J., avec KAMBOU- FERRAND J.-M. (éd.), 1993, *Images d'Afrique et sciences sociales. Les pays lobi, birifor et dagara*, Paris, Karthala et Editions de l'ORSTOM.- HART K., 1985, " The social anthropology of West Africa", *Annual Review of Anthropology*, 14: 243- 272.- IZARD M. 1992, *L'Odyssée du pouvoir. Un royaume africain: Etat, Société, destin individuel*, Paris, Editions de l'EHESS.- KAWADA J. (éd.), 1988- 1994, *Boucle du Niger. Approches interdisciplinaires*, Tokyo, Institut de recherches sur les langues et les cultures d'Asie et d'Afrique, 4 vol.- LAUNAY R., 1992, *Beyond the stream. Islam and society in a West African town*, Berkeley, University of California press.- MASSA G. et MADIEGA Y.G. (éd.), 1995, *La Haute- volta coloniale. Témoignages, recherches, regards*, Paris, Karthala.- McCASKIE T.C., 1995, *State and society in pre-colonial Asante*, Cambridge, Cambridge University Press.- MCINTOSH R., 1998, *The people of the Middle Niger*, Londres, Blackwell.- MORTIMORE M., 1988, *Adapting to drought: farmers, famine and desertification in West Africa*, Cambridge, Cambridge University Press.- OUEDRAOGO J.-B., 1997, *Violences et communautés enAfrique noire. La région Comoé entre règles de concurrence et logiques de destruction(Burkina Faso)*, Paris, L'Harmattan.- PIAULT M.H. (éd.), 1987, *La colonisation : rupture ou parenthèse?*, Paris, L'Harmattan.- RAYNAUT C. (éd.), 1997, *Sahels. Diversité et dynamiques des relations sociétés- nature* , Paris, Karthala.- RICHARDS P., 1996, *Fighting for the rain forest. War, youth and ressources in Sierra Leone*, Oxford, James Currey.- ROBERTS R.L., 1987,

Warriors, merchants and slaves: the State and the economy in the Middle Niger Valley, 1700- 1914, Stanford. Stanford University Press.- CAPLAN P., 1997, *African voices, African lives. Personal narratives from a Swahili village*, Londres, Routledge and Kegan Paul. – COHEN D.EW. et ODHIAMPO E.S.O., *Siaya. The historical anthropology of an African Landscape*, Londres, James Currey.- HEALD S., 1989, *Controlling anger. The sociology of Gisuviolence*, Manchester, Manchester University Press.- KURIMOTO E.et SIMONSE S (ed.), 1997, *Conflict , age and power in North East Africa*, Londres, James Currey.- LE GUENNEC- COPPENS F. et CAPLAN P. (éd.), 1991, *Les Swahili entre Afrique et Arabie*, Paris, Karthala.- SPEAR T. et WALLER R. (ed.), 1993, *Being Maasai. Ethnicity and identity in East Africa*, Londres, James Currey.

Afrique centrale atlantique — أفريقيا الوسطى الأطلسية

المنطقة التي نتحدث عنها هنا من القارة الأفريقية تشمل في الأساس ما كان يعرف بأفريقـيا الاستوائية الفرنسية دون الجزء الساحلي منها :تشاد الجنوبية والكاميرون وغينيا الاستوائية (مستعمرة إسبانية سابقة) وجمهورية أفريقيا الوسطى والغابون.

مـن الشمال إلى الجنوب تتوالى السهوب ذات الشجيرات ثم سهوب الغابات– التي تضـم على التوالي مظهري المناخ المداري الجاف والرطب– ثم الغابة الاستوائية. ولقد كـان للعلاقات التي أقامتها هذه المنطقة الأفريقية مع الحضارات الإسلامية في الشمال (أفريقـيا المتوسـطية والصحراوية) والشمال الشرقي (مناطق النيل الأعلى)، من خلال تجـارة القوافل، أو مع العالم الغربي على الواجهة البحرية (وجود البرتغاليين في كابيندا ابتداءً من أواخر القرن الخامس عشر)، تأثير حاسم وعميق على مستقبلها. وحصل التقاء هذيـن التياريـن الكبيرين والمؤثرين في محيط حوض نهر شاري، الذي ينبع من بحيرة تشاد، ونهر أوبانغي، وهما الطريقان النهريتان الرئيسيتان المستخدمتان لنقل البضائع.

تشـهد معطيات علم الآثار على الأقدمية السحيقة لشعب الغابات، إذ نجد "حجارة مصـنعة" (مـا بين مليونين إلى خمسين ألف سنة ق.م.) في كافة أنحاء أفريقيا الوسطى، وأدوات مـن الميغاليت في منحدرات نهر كروس (على حدود نيجيريا– الكاميرون) وفي بوار (أفريقيا الوسطى)، ورسوما كهفية في الكاميرون وأفريقيا الوسطى؛ كما يوجد هناك العديـد مـن الشواهد الحجرية والخزفية. والأقزام المعاصرون هم ممثلو سكان الغابات الأوائـل. وهو ذوو قرابة أبوية، كما أنهم متعددو الزوجات ولكن ضمن السلالة الواحدة، وخاضـعون لنظام اجتماعي من النمط العشائري. تتكاثف وحدات عائلية صغيرة بصورة شـبه دائمـة لتشـكل جماعـة نصف بدوية من خمسين شخصا على الأكثر يمثل وجود مضاربها استقلالية على صعيد الصيد والقطاف ويتنقل أفرادها ضمن مسافة كانت شاسعة في السابق ولكن حدودها معروفة بوضوح شديد. والمخيم يخضع لسلطة الأسلاف. ويقيم الأقزام مع المزارعين من شعوب البانتو علاقات تمتاز بحد عال أو منخفض من التبعية. هـم يـأتون بالطرائد ليحصلوا بالمقابل على منتجات زراعية ومواد استهلاكية؛ وتشهد اللغـات التـي يـتكلمون بها على قدم تلك العلاقات وتعقيداتها؛ ومع أنها تنتمي إلى نفس الجذور اللغوية للسكان المقيمين في جوارهم، فإنها تبقى رغم ذلك لغة قائمة بذاتها.

تتكلم أغلبية سكان منطقة الغابات لغات البانتو، وتمارس الزراعة في الفسحات غير المشجرة بعد إحراقها ؛ يهتم الرجال بتأهيل الحقول، والنساء بالزراعة والقطاف. ويتميز التنظيم الاجتماعي- الديني للبانتو على وجه الخصوص بأهمية الدور الذي تلعبه المؤسسات السرية، المكونة من الرجال أو النساء، والتي تتعدد ميادين تدخلها: من تقديس الأسلاف والأرواح الخارقة إلى ممارسة الإشراف الغيبي على المجتمع. وحسب الأطروحة الأكثر إقناعا فقد تكون نقطة انطلاق البانتو الأساسية هي شمال الكاميرون، تلك المنطقة التي قد تكون انطلقت منها تيارات مهاجرة دارت حول الغابة أو اخترقتها قاصدة منطقة بحيرة مويرو شمالي زائير ثم تفرقت أعداد منها باتجاه أفريقيا الشرقية والغربية. ولقد أدخل البانتو الزراعة والتعدين إلى النصف الجنوبي من القارة؛ وتواكب ظهور التعدين مع ظهور صناعة الخزف - أنية "ذات قاعدة مجوفة" أو "أنية مخططة"- التي نملك عنها العديد من الشواهد الأثرية التي تعود إلى أواخر ثقافات الحجارة المصقولة. وتشكل الحدود الشمالية للغابة حاجزا أمام مدى انتشار لغات البانتو والأوباغي، كما أنها في نفس الوقت منطقة التواصل والتجابه بين البانتو والسودان.

بلغ البرتغاليون مصب نهر الكونغو عام 1482، وتمركزوا فيه بقوة ابتداءً من 1491. كان التشكيل السياسي المهيمن على المنطقة يومها هو مملكة الكونغو التي تأسست حوالي منتصف القرن الرابع عشر، والتي جمعت تحت سلطة ملكية واحدة، وحول العاصمة مبامبا، مقاطعات مستعبدة بأشكال متفاوتة تنتمي شعوبها الأمومية القرابة إلى ميدان لغات كي كونغو الممتد من الساحل إلى ستانلي بول، ومن بلاد تيكي (باتيكي) ولوانغو حتى شمال أنغولا. ولقد ولدت المملكة من هجرات قادمة من الشرق ارتبط بها دخول التعدين الذي كان يمثل نشاطا رفيع المرتبة لارتباطه بصورة المؤسس الذي ينظر إليه كبطل حضاري ابتدع فن المعادن وقام بتعليمه؛ كان تصنيع المعادن إذن، مثل نشاطات حرفية أخرى، امتيازا محصورا بالارستقراطية. وأهمية التعدين، المعتبر ذي أصول شرقية، هي مشتركة لدى جميع سكان الغابة؛ ففي أيامنا هذه لم يزل عنصر التعويض الأساسي في الزواج يتمثل في قطعة نقدية من الحديد أو النحاس.

عمد البرتغاليون إلى احترام شكلي لمملكة الكونغو، ولكنهم مارسوا بسرعة تأثيرا واسعا عليها. أدخلوا المسيحية إليها، واستغلوا إلى الحد الأقصى الخلافات الناجمة حكما عن نظام هرمية اجتماعية ممأسسة وواضحة المعالم - النبلاء وعامة الشعب الأحرار والعبيد - والصراعات الناجمة عن الخلافات المناطقية لكي يضعوا أسسا صلبة لتجارة الرقيق. ويعود الفضل للبرتغاليين بأنهم جلبوا من أميركا الجنوبية الذرة ونبات المنيهوت. وهذه الأخيرة ستكون ملائمة جدا للزراعة في المساحات المكشوفة بين الغابات - وهي زراعة عالية المردود ولا تتطلب عناية كبرى ولا تخضع للمتغيرات الموسمية - ولذلك فهي ستصبح سريعا الإنتاج الأساسي للتغذية وستصدر عبر الطرق النهرية لتبلغ أفريقيا الوسطى الحالية. ولن يقتصر حلول المنيهوت مكان النباتات الغذائية القديمة (الانيام والموز) في البداية إلا على مناطق الغابات؛ أما في سهوب أفريقيا الوسطى فسوف يحل المنيهوت مكان الدخن والذرة البيضاء في مرحلة لاحقة، في فترة من القرن التاسع عشر ظهرت تجارة رقيق داخلية يشارك فيها زعماء محليون وتجار عرب لتأخذ بشكل نهائي مكان التجارة البرتغالية العابرة للأطلسي، ثم تقوى لدرجة أن تصبح نوعا من سياسة إرهاب تمارس الغزو لالتقاط العبيد وبيعهم: حينذاك أصبحت زراعة المنيهوت ضرورية

من أجل البقاء. وتتمثل المرحلة الأخيرة من التاريخ الزراعي للمنطقة التي نحن بصددها في إدخال القوى العظمى الاستعمارية، خلال القرن العشرين، لزراعات تجارية كالقطن والبن ("قطن أسود وقهوة بيضاء" حسب تعبير إ. دو دامبيار).

لا يرتبط تاريخ شعوب المنخفض التشادي بتاريخ أفريقيا الوسطى الأطلسية إلا بشكل هامشي. ولكن الدول القوية التي ظهرت فيه ابتداءً من القرن العاشر ستلعب دوراً هاماً في تنظيم تجارة العاج والرقيق وفي انتشار الإسلام الذي بقيت شعوب الجنوب السوداء بعيدة عنه، فأمام الأخطار المحدقة من الشمال اختارت الشعوب السوداء في الغالب، على غرار شعب سارا، اللجوء إلى مناطق خطرة أو وعرة المسالك تحولت إلى "ملاذات" تقليدية. وشعوب جنوب غرب التشاد وشمال الكاميرون متقاربة الثقافة، وهي منتظمة سياسياً على أساس فرز اجتماعي أو في زعامات صغيرة، وخاضعة في سلسلة جبال أداماوا لسلطة شعب بويل ابتداء من القرن الثامن عشر، وتتعارض بالتالي مع شعوب جنوب الكاميرون حيث نجد شعوب الباميليكي والمجتمعات المرتبطة بها منتظمة ضمن زعامات قوية في منطقة كثيفة السكان ووفيرة الإنتاج الزراعي.

تعاني أفريقيا الوسطى الأطلسية - بدرجات متفاوتة - صعوبات البلدان النامية، وخاصة الأحداث المأساوية، مثل الحروب التشادية وممارسات امبراطورية أفريقيا الوسطى. ويرتبط استثمار موارد غاباتها ومناجمها، خصوصا في المناطق الداخلية، بدرجة انفتاحها الاقتصادي: تعتبر الغابون في وضع متميز من هذه الناحية، ولذلك هي الدولة التي يبلغ فيها معدل دخل الفرد أعلى مستوى له في أفريقيا - مؤشر اقتصادي ذو قيمة نسبية في هذا الإطار الجيوسياسي - وذلك بفضل صادراتها من الأخشاب (التي تعاني غاباتها من خطر الانقراض بسبب عدم تجديدها) ومن المواد الأولية المعدنية (حديد ومنغنيز وأورانيوم وبترول).

أ. دوبوي

ADLER A. et ZEMPLENI A., 1972, *Le bâton de l'aveugle, divination, maladie et pouvoir chez les Moun dang du Tchad*, Paris, Hermann.- BAHUCHET S., 1985, *Les Pygmées aka de la forêt centrafricaine*, Paris, SELAF.- BALANDIER G., 1965, *La vie quotidienne au royaume de Kongo du XVIe au XVIIIe siècle*, Paris, Hachette; 1971, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire: dynamique sociale en Afrique noire*, Paris, PUF.- DUMAS – CHAMPION F., 1983, *Les Masa du Tchad, bétail et société*, Cambridge , Paris , Cambridge University Press et Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.- DAMPIERRE E. DE, 1967, *Un ancien royaume bandia du Haut-Oubangui*, Paris, Plon.- EVANS – PRITCHARD E.E., 1937, *Witchcraft, oracles and magic among the Azande*, Londres, Oxford University Press (trad.fr. : *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azande*, Paris, Gallimard, 1951). – OBENGA T., 1985, *Les Bantu: langues, peuples, civilisations*, Paris, Dakar, Présence africaine- PRIOUL C., 1981, *Entre Oubangui et Chari vers 1890*, Paris, Société d'ethnographie.- RANDLES W. G.L., 1968, *L'ancien royaume du Congo des origines à la fin du XIXe siècle* , Paris , La Haye, Mouton.- TARDITS C., 1960, *Contribution à l'étude des populations bamiléké de l'Ouest- Cameroun*, Paris, Berger- Levrault; 1980, *Le royaume Bamoun*, Paris, Armand Colin.

علـــى غرار البنوة والمصاهرة، تعتبر الإقامة واحداً من عناصر نظام القرابة فهي تحـدد تأسـيس الوحـدات العائلية والجماعات المحلية. ذلك انه يجب على كل ثنائي حل المشكلة التالية بعد الزواج : أين يقيم؟ وأي من الزوجين يجدر به الإقامة مع الآخر، أم أنه يجـب علـى الثنائي الإقامة في مكان آخر غير مكان إقامة كليهما قبل الزواج؟ إنّ قواعد الإقامة تثير مشاكل مختلفة باختلاف النمط السلالي.

طبقاً لنظام البنوة الاحادية النسب، تلزم الإقامة الأبوية الزوجين بالمكوث في منزل والـد الزوج، ويمكن الحديث هنا عن إقامة ذكورية الموضع في إشارة إلى تفاوت مكان الإقامـة بيـن مـنزل الوالد ومنزل الزوج المستقل بعيداً عن السلطة الأبوية (إلا إذا كان الزوج قد اتخذ مكاناً مستقلاً للإقامة قبل الزواج لكي تنتقل إليه زوجته). حين ترتبط البنوة الأبويـة النسب بهذه القاعدة، تجمع الجماعات بين الأب والابن بينما يتوجب على النساء وحدهنّ أن يغادرن عائلاتهن. أما في حالة الإقامة الأمومية، فيكون على الزوجين أن يقيما في منزل والدي الزوجة. وغالباً ما يرتبط هذا النمط بالبنوة الأمومية النسب. إن هذا النمط من الإقامة المرتبطة بالبنوة الأمومية النسب يمكن أن يكون مصدراً لعدم الاستقرار وذلك بسـبب إمكانـية تناقضه مع عوامل أخرى، كالنظام العقاري والسيادة والسلطة السياسية والتنظـيم الاقتصـادي، التي تدخل في تطور الجماعات المحلية. تنتظم عائلات النافاهو الكبيرة العدد حول نساء السلالة وأزواجهن ولكن لدى وفاة عميدة النساء، تتفكك العائلات وتتشكل وحدات جديدة محدودة العدد. لدى شعوب البامبا في زامبيا، تكون جماعة الزعيم الأمومـية السـكن غير مستقرة، لأنه يمكن لأزواج بناته الرحيل والسكن بعيداً بعد مضي سـنوات عـدة مـن العمل لدى والد الزوجة، وعندما لا يكون هناك ثروة للتناقل، فإنهم يلـتحقون بالـرجل الذي يملك زمام السلطة والأمور. إن المنافسة بين الجماعات تنضوي تحـت لـواء الحماية العائلية وتسعُر بشدة الصراع المحتمل بين الأب والخال بشأن حق الوصـاية على الأولاد. وهناك أيضاً نمط الإقامة لدى الخال التي ينجم عنها أحياناً انتقال أموال هذا الأخير إلى ابن أخته. عند شعب التروبرياند في ميلانيزيا، ينشأ الولد في كنف أبـيه؛ ولكـنه لدى زواجه، ينتقل للعيش في بلدة خاله، الذي يورثه جميع ممتلكاته دونما حاجة إلى تشكيل عائلة كبيرة معه.

فـي المجـتمعات ذات البـنوة الأمومية النسب، يعيش الزوج والزوجة معاً، بينما يعـيش كـل مـن الأخـوة والأخوات منفصلين عن بعضهم البعض. توجد هناك حالات وسطية: لدى شعوب الياو في ملاوي مثلاً، يقيم الأخ الأكبر المتزوج ضمن جماعة أخواته وأزواجهـن لممارسـة سلطاته بينما يعيش باقي الأخوة في نمط الإقامة الأمومي. وتعتمد شـعوب نايـار في جنوب غرب الهند حلاً أقصى، فالأخوة والأخوات يعيشون تارة لدى والـدي الزوجة، وتارة أخرى لدى خال الزوج، وهذه هي الإقامة المزدوجة. وخلافاً لهذه الحـالات، هـناك البـنوة الأمومـية النسب التي تعتمد الإقامة الأبوية، حيث ينقل الآباء ممـتلكاتهم إلى أولادهم وليس لأبناء أخواتهم. فالإرث هنا ينتقل من الأب إلى الابن، ولا يملـك الخـال سـوى بعض الحقوق على ابن أخته. يعود بقاء واستمرار النظام الأمومي

النسب إلى الزواج الخارجي العشائري أو السلالي، ولكن الجماعة الموحدة تفقد من سلطتها السياسية والشعائرية. وهنا نجد أنفسنا في نقطة مفصلية: ذلك أنه يمكن للمجتمع أن ينقلب لجهة النسب الأبوي أو أن يتبنى نظاما نَسَبيا مزدوجا عبر تشكيل تدريجي لجماعة محلية أبوية النسب. إن شعوب الياكو الاحادية النسب في نيجيريا تمكث في مكان إقامة الوالد، فهي ترث الأرض من الوالد بينما ترث الأموال المنقولة من عشيرة الأم.

ميما يكن نوع البنوة، فإن نمط الإقامة المشتركة يتعرض لتغييرات ترتبط بدورة تطور الجماعات العائلية التي تكون في البداية خاضعة لقواعد سكنية صارمة، والتي يمكنها لاحقا تغيير مكان الإقامة والحصول على بعض الاستقلالية. وأخيراً، هناك حالات يتوجب فيها على زوج الابنة المكوث مع والدي زوجته والعمل لديهم لسنوات عدة قبل العيش مع زوجته بشكل مستقل (الخدمة الزوجية).

إن اختيار محل الإقامة يطرح نفسه بطريقة مختلفة في حالة البنوة اللامتميزة، والتي تتوافق مع مختلف أنماط الإقامة. تطبق المجتمعات الحديثة، إضافة إلى مجتمعات أخرى، نمط "الإقامة الجديدة" حيث يعيش الزوجان بعيداً عن منزل أهل كل منهما، وأحياناً في مكان بعيد جداً. وحين يتعلق الأمر بالإقامة المرتبطة بالبنوة الرحمية، يمكن الحديث عن تغير أبوي أو أمومي النسب ولكن لا يمكن القول بأن هناك حالة بنوة موحدة. لدى شعوب الماوري في نيوزيلندا، هناك نوع من الإقامة"الاختيارية" للجماعات المحلية في مناطق الأجداد الأبويين أو الأموميين. يختار الكثيرون الإقامة في جهة الأب، فهي تضم عدداً من الأقارب دون أن يشكل هؤلاء جماعة أبوية النسب. لقد أشار غودناو (1955) في دراسته للميدان المالينيزي البولينيزي، كيف يمكن لرابط الأرض، المقترن باختيار مكان الإقامة، أن يلعب دوراً هاماً في تشكيل الجماعات الرحمية أو الاحادية النسب.

يمكن الاستنتاج بأن النماذجية التقليدية هي غير ملائمة لتحليل مسألة الإقامة لدى المجتمعات الرحمية أو تلك المنتظمة في " بيوت" والتي يمكن أن يوجد لديها مختلف أنماط الإقامة، كما يمكن أن يشكل فيها اختيار الإقامة أحياناً – والذي يفترض أنه قرار حر – موضوعا للرهان. لدى شعوب الإيبان في بورينو يُلحق الأطفال بالعائلة التي كان يقيم لديها الزوجان عند ولادتهم. وتضم شعوب الباتاك في سومطرة في منازلها الكبيرة عائلات عدة بما في ذلك أهل الزوج أو أهل الزوجة. وتشير بعض الحالات إلى الضغوطات التي تمارس على العائلة الزوجية لاختيار مكان الإقامة. وقد تكون هذه الضغوطات نتيجة رهانات خارجة عن إطار القرابة. إن من غير المنطقي التحدث عن الإقامة الأبوية أو الأمومية في الريف الفرنسي لكون الإرث هو الذي يحدد مكان الإقامة. هكذا يكون مفهوم الإقامة، على الرغم من ارتباطه بنظام القرابة، خارجا عنه نظراً لارتباطه بعوامل سياسية واقتصادية وشعائرية؛ بينما تبدو النماذجية الشكلية غير كافية للتعبير عن الواقع المشهود.

إ.كوبيه – روجييه

FIRTH R., 1957, " A note on descent groups in Polynesia", *Man*, 57: 4-8.- FOX R., 1967, *Kinship and Marriage in an Anthropological Perspective*, Harmondsworth, Penguin Books (trad. fr. *Anthropologie de la parenté*, Paris, Gallimard, 1972). – GOODENOUGH W.H., 1955, " A Problem in Malayo-Polynesian social organisation", *American Anthropologist* 57: 71- 83; "Résidence

rules", *Southwestern Journal of Anthropology* 12: 22-37. – LEVI-STRAUSS C., 1984, "Clan, lignée, maison", *Paroles données*, Paris, Plon: 189- 241. – MURDOCK G.P., 1949, *Social Structure*, New York , The Free Press (trad. fr. *De la Structure sociale*, Paris, Payot, 1972). – RADCLIFFE -BROWN A.R. et FORDE D., 1950, *African systems of kinship and marriage*, Oxford, Oxford University Press (trad. fr. *Systèmes familiaux et matrimoniaux en Afrique*, Paris, PUF, 1953). – SCHNEIDER D. and GOUGH K., (eds), 1961, *Matrilineal Kinship*, Berkeley and Los Angeles, Unversity of California press.

Economique (système) — اقتصادي (نظام)

تأسس في القرن الثامن عشر، مع أعمال كيناي وأدم سميث، علم جديد هو الاقتصاد السياسي، يهدف إلى تحليل ظروف تكوين ثروة الأمم " المتحضّرة". إننا في حقبة تقاس فيها الثروة بالمال وتجد فيها ثروة أمة مصادرها أكثر فأكثر في إنتاج السلع وتكديسها. لم يعد السؤال المطروح، كما في القرن السابع عشر، هو أن نعرض كيف نبيع، بل كيف ننتج بالطريقة الأكثر فعالية، تلك التي تعود بالمال الكثير والربح الوفير. يختص التحليل باثنين من مستويات المجتمع: المستوى المحلي للشركات، والمستوى الشمولي للسوق، وهما مترابطان من خلال التنافس التي تقوم به الشركات في سوق خاضع لقوى العرض والطلب الاجتماعي للسلع، ونشوء تكاليف الإنتاج. هكذا يبدو كل شيء كأنه مرتب بفعل " يد خفية" (أ.سميث). للمرة الأولى أدرك الفكر الغربي وجود منطقيات شمولية تعيق إنتاج السلع وترويجها داخل مجتمع، أي أنه أدرك، باختصار، وجود "أنظمة اقتصادية". ولكن، إذا أخذنا بالاعتبار تعدد الوقائع التي يقدمها لنا التاريخ والأنتروبولوجيا، يجب ألا يتكل الاقتصاد بشكل حصري على أشكال الإنتاج التجاري، بل أن يحلل كل شكل لإنتاج وتداول السلع المادية النافعة للإنسان.

تقوم مسيرة الإنتاج المادي بدمج علاقات الناس العقلية والمادية مع الطبيعة وعلاقاتهم ببعضهم البعض. إنّ العلاقات المادية هي موضوع التقنية المقارنة، والعلاقات الاجتماعية موضوع الاقتصاد المقارن. تكون العلاقات الاجتماعية "اقتصادية" إذا كانت تتولى على الأقل واحدة من الوظائف الثلاثة التالية، التي يشكل امتزاجها البنى الاقتصادية لمجتمع أو "تظامه الاقتصادي": أ – وصول المجموعات والأفراد إلى الموارد الطبيعية المستثمرة ووسائل الإنتاج المستخدمة. ب – مجريات مسيرة العمل العديدة التي تؤدي الى تأثير أفراد مجتمع ما على الطبيعة التي تحيط بهم من أجل فصل بعض العناصر المادية واستخدامها لحاجاتهم، إما في حالتها الطبيعية، وإما بشكل قد عدّله الإنسان؛ ويتوزع الأفراد حسب جنسهم وعمرهم وانتمائهم لمجموعة اجتماعية (سلالات، طوائف، طبقات، الخ.) ضمن مسيرة العمل الضرورية لإنتاج ظروف مادية لوجود الفرد والجماعة؛ ج– الوسائل الخاصة لتداول منتجات العمل الفردي أو الجماعي في المجتمع وإعادة توزيعها.

إن هذا التعريف بالشأن الاقتصادي هو شكلي وتحليلي، ولا يدّعي التكهن بشيء عن طبيعة العلاقات الاجتماعية التي يمكن أن تتولى هذه الوظائف. وإنّ وجود علاقات اقتصادية "صرفة"، أي منفصلة عن العلاقات الاجتماعية الأخرى، يشكل استثناءً في

التاريخ لا يناسب إلا النمط الرأسمالي للإنتاج. في بعض المجتمعات، كما لدى سكان أوستراليا الأصليين، تقوم علاقات القرابة بتشكيل الإطار الاجتماعي للاستحواذ على الطبيعة؛ أما في الهند فإن العلاقات الدينية والسياسية بين الطوائف ذات الوظائف المنفصلة والتراتبية بين البراهمان والمحاربين والفلاحين والحرفيين والتجار، الخ.. هي التي تمنح كل طائفة حقوقا خاصة وغير متساوية على الأرض ومنتجات عمل الآخرين، وهذا بحسب الخدمات التي تقدمها كل طائفة للأخريات. إنّ واحداً من الأهداف الأساسية للعلوم الاجتماعية هو اكتشاف الأسباب والسيرورات التي حملت الوظائف الاقتصادية على تغيير أماكنها وأشكالها على مر التاريخ، وقياس التأثيرات التي خلقتها هذه التغييرات على نشوء المجتمعات.

يجب أن نفهم كيف انتقلت بعض فئات البشرية من الاقتصاد المُغير على موارد الطبيعة إلى الأشكال المتعددة لاقتصاد الإنتاج الذي يرتكز على استخدام الأغراس والحيوانات الداجنة. ابتداءً من بعض مراحل نشوء هذه الأنظمة، بات من المستحيل العودة إلى اقتصاديات ترتكز على القنص والقطاف وصيد السمك. ومع الانتقال إلى اقتصاديات الإنتاج، بدأ قسمٌ من الطبيعة، كالأغراس والحيوانات الداجنة، يعتمد في تكاثره على الإنسان. وقد يكون هذا ما يبرر الأهمية الجديدة للأساطير والطقوس في فهم واسترضاء القوى التي تتحكم بغزارة المحاصيل وخصوبة القطعان. من هنا، من خلال هذه الأساسات المادية المتزايدة الاتساع، تزايد عدد الناس، الذي هو مصدر صراعات تتزايد وتيرة عددها وحدّتها حول الأراضي ومواردها. وقد تكون وظائف الدين والحرب والإنتاج قد انفصلت عن بعضها في بعض المجتمعات تحت هذه الضغوطات المادية والاجتماعية، مولدة مجتمعات متراتبة ضمن فئات أو مراتب أو طوائف أو طبقات ذات وظائف متمايزة ومتوارثة. ونلاحظ في الوقت نفسه أن المجموعات الاجتماعية المنفصلة إلى حد ما بتكامل عن المهمات المادية والمكرّسة للدين أو الحرب ترعى مراقبة ظروف الإنتاج ونتائجه. في تيكوبيا، يظهر الزعيم كالوسيط الضروري بين العشائر وأجدادهم وآلهتهم. فهو يؤمن من خلال وظائفه الدينية خصوبة الأرض والمياه، وله الإشراف الأخير على الأراضي والزوارق الكبيرة. كما انه يشارك في دعاوى العمل، لكن على الأغلب لإدارتها. وهو يُعفى من المهمات الوظيفية الأكثر صعوبة أو غير اللائقة بمكانته. في هاواي، لم يعد الزعماء يشاركون في دعاوى العمل. وهم يتميزون عن باقي الناس العاديين بحللهم الثمينة وكلامهم الخاص ومحرماتهم العديدة. وهناك أرستقراطية دينية وعسكرية تستأثر بملكية الأرض والمياه المتروكة لاستعمال بقية المجتمع مقابل ضرائب تجبى من العمل أو منتجات العمل. كما أنّ كميات ضخمة من السلع تنفق أو تتلف علانية خلال الاحتفالات السياسية - الدينية الكبيرة.

تبيّن هذه الأمثلة تغيرات أساسية في العمل البشري. فإلى جانب العمل الإضافي الذي يساهم من خلاله كل شخص، في المجتمعات التي لا تعرف الطوائف والطبقات، في تكاثر المجتمع (مؤمّنا الوسائل المادية للحرب والدين، الخ.)، والذي ينتج عن عمل كل واحد من أجل الجميع وعمل الجميع من أجل كل واحد، تنمو أشكال عمل إضافي للجميع تقريبا، لمصلحة كل الذين يمارسون وظائف تبدو جوهرية للجماعة. من هنا كانت الأشكال العديدة لاستثمار العمل والسيطرة على المنتجين التي واكبت فصل الوظائف الاجتماعية وتطوراته اللاحقة. لطالما أخذت السيطرة والاستثمار تقريبا شكل تبادل العمل وخيرات

الــبعض مقــابل خدمات البعض الآخر، وهو تبادل غير متساو إذ يجد المسيطر عليهم أنفســهم دائماً مدينين للمسيطرين، وحتى أنهم مجبرون أحياناً على إعطاء وجودهم لمن يفــترض بــأنهم قد منحوه لهم. أولم يأتِ الأنكا في كل سنة مع سلالته إلى حديقة معبد الشمس ليزرع ويحصد الذرة التي قدمها للإله والده ليطلب منه الوفرة لشعبه كما للشعوب التي كان قد أخضعها؟ وألم تكن القبائل المغلوبة هي التي تملأ إهراءاته كل سنة؟ لقد كانت عطيتهم أقرب إلى السخرة منها إلى التقدمة الممنوحة تلقائيا.

تبيّن لنا هذه الأمثلة أن أشكال تبادل السلع منوطة بالعلاقات الاجتماعية التي تنظم مسيرة الإنتاج. وهذه العلاقات "المبدئية" هي التي تمنح البنى الاقتصادية لمجتمع طابع كل عضوي يجب أن يتكاثر على هذا الأساس. فلأن للإنكا حقوقاً على الأرض وعلى وجود رعاياه، ولأنه يملك وسائل قمع، يدفع له أولئك الجزية. إن كافة أشكال تداول السلع هي من جهة أخرى، كما برهن ك.بولانيي، تنويعات لثلاثة أشكال من المبادلات: الأعطية وإعادة التوزيع والتبادل التجاري مع أو بدون نقود (مقايضة). تتواجد هذه الأشكال معاً في كل مجتمع، لكن بنسب ومع وظائف مختلفة حسب طبيعة العلاقات التي تنظم الظروف الاجتماعية للإنتاج. أدت أهمية الجزية لدى الإنكا إلى تحديد التبادلات التجارية، وعند الأزتاك إلى إخضاعها لمصالح الدولة. فبحسب علاقات القوة ودرجة التفاوت تصبح الأعطية توزيعــاً مجــانياً ويصبح السوق أداة تبادلات غير متساويــة بين عاصمة ومستعمراتها، الخ.

ويــبقى الســؤال : هل توجد كما ادعى ل.هـــ. مورغان علاقات تبادل عامة بين نظام اقتصادي ما ونظام قرابة أو نظام ديني ما؟ لم تثبت الأبحاث هذه النظريات. إننا نجد واحــداً أو آخر من الأشكال الأربعة العامة لأنظمة النسب (أبوية، أمومية، ثنائية الخط أو بــدون خط) يشترك مع أشكال الإنتاج الأكثر تنوعا. إلا أنه يوجد بين الأشكال الاجتماعية للإنتاج، وأشكال القرابة وأشكال الفكر المتفرعة على الأغلب من حقبات وسياقات مختلفة، تبادلات جزئية وعميقة، متفرعة من تركيبات واعية متكررة تجعلها متوافقة لفترة ما. إن التاريخ لا يتكون من ضرورات ميكانيكية، لكنه ليس أيضاً مجرد وليد للصدفة.

م.غودلييه

DALTON G. (ed.), 1967, Tribal and Peasant Economics: Readings in Economic Anthropology, Washington DC, The Natural History Press.- FIRTH R. (ed.), 1967, *Themes in Economic Anthropology*, Londres, Tavistock.- GODELIER M., 1966, *Rationalité et irrationalité en économie,*Paris, Maspero; 1984, *L'Idéel et le matériel,* Paris, Fayard.- HERSKOVITZ M. 1940, *The Economic Life of primitive Peoples*, New York, A. Knopf.- MALINOWSKI B., 1922, *Argonauts of the Western Pacific*, Londres, Routledge (trad. fr. *Les argonautes du Pacifique occidental*, Paris, Gallimard, 1963). – MURRA J., 1956, *The Economic Organization of the Inca State*, Chicago University Thesis.- OBERG K. (1933), 1973, *The Social Economy of the Tlingit Indians*, Seattle University of Washington Press.- POSPISIL L., 1963, *Kapauku Papuan Economy*, Yale, Yale University Press.- RICHARDS A., 1939, *Land, Labour and Diet in Northern Rhodesia*, Oxford, Oxford University Press. – SAHLINS M., 1972, *Stone Age Economics*, Chicago, Aldine (trad. fr. *Age de Pierre, âge d'abondance: l'économie des sociétés primitives*, Paris, Gallimard, 1976).

إن "الحياة المادية " للمجتمعات هي موضوع الاثنوغرافيا والأنتروبولوجيا المتكرر مــنذ صدور الدراسات المقارنة الشاملة لل.هــ.مورغان وماركس وإ.دوركايم وف.بواس ومــاكس ويــبر. إلا أنّ الانتروبولوجيا الاقتصادية، بمعناها المحدد، قد ظهرت متأخرة، عــندما ضـُـمّت إلى هذا الموضوع العام معرفة مشهورة متخصصة في ظواهر وتقنيات إنــتاج وتداول واستخدام السلع المادية والاستفادة منها. في العشرينات، كان ر.ثرنوالــد وب. مالينوفســكي وم. لــيروي ور.فــيرث وم. مــوس أول من قام بتحليل منهجي لها، مســارعين بــالفعل للمقارنة بين الظواهر الاقتصادية - بقدر ما يسمح العلم الاقتصادي بتبــيانها - ووقــائع التنظــيم الاقتصادي مثلما تتجلى للإثنولوجيين في المجتمعات التي يألفونهــا. إنها تظهر، لكونها مشبعة بمعان ثقافية، وقواعد طقوسية أو استعراضية لأنظمة خصوصــية، *كوقائع اجتماعية كلية* (موس، 1923- 1924) من الصعب، وحتى من الخطأ أيضا، أن يُنتزع منها أي مظهر اقتصادي. غير أنّ إجراءات كهذه قد تبدو بالنسبة للبعض شــرعية لــدى مقارنــة علاقة البشر بنظامهم الاقتصادي وسط تعدد المجتمعات (لورو، فــيرث). بعد ذلك بقليل، حاول د.م.غودفيلو وم.ج. هرسكوفيتس أن يُرسّخا أساسات "علم اجتماع اقتصادي" أو " أنتروبولوجيا اقتصادية" مقارنة للمجتمعات المسمّاة بدائية. وأخيراً منذ بداية الأربعينات تأسست الأنتروبولوجيا الاقتصادية كمجال متخصص.

تيار متخصص بالمعرفة الأنتروبولوجية

تأثــر تــاريخ الأنتروبولوجيا الاقتصادية، الذي نشأ من اهتمامات الأنتروبولوجيا الأنكلوسكســونية ومــن اعتــبارات ســبق أن توجهــت نحو مشكلة "النمو" الاقتصادي والاجتماعي، بمجادلات بين تيار يدعى الاسمي (بولانيي 1957، ج. دالتون، ب.بوهانان) وتــيار مســمى "شــكلاني" (فيرث 1967، غود فيلو، هرسكوفيتس، ت. بارسونز). يقبل الشــكلانيون تعــريفا للاقتصاد مقتبسا بشكل مباشر من العلم الاقتصادي: إنّ كل ظاهرة إدارة يقوم بها البشر تتعلق بندرة مواردهم المادية بغية بلوغ أهداف محددة. يعود إذاً إلى الأنتروبولوجــيا الاقتصادية التي هي مقارنة بالأساس، أن تحلل من هذه الخلفية المظاهر القديمة للاقتصاد، مع الرغبة في تأسيس نظرية عامة وشاملة بين الاقتصاد والمجتمع (أو بيــن الاقتصــاد والــثقافة) في النهاية. على عكس ذلك، يرفض الاسميون القيمة التعليلية للقــانون التجريدي للمنفعة- الندرة، كما يرفضون تواصل المقارنة المؤسّس على فرضية كهذه. وهم يرون أن الأنظمة الاقتصادية هي على العكس في حالة تقطّع متواصلة جذرياً. يعــود ذلك إلى انتظامها عبر إجراءات غير اقتصادية بشكل رئيسي. ورغم ذلك، يستطيع الأنتروبولوجــي أن يحدد الأشكال البسيطة التي تبيّن أنماط "إدغام الاقتصاد في المجتمع" (المــبادلة، إعــادة الــتوزيع، السوق)،وأن يمزجها إلى أن يبيّن تنوّع الأنظمة الاقتصادية "الحقيقــية" (بولانيي 1957). بناءً عليه، يمكن تقسيم الاقتصاد إلى دوائر منتجات وتبادلات مــتمايزة: المعيشة، السلع المرتبطة بالزواج، السلع الاستعراضية، السلع الخاضعة للسوق (بوهانــان، ف. بــارث) هذا ما يدفع التعارض بين الشكلانية والاسمية، مع كونه راسخاً علــى الــدوام، إلى أن يكون نسبياً. أولا، لأن الدراسات الأكثر جاذبية لم تعتبر مطلقاً أن عبارتَــيْ المــبادرة منافيتان لبعضهما البعض: الندرة الشاملة للوسائل الاقتصادية وتحديد

الحاجـات من خلال ظروف خاصة وغير اقتصادية. بعد ذلك شكل الجدل صفة ملازمة لبعض الشكلانيين الذين استوحوا من الاقتصاد الكلاسيكي الجديد المصغّر: ينطوي النظام الاقتصـادي لمجـتمع على كافة الأشكال الاجتماعية المتعلقة باستراتيجية تحقيق أقصى الأربـاح (غراي، كانسيان، ج. لوكلير؛ شنايدر، 1974) التي تشمل "المصالح الاجتماعية والرمزية". (ر.بورلينغ، ج.ك. هومانز، و.غود).

لقد وجدت الأنتروبولوجيا الاقتصادية نفسها في مواجهة مع مواضيع أخرى تغطي مجالاتهـا أو تـتعدى كثيراً على ميدانها. فابتداءً من الخمسينات، أدخلت البنيوية الثقافية، والعلـوم الإثنوية والأنتروبولوجيا البيئية والاقتصاد في الإشكالية الأكثر عمومية لعلاقات المجـتمعات مع بيئتها المادية والبيولوجية (موران 1979). نتجت عن ذلك إضاءة جديدة علـى أنمـاط اقتصاديات (صيد وقطاف، زراعة واسعة على حريق الغابات، مجتمعات الغابـة الزراعـية، الخ.) كانت تتصف إلى ذلك اليوم ببساطة التقنيات وتنظيمها، وبحالة نقـص مزمن (هـ.ك. كونكلين، ب. فايدا، رابابورت، لي ن. دوفوري، م.ساهلنز، ناش، أورتـيز، ج. بارو، ب ديسكولا، ب. جويليرا)؛ وكذلك يتواجد فيها الميل لاستنباط *منفعية* مفـرطة إلـى أقصـى الحدود لعلاقة المجتمع البيئة (ر.أ.موروفي، م.هاريس). من جهة أخـرى، نشأت دراسات عن موضوع *المجتمعات الفلاحية*، التي تتميز بعلاقاتها العضوية والاقتصـادية، بـل حتى الثقافية والسياسية مع مجتمع شمولي أو مسيطر (طبقات وفئات مدنـية، دولـة، عواصم رأسمالية). من خلال المكانة المعطاة للوقائع التاريخية للسيطرة وللصـراعات الاقتصـادية، ومـع تأسيس "اقتصاد - عالم" يشمل شبه كلية المجتمعات المـنعوتة فـيما بعـد بـ "النامية"، يتجه هذا الموضوع إلى تغطية الميدان الكلاسيكي للأنتروبولوجـيا الاقتصـادية (ج. بالانديه، ك. غيرتز، إ.وولف، س. مينتز، د. هارت، هايدن). وقد تأثرت توجهات الأبحاث الحديثة بهذا الانفتاح نحو التاريخ.

عودة إلى إشكالية أنتروبولوجية عامة للاقتصاد

هكذا تمّت عودة إلى أنتروبولوجيا للاقتصاد، لا يمكن تعريف محتواها بمعزل عن نمط شمولي، اجتماعي أو رمزي، للنظام ساهمت فيها عدة تيارات متباينة جداً في تراثها العلمي.

إن الأنتروبولوجيا الماركسية، رغم أنها غالباً ما تعتبر كـ"أنتروبولوجيا اقتصادية جديدة" لا سيما من قبل كتاب أنكلوسكسونيين (كلامر، كرومني وك.ك. ستيوارت)، تهدف علـى العكس إلى تذويب نهائي لها في أنتروبولوجيا مادية وتاريخية يمكن أن تحل مكان الأنتروبولوجـيا الاجتماعـية والثقافـية التقلـيدية. حتى أنّ تداول عبارة "الأنتروبولوجيا الاقتصـادية الماركسـية " الرائج في فرنسا حيث نشأ هذا التوجه النظري وانتشر بشكل خـاص، يظهر مفتقداً إلى الدقة في نظر القائلين به. فهو على الأكثر يصلح للإشارة إلى "نطاق" معرفة خاص: نطاق المجتمعات بدون طبقات التي يدرسها الأنتروبولوجيون عادة (م. غودلييه، ك. ميّاسو، إ.تيراي).

لقد قادت التوجهات الحديثة للأنتروبولوجيا الماركسية مؤلفيها الرئيسيين إلى إقرار نظـرية ماركسية لما سمّاه ماركس "الاقتصاد الزائد": القرابة والحدث المنزلي (غودلييه، ب.بونت، ميّاسو) أو السياسي (تيراي 1977، راي 1977) أو الإيديولوجي (غودلييه 1984) أو الاشتراعي (نيومان 1983). كذلك أعادت الأنتروبولوجيا الماركسية ارتباطها بالإشكالية

الأنتروبولوجـيـة العامة " للكليّة المقارنة" بالرغم من توجهها الأولي إلى القطيعة معها في الوقت الذي أضعفت فيه موضوع أنتروبولوجيا اقتصادية متخصصة.

بشكل أكثر عموما، لا يمكن أن تجهل أنتروبولوجيا الاقتصاد تشكيل وانتشار *تاريخ اقتصـــادي* للمجتمعات المدروسة حتى ذلك الوقت من زاوية "التاريخ الإثني". إنّ التيارات الرئيسـية للأنتروبولوجـيا الاقتصادية تجد نفسها إضافة لذلك مشتركة " في هذه المهمة: دراسة الظواهر القديمة للسوق ولـ "الرأسمالية الريفية" (هوبكنز، ب.هيل، ج.ل. أمسيل)، أبحـاث عـن الأنمـاط التاريخـية للإنـتاج وعن التاريخ الاقتصادي الحديث (أمسيل، ك.كوكـري- فيدروفيـتش، هـارت، تيراي، ميّاسو)، استنتاج "اقتصاد الشعوب المحلية" (شـيبيتا) ومسيرة هـذه الشعوب نحو المعرفـة الاقتصاديـة (بروكنشا، وارن وورنر، ب. ريتشاردز).

الاقتصاد الغربي من رؤية جديدة

إن مـا أتى به التحليل الأنتروبولوجي المحض للحدث الاقتصادي في المجتمعات "الغربية"، "النامية" أو " الحديثة"، قد أكمل ما أتى به المنظار التاريخي. فلا تشكل الوسائل الماديـة للوجود وتصوراتها الاجتماعية في هذه المجتمعات أكثر مما تشكله في أي نظام اجتماعـي أخـر دائرة مستقلة تفرض نفسها كما هي على مجمل الجسم الاجتماعي. فهي تنتمـي إلـى فئات ثقافية وهيئات اجتماعية تميزها جذريا عن الاقتصاديات المألوفة لدى الاثنولوجييـن، لكـنها تديـن أيضا لمنهج تحليل مشابه يشكل صورة معكوسة عن النمط المعتمد.

كان بولانيي من أوائل من اقترحوا انتروبولوجيا تاريخية لاقتصاد السوق حيث نوّه بـثقل القسـر الـذي تمارسه "المسيرة المجتمعية" على نظام اقتصادي يعدّ مستقلاً بنظرة متسرعة. تظهر المعرفة الاقتصادية نفسها كنظام تصورات يدين لتاريخ الأفكار (م.فوكو، ل. دوسـون؛ عـن علم الزراعة: ف. داغونييه). هكذا جعل هيرشمان نهضة الرأسمالية علـى علاقـة مع بروز فئات أخلاقية خاصة (الفائدة بشكل خاص) يستند عليها الاقتصاد السياسي. بالنسبة إلى س. غودمان (1986) ليست الوجهة العالمية للاقتصاد إلا بناءً ثقافياً محلـياً قابلا للتشبيه بـ "الاقتصاد الثقافي" للمجتمعات غير الغربية. يحلل ساهلنز (1976) الـبعد الثقافـي للعقلانـية المادية نفسها بـ" الدافع الوظيفي" الذي يُعزى بشدة، وبصورة خاطـئة، إلى المجتمع الغربي. إنّ التنويه بالبعد الثقافي والرمزي للحياة الاقتصادية يمنح الامتـياز لدراسـة "الطلـب" (أ. بـادوراي) و"الاستهلاك" (م. دوغلاس وب. إيشروود، سـاهلنز) علـى دراسـة " العرض" : يحمل الإنتاج نفسه " قصداً ثقافيا" (ساهلنز)، بينما أوكلـت إلـى التبادل وظائف اجتماعية وثقافية لا يمكن أن تقتصر على مظهرها المادي والوظيفـي : فلـيس التبادل حصيلة قيم قد وُجِدَتْ قبله، بل هو مكان التكوُّن الاجتماعي للقـيمة. وعلـى هـذا الصـعيد لا يختلف التبادل التجاري في طبيعته عن أشكال التبادل الأخرى (أبادوراي، 1986).

إن وضـع الأنظمة الاقتصادية الغربية و" غير الغربية" في منظار متبادل قد ساهم في إعادة الكشف عن تأثير موس (بالأخص في فرنسا، في مجلة *م.و.س)* (M.A.U.S.S.). على عدة أصعـدة، تقدّم التيارات السابقـة تأويلا رمزيـا للوقائع الاقتصادية التي كان

ك. ليفي ستروس قد أشار في زمنه إلى أهميتها الكبرى في أعمال موس. لكن الأنتروبولوجي مدعوّ إلى اكتشاف الأبعاد المنتظمة الفاعلة في مجمل التشكيلات الثقافية المعروفة، بدل أن يكتفي بمجرد تصحيح النظريات المحلية عن "الاقتصاد". ينضم النهج المقارن لدى دومون (1977 و1985)، على الأقل في هذه النقطة، إلى اهتمام الأنتروبولوجيين الماركسيين بإظهار سببية البنى الشمولية، إن لم يحمل إضعاف مفهوم الجبرية الاقتصادية هؤلاء الأنتروبولوجيين إلى تصور " موسيّ" للفئات التي حددها ماركس (تيراي 1975).

تشكل الوقائع "الاقتصادية" للأنتروبولوجي ميدان دراسة علاقات البشر فيما بينهم، المترتبة على علاقتهم بالأشياء، وذلك لعدم قدرتها على أن تحدد لنفسها مجال معرفة خاص. إنّ تسائل التراث المنهجي المتفرع عن أعمال ماركس وموس، أقله على صعيد المنهج، ومكتسبات "التاريخ الاقتصادي" غير الغربي، والأهمية المعطاة لظواهر الاتصال والسيطرة، كلها توجهات جديدة تجعل من أنتروبولوجيا الاقتصاد ميدان أبحاث ما زالت انعكاساته على الإشكالية الأنتروبولوجية العامة تحتمل الكثير من العمل.

ج.ب. شوفو

APPADURAI A. (ed), 1986, *The social life of things: commodities in Cultural perspective*, Cambridge, Cambridge University Press.- BOHANNAN P. et DALTON G. (eds), 1962, *Markets in Africa*, Evanston, Illinois, Northwestern University Press.- BROKENSHA D , WARREN D.M. et WERNER O. (eds), 1980, *Indigenous Knowledge Systems and Development*, Lanham, New York, Londres, University Press of America.- CHIPETA C., 1981, *Indigenous Economics: a Cultural Approach*, Smithtown, New York, Exposition Press. – DOUGLAS M. et ISHERWOOD B., 1979, *The World of Goods. Towards and Anthropology of Consumption*, Londres, A. Lane.- DUMONT L., 1977, *Homo aequalis. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Paris, Gallimard; 1985, " Identités collectives et idéologie universaliste: leur interaction de fait", *Critique*, 456: 506-518.- FIRTH R. (ed.), 1967, *Themes in Economic Anthropology*, Londres, Tavistock.- GODELIER M.,1974, *Un domaine contesté : l'anthropologie économique*, La Haye- Paris, Mouton; 1984, *L'idéel et le matériel. Pensée, Economies, sociétés*, Paris, Fayard.- GUDEMAN S., 1986, *Economics as culture. Models and metaphors of livelihood*, Londres, Routledge et Kegan Paul.- HIRSCHMAN A.O., 1977, *The Passions and the Interests*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press (trad. fr. Les Passions et les Intérêts , Paris, PUF, 1980). – LECLAIR E. et SCHNEIDER H.K.,1968, *Economic Anthropology. Readings in Theory and Analysis*, New York, Holt, Rinehart et Winston.- MAUSS M., 1950 (1923- 1924), " Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques" in *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF.- MEILLASSOUX C., 1975, *Femmes, greniers et capitaux*, Paris, Maspero; 1986, *Anthropologie de l'esclavage. Le ventre de fer et d'argent*, Paris, PUF.- NEWMAN K., 1983, *Law and economic organization. A comparative study of preindustrial societies*, Cambridge, Cambridge University Press.- POLANYI K.,1944, The Great Transformation, New York, Holt, Rinehart et Winston (trad. fr. *La Grande Transformation. Aux origins politiques et économiques de notre temps*, Paris, Gallimard, 1983); 1957, " The economy as instituted process", *in* K. Polanyi, C. Arensberg et H. Pearson (eds),

Trade and Markets in the Early Empires, New York, The Free Press (trad. Fr. : POLANYI K. et ARENSBERG C., 1975, *Les systèmes économiques dans l 'histoire et dans la théorie* , Paris, Larousse). – POUILLON F.(sous la direction de), 1976, *L'anthropologie économique. Courants et problèmes*, Paris, Maspero.- PRYOR F.L.,1977, *the Origins of the Economy. A Comparative Study of Distribution in Primitive and Peasant Economies*, New York, Academic Press.- REY P.-P., 1977, "Contradictions de classe dans les sociétés lignagères", *Dialectiques*, 21: *Anthropologie tous terrains*: 116- 133. – RICHARDS P., 1985, *Indigenous Agricultural Revolution*, Londres, Hutchinson.- SAHLINS M., 1972, Stone Age Economies, Londres, Tavistock (trad. fr. *Age de pierre , âge d'abondance: l'économie des sociétés primitives,* Paris, Gallimard, 1976); 1976, *Culture and Practical Reason*, Chicago, The University of Chicago Press (trad. fr. *Au cœur des sociétés. Raison utilitaire et raison culturelle*, Paris, Gallimard, 1980).- SCHNEIDER H.K., 1974, *Economic Man*, New York, The Free Press.= TERRAY E., 1969, *Le marxisme devant les sociétés "primitives". Deux études* , Paris, Maspero.- VAN DER PAS H.T., 1973, *Economic Anthropology 1940- 1972. An Annotated Bibliography*, Oosterhout (Pays- Bas), Anthropological Publications.

Territoire — إقليم

إذا ما كانت اللغة العادية تعتبر أنّ "الإقليم" هو كل مساحةٍ محدّدةٍ جغرافيا من قبل سلطةٍ تمارسُ فيها، فإنّ أوّل تعريفٍ ذي سمة علميّةٍ لهذا المصطلح يعود إلى عام 1920، ويعـود الفضـل به إلى عالم الطيور الإنجليزيّ هاورد، الاختصاصي بالحياة الاجتماعية لطير الدخلة.

علـى أثر علم العادات، اهتمت الدراسات الاجتماعية – البيولوجيّة بهذا المصطلح لـتقدّم فرضـيّة تفـيد بانّ كل الكائنات البشريّة تميل بحسب طبيعتها إلى الاستحواذ على أراضٍ وإلـى ممارسـة غريزتها العدوانية (ممّا يفسّرُ حصول بعض التوسّع على صعيد السـمة الفطرية للملكية الخاصّة). ولقد قام الجغرافيّون من جهتهم بإعداد تصنيفٍ لأنواع الأقالـيم وذلـك عبر تمييز أنواع متجاورة أو متتابعة أو متجمعة حول مركز موحّد ولكن دون وجود حدودٍ مشتركة.

مـا هـو الدّور الذي يلعبه هذا المصطلح في الأنتروبولوجيا؟ إنّ الأنتروبولوجيّين يهـتمون على الخصوص بدراسة الآليات والممارسات الاجتماعية التي يقوم عليها النظام الإقليمـيّ التابع لمجتمع معيّن. وقد قاموا على الأخصّ بتحديد دور البنى العائليّة فالقروية فالجماعية فالقبلية، انتهاءً بأهميّة عوامل التراتبية الاجتماعية. ولقد نظر الأنتروبولوجيون إلـى مـا هـو أبعد من التناقض العامّ الموجود بين المجتمعات المتحضرنة والمجتمعات البدويّة فأثبتوا أنه يجب تحليل أولية التنظيم الإقليميّ على مستويين مختلفين يرتبط أحدهما بالآخـر حسـب منطقٍ خاصٍ بكل مجتمع: مستوى تأثير البشر على مرتكزات وجودهم الماديّـة مـن جهة، ومستوى أنظمة التصوّر من جهة أخرى. فالإقليم هو في الوقت ذاته منظم موضوعيا ومُبتكَرٌ ثقافيا.

في المقام الأول، يقوم كل مجتمع بتحديد إقليمه الخاص ضمن المساحة التي يشغلها وذلك بتأثيره على المكوّنات الطبيعية لمحيطه (معادن، نبات، حيوان) بشكلٍ مباشر (القطاف)، وباستخدام العديد من الوسائل (صيد، زراعة) أو عبر عناصر وسيطة (تدجين الحيوانات). انطلاقاً من هذه المرتكزات المادّية وتحت لواء قوانين خاصة بالتشغيل والتّطوير، تمارس معارف وأفكار وقيم تأثيراً يتيح لها تكريس أقلمةِ ثقافةٍ معيّنة وتجذُرها في أرضٍ ما.

تختلف الوسيلة التي يعتمدها المجتمع لتنظيم إقليمه على الصعيد المادّي تبعاً لمبادئ توزيع العمل بين الجنسين، أو أشكال تكوُّن الطبقات الاجتماعية (المجتمعات ذات الطبقات المقفلة، الطّوارق، البربر)، أو الأنماط التي يتمُّ عبرها التعايش بين الإثنيات المختلفة (مجتمعات الأقزام وجيرانهم البانتو، على سبيل المثال). ويعودُ الجمع بين أنماط السكن والتنظيم الإقليمي إلى نظام علاقات القربى والمصاهرة، بالإضافة إلى القواعد المعتمدة في التعاون بالعمل. وبصورة أشمل، فإنّ سيرورة الإشغال البشري لإقليم معين، وقواعد استخدام الموارد المختلفة لتفعيل هذه المسيرة، تسلط الضوء على الشكل العامّ للعلاقات الاجتماعية كما تبدو من خلال أنماط الاستحواذ الجماعي على هذه الموارد (طائفية، عشائرية، سلالية). ومن الممكن وجود علاقة واضحة بين تقسيم الأرض وتجزئ السلالة أو تنظيمها عبر نظام فئات السن. لدى الطوارق مثلاً، يتم توزيع أراضي العبور عبر قوانين انتفاع تسري على مساحات معيّنة ؛ هنا يتم في وقت واحد الإشغال البشري للمكان واستخدام الموارد النباتية عبر القواعد الناظمة للنسل وموازين السيطرة السياسيةِ التي تحدّد معاً أشكال الإشراف على الإقليم الجماعي واستخداماته.

لا يمثل التدخل البشري في المكوّنات المادية للمكان سوى واحد من مظاهر المسيرة التي يقوم عبرها المجتمع بتحويل المساحة التي يشغلها إلى إقليم. وهذه المساحة ناتجة في نفس الوقت عن نظام متكامل من التصوّرات. فالإقليم هو على وجه العموم عنصر وسيط بين الأحياء من جهة، وبين الأسلاف والقوى الخارقة للطبيعة من ناحية أخرى. ذلك أن قيمة إقليم تتمثل بنظر شاغليه في كونه خلاصة عمل متواصل قام به الأموات الذين يحوي رفاتهم المحفوظة ضمن أوعية مقدسة تحملها الجماعة معها حيثما انتقلت. يُخلد الإقليم ذكرى الأجداد ويشرعن وجود الأحياء. وحول الأرض تنتظم التراتبيات الاجتماعية ؛ إذ يجسّد "سيّد الأرض" الرابط بين الأسلاف والأحياء، فهو يمثل تكاثر التجذر بالأرض. هكذا يعبِّر الإنسان عن تعلقه الدّائم بالحفاظ على انتمائه إلى جماعة وعن تدعيم هذا الانتماء عبر تشكيله حلقة وصل في تناقل الإرث المادي والمعنوي.

لا يمكن للأرض، إلا في ظروف قليلة جداً، أن تكون مجرّد نتاج للعمل، أو أن يكون الإقليم إطاراً سياسياً بشكلٍ رئيسيّ. وحتى عندما تكون هذه الشروط غير متوفرة فإن الأرض والإقليم يجب أن يبقيا مُصانين. إن الاعتداءات الروحانية تستدعي ممارسات مهادنة تهدف إلى استجلاب رضى، أو على الأقل حياد "الأرواح الشرّيرة". ولكن مقابل الاعتداءات الحربيّة، يتجسّد جهاز دفاعي أحياناً في تنظيمات عسكريّة حقيقية (طوارق جبال الأحجار). هكذا يصبح الإقليم مدى يشعر داخله أعضاء الجماعة بالطمأنينة ؛ وفي مقابل ذلك يرتسم المدى الخارجي، مدى ما يوجد "خارج الإقليم".

أ. بورجو

ARDREY R., 1973, *The territorial imperative*, New York, Atheneum (trad. fr. *Le territoire*, Paris, Stock, 1976). – BONNEMAISON J.,1981, " Voyage autour du territoire", *L'Espace géographique*, 4: 249- 262.- BROOKFIELD H.C. et BROWN P.,1963, *Struggle for land, agriculture and group territories among the Chimbu of the New guinea Highlands*, Melbourne, Oxford University Press.- CLAVAL P., 1978, *Espace et pouvoir, Paris, PUF.- FERRIER J.- P.,1984, La géographie ça, sert d'abord à parler du territoire, ou le métier de géographe*, Aix-en- Provence, Edisud.- GREVERUS I.M., 1972, *Der territoriale Mensch. Ein literatur anthropologistcher Versuch zum Heimathphanomen*, Francfort- sur- le – Main, Athenaum. – HOWARD E.,1948, *Territory in bird's life*, Londres, Collins.- LEACOCK E. et LEE R.B. (eds), 1982, *Politics and history in band society*, Cambridge, Cambridge University Press et Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme.- LEE R. B. et DEVORE I. (eds), 1977, *Man the Hunter*, Chicago, Aldine.- MALMBERG T., 1980, *Human territoriality. Survey of behavioral territories in man with preliminary analysis and discussion of meaning*, La Haye-Paris- New York, Mouton.- SACK R., 1986, *Human territoriality. It's theory and history* , Cambridge, Cambridge University Press.- VAYDA A.P., *Environment and cultural behavior. Ecological studies in cultural anthropology*, Garden City, New York, The Natural History Press.

Cannibalisme — أكل اللحم البشري

يبدو أن عبارة أكل اللحم البشري تأتي من "كاريبي " أو "كاريب"، من اسم هنود جزر الأنتيل. منذ عام 1890، ضمّ ج.ج. فرايزر أكل اللحم البشري الى تملك فضائل الموتى. مع م. موس، حصل هذا التعميم التجريبي على وضعية نظرية: يمكن أن يكون أكل اللحم البشري الداخلي – التهام الجثة من قبل أقربائها – طريقة في الحفاظ على هذا "الجزء من روح العائلة الجاهزة للإنفلات " (موس، 1896). ويصبح أكل اللحم البشري الخارجي حيلة للوصول للهدف ذاته: ترميم كمال المجموعة الاجتماعية. لم يكن تحليل أكل اللحم البشري مندرجا في إشكالية عامة أكثر من إشكالية الطوطمية وسفاح القربى التي ضمّه فرويد إليها، بدون شك لأنه يتعلق بمنطق قرباني قل التطرق إليه: كذلك فإن حقل الدراسة الذي يفتحه هذا التحليل موزّع بين المدافعين عن تحليل مهتم باحترام خصوصية الثقافات (كلاسترز، 1972، ديتيان، 1972) والمدافعين عن تعليلات ذات بعد ثقافي تنهل من سجلات علم النفس أو قائلة بضرورة بيولوجية (ساغان، 1974، هاريس 1977). لقد كان وجود أكل اللحم البشري أمرا بعيدا عن التصديق، وقد تحول إلى استيهامات (أرنز 1979): إلا أن كون شعوب الفور من غينيا الجديدة أو شعوب توبينامبا البرازيلية في القرن السادس عشر قد أكلت من لحم البشر فهو أمر غير مشكوك به. يبدو السؤال مطروحا بشكل سيء، لكون أكل اللحم البشري "هو دائما رمزي، حتى عندما يكون حقيقيا" (ساهلنز 1938). إن أكل اللحم البشري، الذي هو ممارسة جنائزية، غذائية، قربانية، هو أيضا طريقة للنسيان، نمط افتراس ضروري للإنتاج، تقشف، ورع جنائزي (باري 1982؛ جيليزون 1983). أما في الوقت الحالي، فإن "السؤال الوحيد الذي يمكن أن

يطرحه الإثنولوجي على نفسه هو معرفة ماهية أكل اللحم البشري (بقدر ما هو شيء ما) ليس في ذاته أو لذاتنا، بل لأولئك الذين يمارسونه فقط" (ليفي ستروس، 1984).

م.كارنيرو دا كونها

ARENS W.,1979, *The Man- Eating Myth: Anthropology and Anthropophagy*, Londres, Oxford University Press.- CLASTRES H., 1972, " Les beaux –frères ennemis. A propos du cannibalisme Tupinamba", *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 6: "Destins du Cannibalisme": 71-82.- DETIENNE M., 1972, "Entre bêtes et dieux", *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 6: "Destins du Cannibalisme": 231- 246. – FRAZER J. G. (1890), 1911- 1915, *The Golden Bough: a study in magic and religion*, Londres, Macmillan (trad. fr. Le rameau d'or, Paris, Robert Laffont, 1981-1984, 4 vol.). – GILLISON G., 1983, "Cannibalisme among women in the Eastern Highlands of Papua New Guinea " *in* Brown P. et Tuzin D. (eds), *The Ethnography of Cannibalism*, Washington, DC, The Society for Psychological Anthropology: 33-50.- HARRIS M., 1977, *Cannibals and Kings: the Origins of Cultures*, New York, Random House (trad. fr. *Cannibales et monarques. Essai sur l'origine des cultures*, Paris, Flammarion, 1979). – LEVI-STRAUSS C., 1984, "Cannibalisme et travestissement rituel (année 1974- 1975) " in *Paroles données*, Paris, Plon: 141-149. – MAUSS M., 1896, "La religion et les origines du droit pénal d'après un livre récent", *Revue d'Histoire des Religions*, 34: 269- 295 et 35: 31- 60, repris in *Œuvres*, t.2, Paris , Editions de Minuit, 1969: 651- 698.- PARRY J.,1982, "Sacrifical death and the necrophagous ascetic" *in* Bloch M. et Parry J. (eds), *Death and the Regeneration of Life*, Cambridge, Cambridge University Press: 74- 110.- SAGAN E., 1974, *Cannibalism: Human Aggression and Cultural Form*, New York, Harper et Row.- SAHLINS M., 1983, "Raw women, cooked men and other Great Things" of the Fiji Islands" *in* Brown P. et Tuzin D. (eds), *The Ethnography of Cannibalism*, Washington, Society for Psychological Anthropology: 72- 93.

ألفية — Millénarisme

أنظر : مسيحانية، نبوئية.

ألمانيّة (بلاد ذات لغة). الأنتروبولوجيا باللغة الألمانية — Allemande (Anthropologie)

في البلاد ذات اللغة الألمانية، تقسم الاثنولوجيا إلى فرعين مستقلين. فبينما يهتم "علم الشعوب " (Volkerkunde) بالشعوب المعتبرة غريبة، يدرس "علم الشعب" (volkskunde) الثقافة الألمانية بصورة حصرية. ولقد ازدهر علم الشعب في نفس فترة الحركة القومية الألمانية، بداية القرن التاسع عشر. ومع استلهامها من فكر الرومنطيقيين الألمان، فإنها استمدت غذاءها من فقه اللغة الجرمانية (ج.و و.غريم). أما علم الشعوب فإنه نشأ في نهاية القرن التاسع عشر. وباستثناء فترة 1885 – 1918، فإنه سيكون إثنولوجيا

لمجتمعات دون مستعمرات ودون مفردات للسكان المحليين. فلقد اهتم أساسا بإعادة تشكيل الحضـــارة "الأصلية" واعتمد منهجا "حدسيا". ورغم أن الطلاق بين العلمين كان قد أعلن ابـتداءً من نهاية القرن التاسع عشر، فإنهما يشتركان في عدد من المعطيات، حسب شيفا وجـيغل (1987): لقد ارتبط الاثنان باهتمام كبير بالمتاحف "الغريبة" و"الفولكلورية"،وهما يعـرّفان الثقافة حسب قطبية مزدوجة بين "المادي" و"الروحاني"، مما يهدد بتغييب التنظيم الاجتماعـــي. كمـــا أن الاثنين يعلنان تميزهما عن السوسيولوجيا (والعكس أيضا صحيح) ويؤكدان عدم انتمائهما إلى العلوم الاجتماعية.

تمـيز العصـــر الكلاسيكي (نهاية القرن الثامن عشر- بداية التاسع عشر) بأعمال بحاثة ورحالة مثل ج.ر وج. فوستر، وج.ج.هردر، ولك.ماينرز، وأ.دوهمبولت. تلك هي الفـترة التـي تطورت فيها أبحاث الأنتروبولوجيا الطبيعية، تحت إشراف بلومنباخ بشكل خاص. ولقد ساهمت تلك الدراسات، ضمن تراث "عصر الأنوار"، في تقديم محاولة شرح عالمي لأصول الإنسان والحضارة. ولكنّ علم الشعب ابتعد عن هذه العقلانية بتأكيده على التمـيز المحسوم للهوية القومية- الشعبية، وبتقديم رؤية تراتبية للعالم تركت بدورها آثارا لدى علم الشعوب.

قـام ج. كلـيم (1802- 1867) بتقسيم الإنسانية، حسب مواصفات تكنولوجية في أساسها، إلى شعوب " سلبية" و"إيجابية" قابلة للمرور في ثلاث مراحل "تاريخية": "البرية"، "التدجين"، "الحرية" (1843). في المقابل، أسس ت.فايتز (1821- 1864) علم نفس مقارن للشعوب يتعارض في نفس الوقت مع الحتميـة الجغرافيـة ومع الإيديولوجيـا العنصرية (1858- 1871). وحـاول أ.باستيان (1826- 1905) أن يَتخلص إلى دمج دراسة علم نفس الشعوب ودراسة الثقافة المادية(1881). وهو قد ساهم بصورة خاصة في ترسيخ علم نفس الشـعوب عـبر علـم المتاحف الذي اعتبره "مفيدا" للتوسع الاستعماري. كما أنه يعرّف الحضارة بصورة موحدة لكونه يفترض وجود "أفكار أوّلية" عالمية، ولكنه يعترف بالتنوع والنمو المتعدد الاتجاهات للمجتمعات لدى تعريفه لــ "المناطق الثقافيــة". أما ف. راتزل (1844-1904)، مؤســس نظرية الهجرات، فإنه مؤسس للفكرة الانتشارية (1899)؛ ولكن مفهومــه عــن العلاقات بين الإنسان والغرض، والمجتمع والبيئة، ينطوي على نوع من "تشـيء" الـثقافات. يرفض ل. فروبينيوس (1883- 1938) بالمبدأ تعريف ثقافة بمجرد إضـافة "عناصـــر" ويحـــرص فـــي نظريـــته، "التشكل الثقافي" على الإحاطة بالتواصل "العضـــوي" بيـــن الثقافات لكونها " أشكالا حية" تتمتع بـــ" روح ملازمة"؛ ولكن الإنسان يظهر هنا كـ"غرض" وليس كـ "موضـوع" (1940). يعطي ف. غرابنر (1877- 1934)، الـــذي يستعيد ويصقل مفهوم المدى الثقافي، أهمية للعلاقات بين الثقافات أكثر مما يعطي للتحلـيل الداخلـي لمجتمعات محددة. ولكنه لا يفلح، رغم ذلك، في تجاوز التناقض بين المســيرة "الحدســية" التـي نـادى بها فروبينيوس ومنهج تصنيفي يحلل المجتمعات أو المركـبات الثقافية من خلال مجموعات من المواصفات الشكلية التي يحددها الاثنولوجي. وأمـــا و. شميدت (1868- 1954)، فهو من مؤيدي انتشارية تاريخية - ثقافية تهدف إلى رســم مخطط تطور زمني نسبي وعالمي للثقافات. وهو يجمع عددا محدودا من الملامح ليســتخلص "العمـــر الاثنولوجـــي" لشعب معاصر، أما السمة الأساسية التي يعتمدها فهي الإيمان بالرسالة السماوية التوحيدية والمعممة كونيا (نظرية "كونية رسالة التوحيد") (1912 - 1955).

إن إســقاط تصــنيفات *تراتبية* لملامح "تكنولوجية" أو "روحانية" على خط "زمني" يعكــس منهجا لا يمكن إلا أن يثير بعض الشكوك حول الصفة "التاريخية" لهذه المتغيرات التي تميز الانتشارية. يرفض ر.ثورنوالد (1869- 1954) هذه الرؤى المطبوعة بالنشوئية، كمــا يــرفض الفصــل بين الاثنولوجيا وعلم الاجتماع. وهو يدمج تحليلاً وظيفيا للتنظيم الاجتماعي- الاقتصادي والقضائي- تهيئ نظريته عن التعاكس تلك التي سوف يتوسع بها م.مــوس- مــع دراســات تاريخية ملموسة، دون أن يعزف عن دراسة التأثيرات ما بين الـثقافات ودراسة التثاقف في الإطار الاستعماري. تابع و.إ.موهمين بنجاح تلك المقاربة" الاثنية - الاجتماعية" التي هي اليوم بعيدة عن توافق الاثنولوجيين الألمان.

رغــم الخسوف الذي تعرض له "علم الشعوب" في أواخر الثلاثينات على المسرح الاثنولوجي العالمي، علينا ألاّ ننسى التأثير المحوري، الذي ما زال ماثلاً إلى اليوم، والذي مارســه علــى الاثنولوجــيا، لــيس فقط في الولايات المتحدة، ولكن في أوروبا الجنوبية والشــمالية والشــرقية(الاتحاد السوفياتي السابق وبلدان أخرى). ولم يتأثر "علم الشعوب" بالـنظريات الفاشية والعنصرية بدرجة تأثر "علم الشعب" بها؛ ولكن يبقى من المهم العمل علــى تقديــم جــردة بمحاولات تحويل هذا العلم إلى "علم استعماري" قبل وخلال الفترة الـنازية. فقــد تساهم هذه الجردة بتسهيل تجديد نظري طال انتظاره (شميد- كواركسيك وشتاغل، 1981) وتأخر حدوثه بسبب تقسيم ألمانيا، بانتظار ذلك، تتواصل تقاليد الماضي لـيتولد عنها، رغم انطباعها بمؤثرات أميركية قوية، متغيرات جديدة للمعطيات التاريخية التي سبق الحديث عنها (ترمبورن، 1971).

إ.كونت

BASTIAN A., 1881, *Der Volkergedanke im Aufbau einer Wissenschaft vom Menschen und seine Bagrundung auf ethnologischen sammlugen*, Berlin, Dummler.- CHIVA I. et JEGGLE U. (éd.), 1987, *Ethnologies en miroir: La France et les pays de langue allemande*, Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme. – KLEMM G., 1843, *Allgemeine Kulturgeschichte der Menschheit*, Leipzig.- RATZEL F., 1882- 1891, *Anthropo-Geographie oder Grundzuge der Anwendunger der Erdkunde auf die Geschichte*, Stuttgart, Engelhorn, 2 vol. (trad. fr. partielle: *La Géographie politique- Les concepts fondamentaux*, Paris, Fayard, 1987). – SCHMIDT W.,1912- 1955, *Der Ursprung der Gottesidee: Eine historisch kritische und Positive Studies*, Munster i. W., Asdendorff, 12 vol.- SCHMIED-KOWARCZIK W. et STAGL J. (éd), 1981,*Grundfragen der Ethnologie. Beitrage zur gegenwartigen Theorie- Diskussion*, Berlin, Reimer.- THURNWALD R., 1931-1934, *Die menschliche Gesellschaft*, Berlin- Leipzig, Walter de Gruyter, 5 vol.- TRIMBORN H. (éd.), 1971, *Lehrbuch der Volkerkunde*, Stuttgart, Enke.- WAITZ T., 1859- 1872, *Anthropologie der Naturvolker*, Leipzig, Fleisher, 6 vol.

ألمانيّة (بلدان ذات لغة): أنتروبولوجيا اللغة الألمانية " علم الشعب"

Allemande (pays de langue) Volkskunde

هــي "علــم الشعب" (Volkskunde) وروحه. قامت، على غرار "عصر الأنوار" الفرنســي، بدراسة منهجية عن الأحداث الاجتماعية اللغوية (لمصلحة الطاغية المستنير)؛

وهــي الشقيقة الرومنطيقية لعلم اللهجات الألماني، والابنة غير المتجسدة لجاكوب غريم، القــادرة علــى جمع العادات والتقاليد والفولكلور في كلمات تعبر عن هوية إثنية- وطنية متأصــلة، ومؤسســة أسطوريا في الحاضر لكونها وريثة "الأصول" التي ترتبط بها بخط مباشــر؛ وهي الملهمة، وإن يكن رغماً عنها، بعمليات تجديد الماضي الجماعية، مثل تلك التــي انطلقت في "ربيع" شعوب البلطيق في البلقان؛ وهي توأم " علم نفس الشعوب"، تلك المقارنــة العالمــية التــي تجعلها تنظر إلى أبعاد العصر الاستعماري؛ وهي تقوم، كأداة تحليلــية ووصــفية، بمنح خصوصية ثقافية مميزة لاسم كل واحدة من تلك "القبائل" التي تشــكل مجتمعة ما أطلق عليه دستور الرايخ لسنة 1919 تسمية " الشعب الألماني". وهي جامعــة لمظاهــر مادية وأخلاقية كفيلة بأن تبين بطريقة تراجعية ما يشكل أساس النظام العرقي ويضيء على تكوين ذلك الشعب المتواصل الوجود، " ذلك العرق الألماني الناشئ مــن رابطــة الــدم والأرض"، ذي الأصل الشمالي والفلاحي، مع كل الأزمات التي أنقذ خلالهــا إرث ملاييــن المهجريــن، أيتام " الأمة" ؛ ثم علم التاريخ المساعد هنا في توجه مــزدوج بإعطاء صورة باسم المادية الجدلية عن حالة الطبقات الكادحة قبل مجيء "أول دولــة للعمــال والفلاحيــن على الأرض الألمانية"، هناك معركة " التاريخ اليومي للناس البســطاء" والذي لا يجرؤ على الاعتراف بأنه يسير على خطى غرامشي؛ ولكنها، على خــط مواز، قريبة من "الفولكلور البريطاني أو السكنديناڤي، وحريصة على حماية الفنون والتقالــيد الشــعبية؛ وهي حليفة تاريخ الأفكار على الطريقة الفرنسية وحليفة علم اجتماع الثقافات المحلية ؛ واليوم هي فن تحليل "الثقافات الصغيرة " و"المشاهد" والظواهر العفوية في الحياة المدينية العامة، ولأحداث وتصرفات وتصورات فترة (ما بعد) الحداثة، وأخيراً المــثاقفة، أو بصورة عامة تاريخ الشعوب الناطقة بالألمانية والذي أصبح اليوم واحداً من مكونات الأنتروبولوجيا الأوروبية. فما هي روحية "علم الشعب" هذا، الذي هو تاريخ ثقافة وتــاريخ مجتمع معاً؟ كل ذلك سبب تعدد مصادره وأنواع تراثه،ولكن دون أن يكون فيها مــن شيء حصري. لقد بقي لفترة طويلة فرعاً تابعاً لمظاهر التاريخ المباشر، ولكنه شاء أحياناً أن يستبق " التجديد" المنتظر دائماً من أمة تبحث عن هوية، ولجأ في سبيل ذلك إلى مفارقــة فضّــل فيها دراسة تخرج عن الأطر المعهودة لتهتم بملامح تعتبر ثابتة وشديدة التعبير عن "روح الأمة" بدل الاهتمام بالتحليل الشامل لتحولاتها داخل "المجتمع ".

تفجّر تسميات وتقاطع أطر تواكب إذن بشكل طبيعي إعادة تأسيس العلم بعد 1945. ولقــد عمــد هذا العلم، وهو يؤسس لشرعيته الاجتماعية والأكاديمية في جمهورية ألمانيا الاتحادية، إلى إعادة اكتشاف مواضيعه المفضلة وتخليصها من قشرتها القومية بفضل النقد العلمــي المنهجي. اتجه " علم الشعب" منذ ذلك الحين إلى دراسة الاتقان أكثر من الشكل، أو بالأحــرى "دلالات المعاش اليومي" (بوزينجر، 1993). وأغنى ميدانه بمقاربة الظواهر الاجتماعــية الشــاملة، خاصة من خلال إعادة النظر بالإيديولوجيات الاثنية - القومية أو عــبر تحليل التجديد الثقافي. ويفسر هذا التوجه بعض التقارب الجزئي مع الأنتروبولوجيا أو علــم الاجتماع، ولكن اللجوء إلى الأبحاث الميدانية أو إلى المناهج الكمية لا يلغي أبدا الــتراث الباطنــي لـــ"علــم الشعب" الذي هو الوريث والحريص على عظمة فقه اللغة الألمانــية. وخــلال عملــه على إحياء المسيرات الطويلة وشبه العفوية الهادفة إلى "خلق التراث"، وانتيام بذلك بناء لمنهج مقارن، فإنه ساهم في التأريخ لمفهوم الموروث الثقافي. يــبقى أمامه قياس أبعاد هذا التجديد الشامل:هل سيسمح تنويع المقاربات والمناهج الفكرية بالــتجاوز الحاسم لذلك التقليد المنهجي المصاب بالشلل والذي يلازم الاثنولوجيا الألمانية

مـــنذ فايمار، ويتأرجح بين " تطابقية" و"ارتعاشية" ليو فروبينيوس، المشتقتين من "توافقية" هردر و"تفهم" ماكس ويبر.

إ.كونت

BAUSINGER H., 1993, *Volkskunde ou l'anthropologie allemande*, Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme.- CHIVA I. et JEGGLE U. (éd.), 1993, *Ethnologies en miroir*. La France et les pays de langue allemande, Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme.- CONTE E. et Essner C., 1995, *La quête de la race. Une anthropologie du nazisme*, Paris, Hachette.- CONTE E. et ESSNER C., 1995, La quête de la race. Une anthropologie du nazisme, Paris, Hachette.- GERNDT H. (9ed.), 1987, *Volkskunde und Nationalsozialismus. Referate und Diskussionen einer Tagung*, Munich, Munchner Vereinigung fur Volkskunde.- LUDTKE A. et LABORDE D. (éd.), 1997, "L'Allemagen. L'interrogation", *Ethnologie française*, XXVII.

أمازونيا Amazonie

أمازونـــيا هي مجموعة جغرافية تتجاوز حدود الحوض المروي من نهر المازون وروافـــده لتشمل جزءا من حوض أورينوك ومن غويانا وشمال حوض البرازيل: منطقة بمســـاحة ستة ملايين كم^2 تغطيها الغابة المدارية الرطبة. وهي مقسمة بين تشريعات تسع دول، ويقطنها حاليا عشرون مليون نسمة خمسة بالمئة منهم فقط هنود. هذا المجال الثقافي لـــــ"قـــبائل الغابة المدارية" (ستيوارد، 1948) يتميز على وجه الخصوص بتناغمه البيئي النسبي.

البيئة والسكان

خلـــف التلاؤم الظاهري بين المناخ والغطاء النباتي هناك في الواقع منطقتان على طرفي نقيض: سهل الطمي المتكون من الأمازون وروافده الأنديزية (أراض خصبة تتجدد تربـــتها بفعل بقايا الحمم البركانية وذات غنى مفرط بالنباتات المائية والشاطئية)، ومنطقة ما بين الأنهار (الأرض الصلبة)، أي التلال والهضاب القليلة التربة ذات النباتات المتفرقة التـــي هي شجرية في الدرجة الأولى (ميغرز، 1971). يبدو أن أمازونيا كانت آخر منطقة ســـكنها الإنسان في أميركا الجنوبية: هي أفقر بالطرائد من مناطق السهوب المحيطة بها، ولذلـــك جاءت هجرات الصيادين – القطافين القادمين من الشمال لتقف عند حدود الغابة المداريـــة؛ ومـــع تدجين المنيهوت المر والبطاطا الحلوة، ثم دخول الذرة، ابتدأت مناطق الطمـــي الخصبة تصبح مأهولة حوالي عام 3000 ق.م. ولقد أدى التوسع الديمغرافي في ذلـــك الـــنظام البيئـــي المحـــدود المجـــال إلى تنافس على أراضي الطمي نتج عنه إبعاد الجماعات الضعيفة نحو مناطق ما بين الأنهار الداخلية (لاتراب، 1970). فالعدد المحدود مـــن الســـكان الصيادين– القطافين الذين تأكد وجودهم في أمازونيا (شعوب واراو وماكو ونامبـــيكوارا وسيريونو وغيرها) لا يمثل إذن شهادة دامغة على ماض يعود إلى العصر الحجـــري القديم، بل على "أقدمية زائفة" (ترجع إلى مرحلة ما قبل الزراعة تحت ضغط ظـــروف خارجـــية). لقد أدت خصوبة الأراضي النهرية ومعرفة تقنيات تخزين الموارد

الغنـــية إلى قيام زعامات قوية تشرف على قرى يسكنها آلاف البشر (أوماغوا، تاباخوس، كوكاما)؛ ولكن تلك الثقافات لم تلبث أن دمرت بفعل التوسع الاستعماري الأوروبي. ورغم أن مجـــتمعات ما بين الأنهار كانت محمية بسبب غياب طرق الاتصال الطبيعية والتباعد الكبـــير مـــا بين مساكنها، فإنها لم تسلم هي الأخرى من عدوى التوسع الاستعماري: بعد قرن من بدء ذلك التوسع، تشير التقديرات إلى أن أقل من ثلث الخمسة ملايين هندي الذين كـــانوا يقـــيمون فـــي أمازونيا قبل ذلك ما زالوا أحياء (دينيفان، 1976). وحتى محاولات المبشـــرين لجمع أولئك الهنود في معاقل يكونون فيها بمأمن من غزوات صيادي الرقيق أعطت نتائج عكسية بسبب انتشار الأمراض المعدية بين مجموعات غير محصنة صحياً. خـــلال ما يقارب الأربعة قرون لم يُقم العديد من المجتمعات الأمازونية أكثر من علاقات عابـــرة مـــع غـــير الهـــنود، وهؤلاء هم أقلية صغيرة جداً في المنطقة. ولقد مثل اجتياح "البـــيض"، عـــند " طفرة" الكاوتشوك في أواخر القرن التاسع عشر، بداية انقلاب موازين القـــوى الديمغرافـــية الـــذي ازدادت حدته بعد الحرب العالمية الثانية مع تطور قدرات الموجـــات الاســـتعمارية. والـــيوم أصبح الهنود، في كافة أرجاء أمازونيا، مطاردين في أرضـــهم مـــن قـــبل صـــغار المستعمرين، وبسبب كثافة تربية المواشي وتكاثر صناعة استخراج الثروات واقتصاد غرس وقطع الأشجار، وتلك جميعها عوامل تساهم في تدمير متسارع للغابات وتخلف نتائج بيئية في غاية الخطورة (باربيرا- سازوتشيو، 1980).

الوحدات الثقافية الكبرى

إذا مـــا اعتمدنا مقياس اللغات نجد في أمازونيا تنوعاً ثقافيا لا مثيل له؛ نحو 400 لغة محلية ما زالت تستخدم هناك، مع العديد من اللهجات المختلفة؛ ولكن عدد اللغات التي اختفت أكبر من ذلك بكثير، لأنه قد تم التعرف إلى أكثر من سبعين عائلة لغوية وأربعين لغة معزولة (لوكوتكا، 1986). والمتحدثون بلغات العائلتين اللغويتين الأساسيتين، التوبي- غوارانـــي والأراواك، منتشرون في مناطق شديدة التباعد، نتيجة لهجرات متلاحقة حصل الكثـــير منها بعد الغزو الاستعماري. ولكن عدداً من ملامح الثقافة المادية ما زال موجوداً فـــي أغلب الأماكن: تأهيل الأرض لزراعة المنيهوت وأنواع أخرى من العساقل، وأهمية الصـــيد الغذائية والرمزية (مع تفضيل نسبي لصيد القوس)، والملاحة النهرية، وممارسة الصـــيد النهري بالصنارة، والفخاريات والسلال، والرسم على الأجساد بألوان نباتية، إلخ. اعـــتماداً علـــى مـــراجع بالغة الأهمية عن الجماعات الاثنية المنقرضة، جرت محاولات لتنظيم تلك الفسيفساء من الشعوب ضمن مجالات ثقافية متناغمة نسبيا،ولكنها نادراً ما أدت إلى نتائج مرضية. ولقد ارتكزت أشهر تلك الدراسات (ستيوارد) إلى التفاوت في مستوى تطـــور البســـتنة وإلى الدلائل عن وجود أو غياب ملامح ثقافية متعددة المصادر قد يعود أصـــلها إلى مراكز انتشار محتملة. ومع ذلك فإن النوعية الجيدة للاثنوغرافيا الأمازونية مـــنذ حوالي عشرين سنة وتمركز الأبحاث على بعض الجماعات القليلة المثاقفة نسبيا قد أديا إلى تبيّن "أنماط " ثقافية مناطقية تتجاوز التجزئة اللغوية وتتجاوز أحيانا الحدود البيئية للغابـــة المدارية: سفوح الأنديز (جيفارو، أراواك السفلى، بانو، كيشواس التابعة للغابة)، والشـــمال الغربـــي (توكانو الشرقية، ياغوا، تيكونا، ويتوتو)، والبرازيل الوسطى (جي، بـــورورو، زنغوانوس)، والغويانا (كاريب، أراواك، بياروا، يانومامي)، وتوبي الأمازونية (موندوروكـــو، تنييـــتهارا، تابيرابي، بارينتانتان، أراويتي) وتوبي الساحلية (توبينامباس)، ولا يظهـــر الاخـــتلاف بين تلك الأنماط في الأشكال المؤسساتية للتنظيم الاجتماعي بقدر

مظاهـــر تصـــور الهوية الجماعية ونماذج الأواليات الطقوسية المتوسّلة لتأمين الديمومة الرمـــزية لتلك الهوية. والواقع أن المجتمعات الأمازونية الحالية هي متماثلة بشكل ملفت مـــن الناحية الاجتماعية: جماعات محلية محدودة العدد وذات اكتفاء ذاتي، مستقلة سياسياً ومتســـاوية إلى حد كبير، تقسيم العمل حسب الجنسين، أولوية روابط القربى، علاقات مع الخارج محكومة بالعداء في أغلب الأحيان، لامبالاة بالتسلسل السلالي وبالأسلاف. وإذا ما وجدت هذه الأخيرة في حالات نادرة، فإن عناصر التوحيد لا تتمثل في أشخاص معنويين يشـــرفون علـــى الاتصـــال بالمصـــادر الأولـــية، بل مجموعات تؤمن تناقل الممتلكات الرمـــزية(المظاهر الخارجية، الأسماء، الآلات الموسيقية، الامتيازات الطقوسية، التعابير والأغانـــي السحرية). انطلاقاً من معطيات هذا الحد الأدنى الاجتماعي تعبر جدلية الهوية والغـــيرية عـــن نفسها بأشكال مختلفة: إعادة إنتاج متماثلة للجماعة المحلية المعتبرة كوناً مصـــغراً مكتفـــياً بذاته (قرية البورورو)، أو تشكيل الهوية بالتملك الرمزي للآخر (أكل البشـــر عـــند شعب توبينامبا)، أو ا كتساب طاقة الحياة بالقوة لدى قبائل متجاورة ومنتمية إلـــى نفـــس الثقافة ولكنها تتكلم لغات أو لهجات مختلفة (صيد الرؤوس لدى قبائل جيفارو وموندوروكو، أو صيد الأسنان لدى اليواغا)، أو الاندماج ضمن جماعات متعددة الاثنيات ومنـــتظمة ضـــمن مـــا يشبه الزواج اللغوي الخارجي، ولكن ضمن نظام طقوسي وأصل أســـطوري مشـــتركيْن (التوكانو الشرقيون)، أو تحت قيم واحدة أو أمام أعداء مشتركين (جماعـــة البانو والأراواك في سفوح الأنديز). رغم هذه الاختلافات في الحدود المرسومة بيـــن الوحدات الاجتماعية (التي قلما تتواءم مع "القبائل") فإن هذه الوحدات تنتظم في كل مكان حسب منطق الاستمرارية بين مختلف عناصر العيش، وهي استمرارية مرتكزة إلى التماثل المجازي بين أواليات فيزيولوجية (ممارسة الجنس بصورة خاصة) والحفاظ على الهويـــة الشخصية والجماعية عبر استخدام عناصر داخلية أو خارجية (أكل لحوم البشر، صـــيد الرؤوس، الخ.) وإنتاج خصوبة الطرائد والأرض عبر مبادلات طقوسية للطاقة مع كائنات الطبيعة والأرواح التي تملأ أرجاء الكون. والساحر الشاماني هو الوسيط الأساسي فـــي تلك المبادلات للطاقة والمادة ؛ الشاماني هو متعامل مع الغيب ومناضل ضده (ضد الأرواح الضارة والشامانيين الأعداء)، وهو أيضاً وغالباً مالك أسرار التراث الأسطوري والمعـــرفة بالغيـــب. فـــي النهاية، وما وراء الهوية الوظيفية لبعض الصور الأسطورية (الـــيغور، حية البواء،الخنزير البري، إلخ.)، فإن فكر الهنود الأميركيين يتصف بعدد من السمات الثابتة التي يمكن استخلاصها من تحليل بنيوي للأساطير؛ ولعل أهمها هي جدلية المســـافات الكبرى والصغرى للدلالة على العلاقة بين الطبيعة والثقافة (ليفي- ستروس، 1964).

ميادين البحث

بعـــد أن بقيـــت لمدة طويلة وصفية وريفية، استطاعت الاثنولوجيا الأمازونية بناء جدليات مستحدثة عندما تحررت من الأنماط التحليلية الشاذة لكونها خاصة بمجالات ثقافية مخـــتلفة. جـــددت فـــي مـــيدان القرابة عبر دراسات عن الأنظمة الدراويدية والتنظيمات المزدوجة (كابلان، 1976؛ كينزينغر، 1984)، وفي ميدان السياسة عبر تأمل في الزعامات وفـــي الســـلطة الموشاة أحياناً بتأملات فلسفية مبالغ فيها (كلاسترز، 1974)، وفي تحليل الأوالـــيات الاجتماعية للتكيف مع البيئة (هامش وفيكرز، 1983). وبسبب تبدل الإطارات الاثنية ومبادئ تعريف الجسد الاجتماعي، أصبحنا نميل اليوم إلى دراسة الجماعات الاثنية

[illegible]

مراجع

BARBIRA-SCAZZOCCHIO F. (ed.), 1980. *Land, People and Planning in Contemporary Amazonia*. Cambridge, Center of Latin American Studies, Occasional Publications n.3.- CLASTRES P., 1974. *La société contre l'État*. Paris, Ed. De Minuit.- DENEVAN W., 1976. *The native Population of the Americas in 1492*. Madison, Wisconsin University Press.- HAMES R. B. et VICKERS W. T. (eds), 1983. *Adaptive Responses of Native Amazonians*. New York, Academic Press.- KAPLAN J. O. (ed.), 1977. *Social Time and Social Space in Lowland South American Societies*. Actes du XLIIe Congrès International des Américanistes, vol. 2. Paris, Société des Américanistes.- KENSINGER K.M. (ed.), 1984. *Marriage Practices in Lowland South America*. Urbana, University of Illinois Press.- LATHRAP D., 1970. *The Upper Amazon*. Londres, Thames et Hudson.- LÉVI-STRAUSS C., 1964. *Mythologiques I. Le cru et le cuit*. Paris, Plon.- LOUKOTKA C., 1968. *Classification of South American Indian Languages*. Los Angeles, University of California.- MAYBURY-LEWIS D. (ed.), 1979. *Dialectical Societies. The Gê and Bororo of Central Brazil*. Cambridge Massachusetts, Harvard University Press.- MEGGERS B., 1971. *Amazonia: Man and Culture in a Counterfeit Paradise*. Chicago, Aldine.- RENARD-CASEVITZ F. M., SAIGNES T. et TAYLOR-DESCOLA A.C., 1986. *L'Inca, l'Espagnol et les sauvages. Rapports entre les sociétés amazoniennes et andines du XVe au XVIIe siècle*. Paris, Recherches sur les Civilisations.- RIVIÈRE P., *Individual and Society in Guiana: a Comparative Study of Amerindian Social Organization*. Cambridge, Cambridge University Press.- STEWARD J., 1948. "Culture Areas of the Tropical Forest", in J. Steward (ed.), *Handbook of South American Indians*, vol. 3, *The Tropical Forest Tribes*. Washington D.C., Smithsonian Institution.

Empire

امبراطورية

[illegible] (imperium) [illegible] (imperium) [illegible]

السياسي. مع هذا، ومع تماهي *السلطة* على *Orbs* (العالم الذي تسيطر عليه روما) مع *السلطة* على *urbs* (مدينة روما)، عرّف الرومان جيداً ما نسميه *الإمبراطورية* كنمط دولة تقدّم عنه الإمبراطورية الرومانية أحد الأمثلة الأكثر اكتمالاً.

الإمبراطورية هي دولة ملكية يسود عليها امبراطور، لكون وضعية الملك، الملازمة لطبيعة سلطته، تحدد شكل التنظيم المناسب. ويجب أن تمتاز الإمبراطورية عن المملكة. تقترن فكرة الإمبراطورية بفكرة مساحة واسعة، بينما يمكن أن تكون المملكة ذات قامة صغيرة، أرضياً وسكانياً. بشكل عام، تعتبر المملكة إذاً كهيئة تنظيم شعب واحد، حقيقي أو وهمي، فيما تكون فكرة الإمبراطورية غير منفصلة عن فكرة وجود عدة شعوب معاً، بل عدة ممالك، خاضعة لنفس السلطة العليا. أمام التعريف الذي قدّمه الألسني الفرنسي غبريال جيرار للإمبراطورية عام 1718: "دولة واسعة مؤلفة من عدة شعوب" (دوفيرجيه 1980) يتردد صدى لقب "ملك الملوك" الذي يحمله بعض الأباطرة.

إن سلطة الإمبراطور هي من أصل، وغالباً من طبيعة إلهية: إن امبراطور الصين هو " ابن السماء"، والإنكا هو إله الامبراطورية الأعظم، والإمبراطور الروماني هو ملك مدني مؤله من خلال الطقوس المناسبة. بشكل أكثر عموما، لا يمكننا تصوّر الإمبراطورية بدون ديانة امبراطورية يمكننا التوقف أمام نموذجين عنها: نموذج الديانة الوحيدة التي يكون الإمبراطور كاهنها الأول، إن لم يكن إلهها، ونموذج الديانة المسكونية، التي تدرج آلهة الشعوب الخاضعة ضمن هيكل توليفي. من هذا المنظار، نجد أن المسكونية الرومانية ما قبل القسطنطينية المعادية للتوحيد المسيحي- اليهودي من جهة، وتماهي الإمبراطورية القسطنطينية مع العالم المسيحي من جهة أخرى، ينمان عن تصور واحد للعلاقات بين السياسي والديني. إن الإيديولوجيا الإمبراطورية هي شمولية ؛ ويمكنها أن تستند إلى مبدأ وحدانية محضة، وكذلك إلى إرادة دمج التعددية مع احترامها. إذا أخذنا بشكل خاص حالة الإمبراطوريات المسيحية الأوروبية، نجد أن فكرة الإمبراطور – الإله تواكب عموما تسامحاً كبيراً، عقائدياً أو ذرائعياً، تجاه تقاليد وعادات ومعتقدات الشعوب المغلوبة.

ترتكز وحدة الإمبراطورية على وجود إدارة تكون أداتها الرئيسية اللغة الوحيدة. مع الوحدة اللغوية تُطرح أساسات كيان ثقافي متميز يقوم بفرض تدريجي لنماذجه وقوانينه على الشعوب الخاضعة. إن التعريف الذي يفترض أنه " يمكن أن يكون نظام الإمبراطورية (...) نظاماً يحقق وحدة تنظيم مدى حضاري " (دوبي، دوفيرجيه، المصدر المذكور) يتخذ معنيين: تتماهى الإمبراطورية مع الحضارة التي تنتجها، ويكون وجود مدى للحضارة قادراً على حمل أساسات مشروع توحيدي لنمط امبراطوري. ولإبقاء شعوب مختلفة تحت نفس القانون، لا تكون هناك حاجة للغة إدارة فقط، بل أيضا لهيئة موظفين يصدر استخدامهم عن السلطة الإمبراطورية وحدها: هكذا تظهر مواطنية الإمبراطورية،التي تأخذ مكان انتماءات الهوية الأولى لدى المفوضين والجنود، وكذلك لدى كهنة العبادة الملكية. وراء التراتبيات الإقليمية القديمة، تتجه الإدارة إلى أن تصبح الهيئة الوسيطة الوحيدة بين الإمبراطور وجمهور رعاياه غير المتميز. ويتطلب اتساع مساحة الإمبراطورية أن تتصرف الإدارة وفق نظام فعال لانتقال الأشخاص وتناقل الأوامر والمعلومات : لا يمكن لأي امبراطورية أن تدوم إذا لم تجهز نفسها بشبكة طرق مواصلات بقياس قامتها. لقد كان الصينيون والرومان والإنكا والفرس والإسكندر وملوك

الهند المغول فاتحي طرقات. إن وجود بنية تحتية كهذه يسمح للإدارة بإتمام مهماتها: إحصاء الأشخاص والخيرات والسلع، جباية الضرائب، مراقبة السلطات المحلية، الحفاظ على النظام العام، تحقيق العدالة، الخ. إن التحكم بالوقت ليس أقل ضرورة من التحكم بالمكان: لا توجد إمبراطورية بدون روزنامة امبراطورية. والإمبراطورية هي ميدان الواحد الأحد: فكل مشروع إمبراطوري، " عمومي" بطبيعته، يهدف إلى تماهي العالم فيما يمكن أن يكون " العالم" الوحيد، هذا ما توصّل إليه بمقياس واسع الهان والرومان والإنكا، وبمقياس أقل بيزنطية والأتراك العثمانيون، وليس مطلقاً " بناؤو" الإمبراطوريات الكبار، من الإسكندر إلى جنكيز خان وتيمورلنك أو نابوليون. وراء حدود الإمبراطورية تمتد مساحة " البربر"، الذين يجب أن يكون العالم " المتحضر" محمياً منهم: إن إنجازات ضخمة مثل حصون الرومان أو سور الصين العظيم تذكر بهذه الضرورة الحياتية. وعملاً على تحقيق هدفها الحضاري، اعتمدت كل الإمبراطوريات سياسات تتراوح بين المنهجية والإرغام، للتوحيد والدمج والاستعمار، وغالباً ما هلكت وهي تبذل قصارى جهدها في إدارة أرض تتزايد اتساعاً وفي دمج عدد برابرة متزايد في مدنيتها الإمبراطورية. ولا وجود لامبراطورية دون " إمبريالية". إنّ استعمال هاتين العبارتين بخصوص الهيمنات الاستعمارية الكبيرة والتوسعات الجغرافية أو العسكرية أو الاقتصادية، تندرج بشكل كامل اليوم ضمن الدلالة المشروحة أعلاه.

استناداً إلى الدور المعطى للإدارة في الإمبراطوريات، يعرّف س.ن. ايزنشتات (1969) هذه الأخيرة بأنها " مجتمعات بيروقراطية تاريخية". ومن منظور قريب وإن من وحي ماركسي، يتحدث ك. ويتفوغل (1957) عن " المجتمعات الهيدرولية" ليبين الأهمية التي قد يتخذها التحكم الدولي بالري في الإمبراطوريات الزراعية في آسيا، المنتمية إلى نمط " طغيان شرقي" يمثل سلطة الطاغية المطلقة، أي مبدأ عاما لتشريع ترتيب العالم والمراقبة البيروقراطية للمعرفة والإنتاج والأشخاص، وتحويل الرعايا إلى وضعية عبيد.

إن دراسة الإمبراطوريات هي عمل المؤرخين أكثر مما هي عمل الأنتروبولوجيين، لا لسبب إلا لكون الإمبراطوريات الكبيرة " التقليدية"، المترامية على امتداد محور يمتد من البحر المتوسط إلى الهند، قد عرفت فترة ازدهارها الرئيسية بين القرن الثاني والقرن الخامس. غير أن المؤرخين قد وجدوا صعوبات في ربط تاريخ العالم الآسيوي الأوروبي مع تاريخ جيرانه. وإذا كان من الممكن اليوم توسيع دراسة الإمبراطوريات في أميركا – خاصة أميركا الوسطى والأنديزية– وفي أفريقيا– دراسة الدول السودانية الكبرى في القرون الوسطى مثلا – فإننا ندين بذلك للتعاون بين علماء آثار وأنتروبولوجيين.

م.إيزار

CAGNAT R. et JAN M., 1981, *Le milieu des empires ou le destin de l'Asie centrale*, Paris, Laffont.- DAVY G. et MORET A., 1923, *Des clans aux empires. L'organisation sociale chez les primitifs et dans l'Orient ancien*, Paris, La Renaissance du Livre.- DUVERGER M. (éd.), 1980, *Le concept d'empire* , Paris, PUF. – EISENSTADT S.N., 1969, *The political systems of empires*, Glencoe, New York , The Free Press.- LUTTWAK E.N.,1976, *The grand strategy of the Roman Empire. From the first Century A.D. to the Third*, Baltimore et Londres, the John Hopkins University Press.- WITTFOGEL K., 1957, *Oriental despotism*, New

Haven, New Jersey, Yale University Press (trad. fr. *Le despotisme oriental*, Paris, Editions de Minuit, 1964).

Matriarcat   أمومي (نظام)

تشــكلت عــبارة " النظام الأمومي" في نهاية القرن التاسع عشر على مثال "النظام الأبــوي "،.وقــد خضــعت هذه اللفظة الأخيرة لتطور دلالي بدءا من أصل ديني (القرن السادس عشر) حتى اصطلاحها الحديث، يجعلها تدل، ابتداءً من بداية القرن التاسع عشر، علــى شــكل تنظيم اجتماعي وشرعي مؤسس على حصر السلطة بالرجال، مع الاستبعاد الجلــي للنســاء. يعتبر فوربيه أن النظام الأبــوي يمثل الحقبــة الثالثــة من الحقبــات الســبع " لطفولة الجنس البشري"، التي "تعقب الهمجية وتستبدل بالبربرية". ليست عبارتا النظام الأبوي والنظام الأمومي متجانستين بداية إلا لغويا: إن " النظام الأمومي" يدل على تنظــيم اجتماعــي مبنــي على النسب الأمومي الخط وليس على سلطة النساء. لكنهما قد يتشابهان شيئا فشيئا دلاليا، إذ يتخذ " النظام الأمومي" معنى " الحق الأمومي"، وهو تصوّر الأمومــة باعتبارها قادرة على تأسيس وضعية (وقد شرحه ج.ج.باشوفن)، وأيضا معنى ســيطرة النساء، وهي فكرة تعود إلى نظرية للسلطة تمنحهن دورا مؤسساتيا مشابها لذلك الذي يملكه الرجال في التنظيم الأبوي.

يشــكل الــنظام الأمومي جزءا من فرضيات نشوئيي القرن التاسع عشر، لا سيما ل.هــــ.مورغان، من أجل تعليل التطور التاريخي للمجتمعات. في هذا المنظار، قد يمثل النظام الأمومي مرحلة "بدائية" من التنظيم الاجتماعي تستبدل بالنظام الأبوي بعد ذلك. إننا نعــرف الــنجاح الذي حصدته في حينها هذه النظريات والتأثير الذي مارسته على الفكر الماركسي: يعتبر إنجلز الانتقال إلى النظام الأبوي "كالإنكسار التاريخي الكبير للنساء".

غــير أنه تجدر الإشارة إلى أن ليس هناك أي مجتمع معروف – حتى المجتمعات التــي هي أمومية الخط والسكن في آن– يتبع تنظيما أموميا. كذلك نحن لا نملك معطيات أثرية أو تاريخية قد تجعلنا نسلم بوجود مجتمعات كهذه. إلا أن فكرة نظام أمومي ساد في مرحلة الأصول تتواجد حتى أيامنا هذه، ضمن نصوص أنتروبولوجية، وقد أعطت سبيلاً لبناء أساطير علمية مختلفة. إن الطابع الإيديولوجي لسجال كهذا لا يجب أن يخفي الأهمية التي حظيت بها في القرن التاسع عشر المواقف النشوئية التي ادّعت الوجود القديم للنظام الأمومي والتي كانت تصر على صياغة مسألة استعباد النساء بعبارات تاريخية وسياسية.

ن.إيشار

BACHOFEN J.J., 1861, *Das Mutterrecht. Eine Untersuchung uber die Gynaikokratie der Alten Welt nach ihrer Religiosen und Rechtlichen Natur* (trad. fr. Partielle *Du règne de la mère au patriarcat*, Paris, 1938). – BRAUN F., 1987, "Matriarcat, maternité et pouvoir des femmes", *Anthropologie des sociétés* XI (1): 45- 55. – ENGELS F., 1983 (1884), *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'Etat*, Paris, Editions sociales.- MACLENNAN J.-F., 1865, *Primitive marriage : an inquiry into the origin of the form of capture in marriage ceremonies*, Edimbourg, Black; 1872, *The patriarchat theory*, Londres, MacMillan.- MORGAN

L.H., 1877, Ancient society, Londres, Henry Holt (trad. fr. *La société archaïque*, Paris, Anthropos, 1971). – WEINER A., 1978, *Women of value, men of reknown*, Austin, University of Texas Press.

Amérique أميركا

1- نظرة عامة

في نظر علماء الأنتروبولوجيا، تعتبر أميركا في الدرجة الأولى أميركا الهنود الحمر (بما فيهم الإنويت أو الأسكيمو). وتتابع الأنتروبولوجيا على طريقتها تقديم الشهادة على الانقلاب الذي أحدثه لدى السكان المحليين "اكتشاف" القارة الأميركية من قبل الاسبان بعد عدة قرون من أوائل الرحلات البحرية السكندينافية عبر الأطلسي وعدة آلاف من السنين على وصول أوائل الهنود ذوي الأصول الآسيوية إلى الاسكا.

كان الهنود الذين يسكنون أميركا لدى وصول الأوروبيين هم خلفُ صيادين رُحَّلٍ قدموا من سيبيريا الشرقية مع المرحلة الأولى من العصر الجليدي الأخير (مرحلة ويسكونسن). ابتداءً من – 70000، تسبب انخفاض مستوى البحر على شواطئ آسيا وأميركا ببروز مضيق بيرنغ الذي بقي ناتئا حتى حوالي– 10000. عن طريق ذلك المسلك من الأرض الصلبة استطاع "الإنسان العاقل" (*homosapiens*) من الدخول إلى القارة من شمالها الغربي، ويبدو بأن أيا من أشباه البشر لم يسبقه في ذلك. ولم يستطع أحد حتى اليوم أن يؤكد في أي فترة بالتحديد ظهر الهنود الأوائل الصيادون الذين هم ثدييات طويلة القامة باتت اليوم منقرضة: إن أقدم شاهد تاريخي يؤخذ على محمل الجد هو موقع في البرازيل الشرقية يحدد الفترة بـ – 32000، ولكن وصول الإنسان إلى أميركا أقدم بكثير من ذلك التاريخ.

قد يكون الهنود الأوائل شقوا طريقا على امتداد السفوح الشمالية لسلاسل ألاسكا الجبلية ليتجهوا بعد ذلك جنوبا حسب إمكانيات العبور التي يسّرها لهم تراجع الجبال الجليدية في وادي ماكنزي (كندا). وصلوا عبر تلك الطريق إلى أولى المحطات الكبرى لانتشارهم: السهول العالية الشرقية للجبال الصخرية والسهل الكبير الرطب المحاذي لها حيث وجدت الثدييات آكلة العشب موردا خصبا للغذاء.

في أميركا الشمالية سبق استيطان الولايات المتحدة والمكسيك مناطق كندا التي تأخر فيها إلى حين انحسار الجليد في نهاية العصر الجليدي الأخير. لم تحدد تواريخ موجات الدخول المتلاحقة ؛ ولكن يفترض بأن أواخرها (– 4000 إلى – 3000) التي حصلت بعد تشكل مضيق بيرنغ المائي، قد ضمت أجداد شعوب أتابسكان في غرب القارة الأقصى، وأجداد شعب إينويت؛ كما يعود إلى نفس الفترة استيطان غروينلاند وجزر ألويت. وفي أميركا الجنوبية، يبدو أن انتشار الهنود الأوائل يعود إلى فترة لاحقة منطقيا لكون مجمل شبه القارة كان مأهولا حوالي – 10000، مع استثناء محتمل لبعض أجزاء الغابة المدارية التي تم الانتشار فيها بكثافة نسبية من قبل مزارعي المنيوت ابتداء من – 3000، أي قبل قليل من ظهور أولى الجماعات المستقرة التي تمارس زراعات بدائية،

على شواطئ البيرو. تعود أقدم الخزفيات المكتشفة في العالم الجديد قرب مصب الأمازون إلى – 5600؛ وقد كان استخدامها في المنطقة سابقا لتدجين النبات. ومع ذلك فإن الزراعة قد تطورت في فترة مبكرة جداً في نقاط مختلفة من أميركا. في الألفيتين الخامسة والرابعة ابـتدأت عدة أنواع زراعية تلعب دوراً في الغذاء، مثل اليقطين في شمال غرب المكسيك والذرة في جنوبها الغربي والمنيهوت في الجزء الشمالي من أميركا الجنوبية والقطيفة في جـنوب غـرب الولايات المتحدة. أما تدجين اللوبياء والكوسى والبطاطا فهو متأخر عن ذلك، ولكنه سيتيح خلال الألف الثاني، بالتضافر مع ازدهار زراعة الذرة، تطوراً ملحوظاً في أساليب العيش المعتمدة أساساً على الزراعة، وسيكون ذلك في منطقة ما بين النهرين الأميركية وجبال الأنديز.

سـوف يثير الاستعمار مشاكل كبرى في حياة مجتمعات الهنود الأميركيين، ولكن نـتائجه كانـت شـديدة الاختلاف حسب الأماكن والعصور. حصل الانتشار الاستعماري الأوروبي بسرعة كبرى: لم يكد يمر قرن على وصول كريستوف كولومبوس إلى البهاما (1492) حتى كانت إسبانيا والبرتغال قد بسطتا سيطرتهما على منطقة الكاريبيي وأميركا الوسـطى، باسـتثناء كاليفورنـيا السـفلى، وأمـيركا الجنوبية، ما عدا غويانا، والداخل الأمازوني وباتاغونيا. شكلت تلك الفترة مجزرة بين الهنود وخاصة في الأنتيل والمكسيك وفلوريـدا وشـواطئ الـبرازيل وعلى امتداد الأمازون. ولقد زادت الأمراض المعدية، والجـدري بشـكل خاص، من نسبة الوفيات الرهيبة التي تراوحت خلال قرن من الزمن وحسب المناطق ما بين 60 و95% من العدد الإجمالي للمجتمعات. تختلف نتائج الأمراض المعديـة بالتأكيد تبعا لعوامل مختلفة أهمها كثافة السكان الأصليين والتنظيم الاجتماعي– المناطقي للمجتمعات، والحقيقة أن تلك النتائج قد ظهرت بصورة غير مباشرة في مناطق لـم يكـن فيها للأوروبيين وجود مباشر. ولكن الحقيقة الأخرى هي أنه لم تكن تمر ثلاثة أجيال علـى الاسـتعمار الأوروبي لأميركا، حتى كان ذلك الاستعمار قد تسبب بموت عشرات ملايين الهنود وأدى بموازاة ذلك إلى اختفاء آلاف الثقافات.

فـي القـرن السـادس عشر، كان المركزان الأساسيان للاستعمار هما المكسيك والبـيرو. فعدا عن امتلاك هذين البلدين لموارد هامة من المعادن الثمينة، يتميزان بكثافة سـكانية مـرتفعة ممـا جعل منهما خزانا هائلا لليد العاملة الضرورية لمشاريع وخطط الأوروبييـن. ولقـد ساهم في تسهيل التحكم بالشعوب المحلية واستغلالها من قبل الإسبان كـون الاستعمار قد شكل نوعا من الاستمرارية لتسلط دول محلية دام فترة طويلة وتميز على وجه الخصوص باقتطاع ضرائب مرتفعة تسدد إما من الموارد الطبيعية أو من العمل الإجباري. ولقد حرصت البيروقراطية الإسبانية على إدارة ماهرة للأرض والبشر معتمدة في ذلك الإبقاء على عدد من مؤسسات ما قبل كولمبوس، مع تكييفها بشكل يجعل الإدارة الاستعمارية تبدو وكأنها استمرارية لما كان سائداً في الماضي.

أمـا الاستعمار البرتغالي فلقد اتخذ مواصفات مختلفة. أقام البرتغاليون على امتداد الشـواطئ الأطلسية التي تم إفراغها من سكانها بسرعة كبرى اقتصاداً مبنياً على زراعة قصـب السكر التي استخدمت فيها يد عاملة مستعبدة تم استقدامها من أفريقيا. وإذا كانت تجارة العبيد واستخدامهم شائعة لدى البرتغاليين قبل استعمار أميركا، فإن تطور الاقتصاد الزراعـي في البرازيل ابتداء من النصف الثاني للقرن السادس عشر قد ساهم في ازدياد

هائل لحجم تجارة الرقيق: من أصل أحد عشر مليون عبد أفريقي تم توريدهم إلى أميركا حتى عام 1870، استقبلت البرازيل وحدها أكثر من أربعة.

شهد القرن السابع عشر إحكام سيطرة القوى البحرية الأوروبية الكبرى على الشاطئ الأطلسي وشمال شرق أميركا الشمالية وجزر الأنتيل. وحصلت في منطقة الكاريبي عملية إعادة إسكان شبيهة بما حصل في البرازيل: لملء فراغ الهنود الذين لن تتأخر إبادتهم بصورة شبه كاملة، تم استقدام أعداد كبيرة من العبيد الأفريقيين لكي يؤدوا الأعمال في مزارع قصب السكر وزراعة التبغ.

في أميركا الشمالية يمثل الشمال الشرقي منطقة التماس الكبرى بين الهنود والأوروبيين: انكليز وفرنسيين، ولكن أيضا سويديين وهولنديين. اكتشف جون كابوت الأرض الجديدة عام 1497، ولكن الاستعمار لن يبدأ حقيقة إلا في أواخر القرن السادس عشر؛ أسس السير والتر رالي أول منشأة بريطانية (كارولينا الشمالية) سنة 1584؛ وأسس صاموئيل شمبلان مستعمرة كيبك عام 1608. كان هناك تناقض تام بين المستعمرات الإنكليزية والفرنسية. كانت أعداد المهاجرين الإنكليز في تزايد مطرد، وكانت غالبيتهم في البداية من الطوائف الدينية المضطهدة في أوروبا؛ بدأوا باحتلال منهجي للبلاد، فبنوا المدن واستصلحوا الغابات واستثمروا الأرض، ولم يتركوا للسكان الأصليين الذين لم يلبثوا أن أبيدوا (بالجدري وغيره) سوى الاختيار بين الإقامة الإجبارية في منعزلات خاصة بهم (أنشئ أولها في ماساشوستس عام 1660) والهجرة نحو مناطق غير مأهولة في الغرب. هكذا وضعت،منذ النصف الثاني للقرن السابع عشر، منهجية الاستعمار الإنكليزي: تقدّم متواصل لحدود التماس ("الجبهة")، وعلاقات متوترة مع الهنود تحسمها الضربات العسكرية والمعاهدات التي تشرّع الاستيلاء على الأراضي. وصل الفرنسيون بأعداد قليلة وبموجات غير منتظمة، وحرصوا على إقامة علاقات جيدة مع الهنود الذين سهلوا لهم تجارة الفراء وساعدوهم في حروبهم ضد الإنكليز وحلفائهم هنود الايروكوا. بعد معاهدة فرساي (1783) التي أقرت بانتقال كيبيك إلى السيادة الإنكليزية، احتفظ الفرنسيون بـ"امبراطورية" شاسعة ولكنها هشة تمتد من البحيرات الكبرى شمالاً الى مصب الميسيسبي جنوباً وتلتقي من جهة الغرب مع المناطق الهندية الخاضعة من بعيد للسيادة الإسبانية: سوف تصبح هذه الـ" لويزيانا" أميركية سنة 1804. في جنوب أميركا الشمالية الإنكليزية، وابتداء من النصف الثاني للقرن السابع عشر، سوف ينتج عن ازدهار الاقتصاد الزراعي والنقص الحاد في اليد العاملة البيضاء استئناف تجارة الرقيق بدفعات كبيرة: في نهاية القرن الثامن عشر، كان العبيد السود يشكلون 20% من إجمالي عدد سكان الولايات المتحدة.

بعد أن بدأتها القوى الأوروبية، استمرت مسيرة إخضاع الشعوب الهندية بعد قيام الدول الناشئة على أثر حروب الاستقلال، في إطار ما اصطلح على تسميته بالاستعمار الداخلي. في أميركا الشمالية تواكبت نهاية الحروب الهندية (سنوات 1880) مع الانتهاء من تشكيل "الأمة الأميركية" التي تهددت وحدتها لفترة بحروب الانفصال الجنوبية. أما في أميركا الجنوبية، فلم يبدأ الاستعمار الداخلي بالانتهاء إلا في أيامنا هذه مع تقدم أفواج المستكشفين وظهور الشركات العابرة للقارات إلى آخر مناطق عزلة الشعوب المحلية في الغابة المدارية. أمام المجازر والاستيلاء على الأراضي، لم يبق السكان المحليون سلبيين دائماً. في كل بقعة من أميركا حصل الرد على الهيمنة الأوروبية بالمقاومة المسلحة

والـتمرد وحركات التبشير والمعارك القضائية. ومع ذلك فإن التأثير الأوروبي قد طاول بعمـق حـياة الشعوب الهندية، باستثناء بعض المعاقل البعيدة أو المنعزلة، وخاصة عندما فـرض عليها أنماطاً جديدة من المعطيات الاقتصادية والسياسية والثقافية التي أعيد على أساسها تشكيل أنماط وجودهم الاجتماعي وركائز هوياتهم الخاصة.

اعتاد علماء الآثار واللغة والأنتروبولوجيا تمييز خمس مجالات ثقافية في أميركا: 1- القطب الشمالي (تضاف إليه غرينلاند) الذي تعود غالبية سكانـه إلى شعب الاينويت؛ 2- أمـيركا الشـمالية، التي تقابلها أراضي الولايات المتحدة وكندا؛ 3- أميركا الوسطى وتضـم المكسـيك وأراضـي الشـريط البحري الذي تسود فيه لغات المايا (غواتيمالا، هـندوراس، السـلفادور)؛ 4- أميركا الجنوبية التي تشمل كامل شبه الجزيرة ويتبعها في الشـريط البحري نيكاراغوا وبنما وكوستاريكا حيث يتكلم السكان المحليون لغات متحدرة من العائلتين اللغويتين الكبريين في أميركا الجنوبية، الشيبشا والأراواك؛ 5- مجال البحر الكاريبـي الـذي يضـم مـناطق تقطـنها شعوب أفرو- أميركية: جزر الأنتيل الكبرى والصغرى، الساحل الشمالي من أميركا الجنوبية.

هـذا التقسـيم هو اعتباطي إلى حدٍّ ما: فهو يلغي وجود ثوابت ثقافية مشتركة بين المـناطق الأميركية- خاصة في الميدان الرمزي- ويقسم القارة إلى أجزاء دون أن يأخذ فـي الاعتـبار حالات من الاستمرارية بين المناطق. والواقع أن الحدود المرسومة لتلك المجـالات الثقافـية الكبرى تعود إلى اعتبارات محض خرائطية (تحديد نقطة العبور من أمـيركا الوسـطى إلى أميركا الجنوبية) أو اعتبارات تاريخية عامة، مثل ترسيم الحدود السياسية الحالية بين المكسيك والولايات المتحدة من أجل رسم الحد الفاصل بين المجالين، الأميركـي الشـمالي والأميركي الأوسط، وهذا الترسيم مغرق في الاصطناعية، خاصة عندما ندرك الدور الحضاري الذي لعبته المكسيك في جنوب الولايات المتحدة.

والتقسـيمات المناطقية القديمة للثقافات الأميركية كانت هي الأخرى مشوبة بعيوب كثـيرة. هكـذا كانت، على سبيل المثال، حالة الفرز الثنائي- المعتمدة حتى اليوم من قبل بعـض المؤرخيـن- التـي كانـت تفصل في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ما بين "الـثقافات العليا" لوسط أميركا وجبال الأنديز وبين باقي الثقافات ما قبل الكولومبية. ذلك التمييز المرتكز إلى مفهوم نشوئي يرى في وجود الدولة تتويجاً لمسيرة تمايز اجتماعي- ثقافـي، كـان عديم الاكتراث بالمعطيات الاجتماعية والثقافية المشتركة بين "الحضارات الكبرى" و"البدائيين". ولكن الأنتروبولوجيا توضح لنا يوماً بعد يوم أن أميركا الهندية كانت تشكل كُلاً ثقافياً متميزاً لا يزال من الممكن تلمّس وحدته خلف مفاعيل التجزئة التي أدخلها الـتاريخ الاسـتعماري والـتراث الوطنـي، لكي يكون في نظر أبناء الأميركيين القدماء الأساس الممكن لقيام أشكال تعاضد جديدة ما بين الهنود.

فـي هـذا المعجـم، يتطلع تقسيم القارة الجغرافي إلى أن يعكس في نفس الوقت تعقـيدات العـالم الأميركـي المنظور إليه عبر كلية تطوره التاريخي من جهة، والتراث الفكـري المـتولد عن البحوث الأنتروبولوجية، من جهة أخرى. يحاول مدخل "الأطلسي الشـمالي" الإحاطـة بالقوس الشمالي الذي يصل ما بين سيبيريا الشرقية والشمال الغربي لأميركا الشمالية. بينما نعرض لشبه الجزيرة الشمالي في مداخل "الاينويت" و"هنود أميركا الشـمالية"، مـع مداخـل مخصصة للمجالات المناطقية التقليدية: جنوب المحيط المتجمد

الشمالي، الشاطئ الشمالي- الغربي، كاليفورنيا، هضبة الحوض الكبير، الجنوب الغربي، السهول، الجنوب الشرقي والشمال الشرقي. ويعرض مدخل "أميركا الوسطى" للمعطيات الخاصة بحضارات الوسط الأميركي ما قبل الكولومبية وبالهنود الحاليين. ويكتمل مدخل "هنود أميركا الجنوبية" بمدخلين مخصصين لمنطقتين تتوفر عنهما كثافة كبرى من الأعمال: "أنديز" و"أمازونيا"، وبمدخل عن "المجتمعات الزراعية في أميركا اللاتينية". ويتحدث مدخل "أميركا السوداء" عن مجتمعات السود في الكاريبي والبرازيل. ونحذّر أخيراً من اعتبار أن تلك التقسيمات كافية للإحاطة بـ"المادة" الأنتروبولوجية الأميركية التي تشمل بالتأكيد المجتمعات المدينية والريفية في أميركا المعاصرة.

2- الأبحاث عن أميركا

يُستخدم مصطلح "استمراك"[1] من قبل علماء الاثنولوجيا والأنتروبولوجيا للدلالة على مجموع الأبحاث عن الثقافات المحلية الأميركية ما قبل كولومبوس وما بعده. بين الاستمراك والدراسات "الأميركية الشمالية" أو "الأفرو-أميركية"، أو "الأميركية اللاتينية"، لا يمكن التمييز بسهولة في أحيان كثيرة. ودراسة المجتمعات الحديثة تنتمي إلى الاستمراك بالمعنى الدقيق: هناك دراسات حديثة لا تتحدث عن هنود أميركا الشمالية من خلال ثقافتهم "التقليدية" وتاريخهم، بل كأقلية مثل السود مثلاً أو البورتوريكيين أو الشيكانو.

تماسس الاستمراك في الولايات المتحدة ثم في أوروبا ابتداء من منتصف القرن التاسع عشر، في نفس الوقت الذي أصبحت الأنتروبولوجيا علماً قائماً بذاته، ولكنّ للدراسات عن شعوب أميركا القديمة تاريخاً طويلاً بطول الاستعمار. افتتح غزو أميركا، رغم السلسلة الطويلة من العنف والظلم اللذين رافقاه، تجربة غير مسبوقة للمجابهة بين الثقافات والتأمل في مسألة الأنا والآخر؛ وأظهر القدرة التي يمتلكها الغرب على إعطاء "الآخر" واقعاً ملموساً بهدف التمكن من استعباده (تودوروف، 1982). ولكن يجدر التمييز، رغم ذلك، بين تطور الدراسات عن أميركا الإسبانية، والتي بدأت مع الغزو (أواخر القرن الخامس عشر وأوائل السادس عشر)، وتكوين المعارف عن المجتمعات الهندية في أميركا الشمالية الإنكليزية والفرنسية، والتي لم يبدأ تاريخها قبل القرن السابع عشر. وينتج الاختلاف بين التقليدين الفكريين أيضاً عن طبيعة المجتمعات الموجودة. لقد اصطدم الإسبان سريعاً بدول قائمة، بينما اكتشف الإنكليز والفرنسيون مجتمعات قليلة العدد تعيش في مساحات شاسعة على القطاف والصيد؛ والتفاوت الصارخ بين كمية الكتابات بالاسبانية من جهة، وبالانكليزية والفرنسية من جهة أخرى، يعكس حقيقة هذا الوضع الأولي. ويعود الفرق أيضاً إلى الأوضاع المتناقضة للأمم التي مارست الاستعمار. إن التاريخ الفكري للأمم الإيبيرية مختلف عن تاريخ باقي بلاد أوروبا الغربية؛ فإسبانيا والبرتغال لم تتأثرا بحركة " عصر الأنوار" إلا عن بعد، كما أن العلوم الاجتماعية، والأنتروبولوجيا بصورة خاصة، قد نشأت في القرن التاسع عشر بعيداً عنهما، بينما كان "العالم الجديد" يطور ابتداء من نصف القرن الأول حركة بحث أميركية شمالية تنهل جزءاً من حيويتها من انفتاحها الواسع على المؤثرات الفكرية الألمانية والإنكليزية والفرنسية.

---

[1] نذكر باننا نبني هذا المصطلح على وزن "استشراق" و"استفراق"- المترجم.

ابـتدأ تـاريخ الاسـتمراك إذن مـع الاكتشـاف الفكري للهنود من قبل الإسبان والبرتغاليين، مـع أن تأثير هؤلاء كان أضعف بكثير. منذ القرن السادس عشر ابتدأت حـركة كـتابة واسعة عن بلاد "أميركا اللاتينية"، ولكنها، ما عدا استثناءات نادرة، ستبقى مجهولـة من المعاصرين لها، وسيبدأ انتشارها بصورة معقولة في القرن التالي. تتطابق الفـترة مـا بين أواخر القرن الخامس عشر ومنتصف الثامن عشر مع ما يمكننا تسميته بالأخـبار التاريخـية أو "الوقائع". ويمكن تصنيف كتابات تلك الفترة الطويلة ضمن أربع فئات:

1 – هـناك أولاً الأخبار التي دوّنها "المكتشفون"– بحارة أو غزاة أو مكتشفون–: كريسـتوف كولمـبوس بالتأكـيد، ولكن أيضاً هرنان كورتيز (المكسيك)، بيدرو بيزارو (البـيرو)، بولميـيه دوغونفـيل (الـبرازيل)، غاسبار دو غرفخال (أمازونيا)، لو شالو وشوفتون (فلوريدا). كان أولئك الوقائعيون بحارة أو عسكريين يهمّهم نجاح حملاتهم قبل أي شيء آخر، ولذلك كانوا مهتمين بتدوين معلومات ذات طابع عملي يطغى عليها جفاف المذكـرات اليومية؛ وقلة منهم كانت تتمتع بنظرة الاثنوغرافي أو تهتم فعلاً بوصف وفهم عـادات وتقاليد الشعوب المحلية، مثل أميريكو فسبوتشي (1530) في فنزويلا، أو برنال دياز دل كاستيلو (1632) في المكسيك.

2 – تأتي بعد ذلك أعمال كتبها مراقبون اكتسبوا خبرة طويلة في مناطق الشعوب الأميركـية الأصـلية: برناردينـو دو ساهاغون في المكسيك، دييغو دولاندا (1566) في يوكاتـان، بيدروسـييزا دوليون (1553) في البيرو، أندريه تيفيه (1571– 1575) وجان دولـيري (1578) في البرازيل. رجال مثقفون قاموا بكتابة تلك الأعمال التي هي دراسات إحاديـة جغرافـية وإثنوغرافية عرفت انتشاراً كبيراً وما زالت مراجع ذات قيمة متميزة تعرّف بثقافات أصبحت بائدة.

3 – شـبيهة بالأعمال السابقة من حيث الإقبال الكبير الذي أثارته كانت المنتخبات القيّمة الكبرى التي كتبها في القرن السادس عشر علماء إسبان مثل غونزالو فرنانديز دي أوفييدو (1526)، أو فرنشيسكو لوبيز دي غومارا (1552)، أو خوسيه دي أكوستا (1590)، والتي تتميز بطموح علمي حقيقي لدى مؤلفيها لتقديم وصف دقيق لأميركا على الصعيدين الطبيعي والبشري.

4 – هـناك مجموعة كبرى من نصوص بقيت مجهولة لوقت طويل ولكنها شكلت منذ عقود معدودة منطلقا لتجديد الدراسات عن المكسيك والبيرو القديمين. وهي تتكون من تقارير إدارية لباحثين ميدانيين إسبان (أعاد خيمينيز دي لا إسبادا نشر أغلبها خلال القرن التاسـع عشر في *الوصف الجغرافي للهنود*)، أو من وقائع عن الأزمنة ما قبل الكولومبية وضعها باللغة القشتالية أعضاء في الهيئة العليا للشعوب المحلية، بعد الغزو بفترة قصيرة. تنتمـي إلـى الفـئة الأولى من تلك النصوص "زيارات" ألونسو دو زوريتا إلى المكسيك أوغارسـي ديـاز دوسان ميغال إلى البيرو، وهي مستندات متناهية الدقة عن مسائل مثل التنظـيم الاجتماعي – المناطقي أو إقطاع الأراضي أو القرابة. وأهم الأعمال التي تنتمي إلـى الفـئة الثانـية هـي كتابات فرناندو دي ألفا وألفاردو تيزوزوموك عن المكسيك، وغارسيلاسو دي لافيغا وغوامان بوما دي أيالا عن البيرو.

بعــد مرحلة الوقائع تأتي الفترة الموسوعية. شكلت بعثة العلماء الفرنسيين لقياس قوس هاجرة في جبال الأنديز، خلال النصف الثاني من القرن الثامن عشر، منطلقا لتجديد جذري في الأدب المخصص لأميركا الجنوبيـــة. تميزت كتابـــات ومذكـــرات لاكوندامين (1745) وجوزيف دو جيسيو (1748) وزملائهم الإسبان من أمثال جورج خوان وأنطونيو دي ايلوا (1748)، عن كتابات سابقيهم،المباشرين أحياناً، بمنهجيتهم العلمية وحرصهم على الموضـــوعية، مما يحرر أعمالهم من كل توجه تعليمي للقارئ. وعلى غرار الأكاديميين، كـــان المســـتمركون في " عصر الأنوار" من العلماء، ومن علماء الطبيعة عموماً، الذين أرسـلوا إلـــى أميركا لجمع عيّنات نباتية أو حيوانية أو إثنوغرافية مخصصة في الغالب لتشكيل أو إغناء مجموعات المتاحف. يشترك هؤلاء العلماء في طموح مشترك مع بوفون (*Buffon*) الـــذي كـــان يعمـــل على تأسيس أنتروبولوجيا مقارنة تكون فرعاً من التاريخ الطبيعي، ولذلك لم يولوا اهتماماً كبير الأحداث المجتمعات والثقافات. تمثل أعمال ألكسندر دو هومبولـــت الضـــخمة (1769-1859) اكـــتمال العمل الموسوعي لدى كاتب انتمى الى عصـــر الأنـــوار ثم إلى عصر ازدهار العلوم الاجتماعية المحضة. ابتداءً من تلك الفترة سيعود الإنسان الأميركي ليأخذ مكانه في بيئته الطبيعية والتاريخية على مسافة واحدة من الخـــرافات الفلســـفية التي كانت تجعل منه تارة فيلسوفاً بدائياً وطوراً حيواناً توصل إلى التكـــيف مع بيئته. والملامح الأساسية لأعمال هومبولت- السعي إلى استخراج خلاصات مستندة إلى عمل ميداني دؤوب، والتمكن من ميادين معرفية متعددة – ستتواجد في أعمال عـــدد ممـــن ساروا مباشرة على نهجه: أ.دوربينيي (1839) بصورة خاصة، وبنسبة أقل :ك.ف. فون مارتيوس وج.ب.فونسبيكس (1823- 1831) وهــــ.م. باتس (1863).

ابـــتداءً مـــن القرن الثامن عشر بصورة خاصة اتخذ تطور المعارف عن أميركا الشـــمالية دروبـــا مختلفة عن تلك التي اعتمدت في أميركا الوسطى والجنوبية. في القرن الســـابع عشر كانت المعلومات الأساسية عن هنود الشمال الشرقي (الهورون والألغونكين خصوصا) تعود إلى كتاب فرنسيين : شامبلان، والمبشرون اليسوعيون والفرنسيسكان في "فرنسا الجديدة"- ومنهم ساغار تيودا (1632)، لوكليرك (1691) ولافيتو (1724)- ونبلاء وأعـــيان مـــثل لســـكاربو (1618) ولاهونتان (1704). لم يول الإنكليز الهنود نفس عناية الفرنسيين، ولكننا نجد مع ذلك وثائق هامة عن القرنين السابع عشر والثامن عشر تتكون غالبيتها من مراسلات وكـــلاء تجاريين مع شركاتهم في أوروبـــا. وباستثناء ر. ويليامس (1643)، فإن المبشرين الإنكليز لم يدرسوا لغات الهنود إلا بهدف وحيد هو ترجمة "الكتاب المقدس".

لـــم تـــزدد كثافة الكتابات باللغة الإنكليزية عن الشمال الشرقي ومنطقة البحيرات الكـــبرى إلا ابـــتداءً من الربع الأخير للقرن الثامن عشر. في تلك الفترة ابتدأت الأوساط المثقفة تنظر إلى الهنود نظرة جديدة؛ ويعود هذا التحول في الموقف إلى أسباب فلسفية – ينبغـــي إدخـــــال الهـــنود فـــي الحركة العامة التي تقود البشرية من الحالة البدائية إلى الحضـــارة – وسياسية – ينبغي دمج الهنود في تاريخ أمة أميركية هي في طور التشكل. تحـــت رايـــة "عصـــر الأنوار" (الذي يمثل المفكرون الفرنسيون صورته الرائدة) وراية الثورة الأميركية، نشأت في تلك الفترة "الجمعيات" – أندية تهتم بدراسة المسائل الفكرية – التـــي كانت أهمها على الإطلاق "الجمعية الفلسفية الأميركية" في فيلادلفيا والتي ترأسها بين 1797 و1814 توماس جيفرسون الذي أسس في داخلها لجنة لدراسة اللغات والثقافات

الهندية؛ وقد قام جيفرسون نفسه بتنقيبات أثرية وأبحاث لغوية ودراسات في الأنتروبولوجيا الطبيعية والاثنوغرافيا. أصبح دو بونسو رئيسا للجمعية بين 1828 و1844 فأرسى دعائم علمية للتحليل المقارن للغات الهندية (1819، 1838)، وتفرغ لذلك العمل (1836، 1848) أ.غالاتان الذي كان عضواً في الجمعية وقريبا من جيفرسون.

ولدت أنتروبولوجيا أميركا الشمالية في أعوام 1840. أفردت "المؤسسة الوطنية لتقدم العلوم" (1840)، والتي أصبحت "المؤسسة الوطنية" عام 1842، مكاناً خاصاً للاثنولوجيا. تلك أيضاً كانت حال "مؤسسة سميث" التي أنشئت عام 1846، والتي قدم إليها شولكرافت "مشروع قيام إثنولوجيا أميركية"؛ عام 1848، صدر المجلد الأول من *مساهمات مؤسسة سميث في المعرفة*، والذي خصصه سكايروديفيس لآثار " سكان التلال" الذين كان جيفرسون رائداً في دراستهم؛ عام 1842، ولدت "الجمعية الاثنولوجية الأميركية. تشكلت أوائل المجموعات الاثنوغرافية عام 1847 حين قرر محام شاب من روشستر، ل.هـ. مورغان، أن يقوم بجمع بعض النماذج لـ "ديوان التاريخ الطبيعي" التابع لدولة نيويورك. عام 1851، نشر مورغان كتاباً عن " رابطة هنود الايروكوا" يعتبر أول دراسة علمية إحادية نتجت عن بحث ميداني.

على الصعيد العالمي، يمكن تأريخ ولادة الاستمراك المعاصر في سنوات 1870. في الولايات المتحدة ظهر كتابا مورغان *أنظمة قرابة الدم والنسب في العائلة البشرية* (1871) و*المجتمع القديم* (1877). عام 1873، قام و.ت.ماسون بتجديد علم المتاحف الثقافية مستلهماً في ذلك المفاهيم التي كان الألماني غ.كليم قد طبقها في متحف لايبزيغ الاثنولوجي؛ عام 1875، سوف يعقد في نانسي (فرنسا) أول المؤتمرات العالمية للمستمركين الذين سيقومون بعدها، وبالتواتر بين أوروبا وأميركا، بتأمين فرص متواصلة للباحثين من أجل مناقشة وتجديد أعمالهم؛ وفي عام 1878 نشر أول مجلد من *ثقافات أميركا القديمة* للألماني أ.باستيان الذي ستكون أعماله منطلقا لجدلية المجالات الثقافية التي هي مرتكز أساسي لأنتروبولوجيا أميركا الشمالية ؛ وأخيراً، تأسس عام 1897، ضمن إطار "مؤسسة سميث" وبمبادرة من ج.و.باول، "مكتب الاثنولوجيا الأميركية" الذي ستستقبل سلسلته الشهيرة "*تقارير سنوية*"، إضافة إلى أعمال باول، أعمال باحثين مثل ج. ستيفنسون، وج.و.دورسي، وف.هـ.كاشنغ، وج.إ.موني، وف. بواس.

إذا كان الاستمراك قد تمأسس بصلابة في الولايات المتحدة وأوروبا أواخر القرن التاسع عشر بفضل شبكة واسعة من الكراسي الجامعية وأقسام دراسات المتاحف ومؤسسات علمية وجمعيات بحثية، فإن الأمر لم يكن كذلك في بلدان أميركا اللاتينية. ففي ذلك الجزء من القارة لم تزدهر الأنتروبولوجيا إلا في وقت متأخر، على يد باحثين أوروبيين في الغالب، ومن أميركا الشمالية في الدرجة الثانية. هكذا تأسست، مثلا، تحت رعاية فرنسا وألمانيا "المدرسة العالمية للآثار والاثنولوجيا الأميركية"، في مكسيكو عام 1910، وابتدأ علماء من الدولتين بإنشاء مؤسسات إثنولوجيا في عدة بلدان من أميركا الجنوبية. ثم إن "جمعية المستمركين" التي أسست في باريس عام 1893 ستكتسب شهرة واسعة تسمح لـ*الصحيفة*" التي بدأ إصدارها عام 1895 بأن تحتكر بشكل شبه كامل نشر نتائج الأبحاث عن الثقافات الهندية في أميركا اللاتينية، وبأن يستمر ذلك زمناً طويلاً.

بينما كانت أنتروبولوجيا أميركا الشمالية تجد في دراسة المجتمعات الهندية، منذ الربع الأخير للقرن التاسع عشر، المادة الغذائية الأساسية لازدهارها ولاستقلاليتها الفكرية، فإن ارتباط الأنتروبولوجيات الأميركية اللاتينية بأوروبا لم ينفصم إلا مع الحرب العالمية الثانية: لقد تفككت أوصال أوروبا العلمية وتقلصت إمكانيات المبادلات العلمية إلى حدودها الدنيا. طمح انعقاد "المؤتمر الأول للشعوب الأميركية المحلية"، عام 1940 في باتزكوارو (المكسيك) إلى بدء عهد جديد من تاريخ الاستمراك، عهد يتسم بحرص أمم أميركا اللاتينية على الاهتمام المشترك بتراثها الثقافي المشترك. وسوف يترجم هذا الحرص المشترك بين الأميركيين بحركة مصرة على التوجه نحو تخصص مناطقي للأبحاث تقوم بتغذيته الاهتمامات والتوجهات القومية.

إن ما يقوم بتعيد رسم حدود أكاديمية راسخة بين مختلف المجالات الثقافية يتلخص في ثلاثة ركائز مؤسساتية لإنتاج المعرفة: بحوث أميركا الشمالية(أنظر: مدخل "أميركا الشمالية")، والبحوث الوطنية في أميركا اللاتينية (أنظر: "أميركا الجنوبية")، وبحوث أوروبا الغربية، الفرنسية والإنكليزية منها على وجه الخصوص. نستطيع انطلاقاً من هنا تبيّن خمسة "مناطق" من دراسات المستمركين: 1- أميركا الشمالية، التي تبقى ميداناً شبه حصري لأنتروبولوجيي الولايات المتحدة وكندا؛ 2 - أميركا اللاتينية المقتصرة على مجتمعات زراعية هندية : إذا كانت الأبحاث الخارجية - أوروبية أو أميركية شمالية - موجودة فيها، فإن ذلك لا يمنعها من أن تشكل الميدان المفضل عند الأنتروبولوجيا القومية؛ 3- أميركا الجنوبية القبلية، التي تعددت الدراسات عنها منذ أواسط القرن العشرين والتي أصبحت من أكبر الميادين الخارجية لأنتروبولوجيا أميركا الشمالية، بينما يستمر فيها بنشاط تيار علمي أوروبي يعود إلى حوالي مائتي سنة؛ 4 - منطقة البحر الكاريبي، الفقيرة بمؤسسات البحث المحلية والمنفتحة كلياً على البحوث الأميركية الشمالية؛ 5 - البرازيل "السوداء" التي يعمل عليها الأنتروبولوجيون البرازيليون، والتي تستمر في جذب العديد من الباحثين الأجانب. إن التاريخ الاتني يمر في فترة ازدهار كبيرة، خاصة في مناطق الأنديز وأميركا الوسطى حيث يقوم تعاون وثيق بين باحثين محليين وأميركيين شماليين وأوروبيين يلعب الفرنسيون دوراً متميزاً بينهم. ومع ذلك فإن سيادة الأنتروبولوجيا الأميركية الشمالية في "العالم الجديد" هي حقيقة راسخة؛ وهي تظهر خصوصاً بشكل صارخ في نشر عدد من الأعمال الموسوعية عن المجتمعات الهندية: كتاب *الدليل عن هنود أميركا الوسطى* (1964-1973) وكتاب *الدليل عن هنود أميركا الشمالية*(الذي ابتدأت طباعته عام 1978) الذي يكمل ما بدأه كتاب قديم صدر بين 1907 و1910.

ب.ديسكولا وم.إيزار

BERNAND C. et GRUZINSYI S., 1991. *Histoire du Nouveau Monde*. vol. 1. *De la découverte à la conquête, une expérience européenne. 1492- 1550*. Paris. Fayard.- BIEDER R.E., 1986. *Science encounters the Indian, 1820- 1880. The early years of American ethnology*, Norman- Londres. The University of Oklahoma Press. – CHINARD G., 1913. *L'Amérique et le rêve exotique dans la littérature française au XVIIe et au XVIIIe siècle*. Paris. Hachette.- DENEVAN W. (ed.). 1976. *The Native Population of the Americas in 1492*. Madison. University of Wisconsin Press.- GREENBERG J.H.. 1987. *Language in the Americas*. Stanford. Stanford

University Press.- HINSLEY Jr., C.M., 1981, *Savages and Scientists. The Smithsonian Institution and the Development of American Anthropology, 1846-1910*, Washington, DC, Smithsonian Institution. – HODGE F. W. (ed.), 1907- 1910, *Handbook of American Indians North of Mexico*, Washington, DC, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology.- JENNINGS J.D. et NORBECK E. (eds), 1964, *Prehistoric Man in the New World*, Chicago, The University of Chicago Press.- KATZ F.,1972, *The Ancient American Civilizations*, Londres, Weidenfeld et Nicolson.- LAMINC- EMPERAIRE A., 1980, *Le Problème des origins américaines. Théories. Hypothèses. Documents*, Paris et Lille, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme/Presses Universitaires de Lille.- PAGDEN A.,1982, *The Fall of Natural Man. The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*, Cambridge, Cambridge University Press.- STEWARD J.H. (ed.), 1946-1959, Handbook of *South American Indians*, Washington, DC, Smithsonian Institution, *Bureau of* American Ethnology, Bulletin n. 143, 7 vol. – STURTEVANT W.C. (ed.), 1978, Handbook of North American Indians, Washington, DC, Smithsonian Institution, 20 vol. (8 parus).- TODOROV T., 1982, *La conquête de l'Amérique. La question de l'Autre*, Paris, Le Seuil. –WAUCHOPE R. (ed.), 1964-1973, *Handbook of Middle American Indians*, Austin, University of Texas Press, 14 vol. – WILLEY G . R ., 1966 et 1971 , *An Introduction to American Archaeology*, I: *North and Middle America*, II: *South America*, Englewood Cliffs, New Jersey , Prentice Hall.

Amérique du sud — أميركا الجنوبية

1- الأنتروبولوجيا الكولومبية

نتج عن اكتشاف وغزو الشمال الشرقي لأميركا الجنوبية أدب غزير كتبه "فاتحون" ومبشـــرون وحكـــام استعماريون. تتجاوز أهمية تلك النصوص رواية الأحداث وتتخذ في بعـــض الأحـــيان أبعادا إثنوغرافية حقيقية (فرنانديز دي أوفييدو، كييزا دي ليون، خوان دوكســتلانوس، فـــراي بيدرو أغوادو، فراي بيدرو سيمون، فرنانديز دي بيدراهيتا). في القـــرن الثامن عشر، يمكننا ذكر كتابات اليسوعيين عن الأراضي التي وضعت بتصرفهم (الأب غومـــيلا والأب ريفيرو عن سهوب الأورينوك). لم تكن ثورات التحرر والحروب الأهلـــية والتشـــكل البطيء لـــ"دولة" كولومبية خلال القرن التاسع عشر مناسبة للتأملات الاثنوغرافـــية عن جماعة بشرية ذات تنوع إثني هائل (هنود محليون ينتمون إلى حوالي مائـــة طائفـــة إثنـــية ولغوية مختلفة، سود يقيمون على الأراضي السفلى – خاصة على شـــواطئ الأطلســـي والهـــادئ – هـــنود فلاحون جُرِّدوا من ثقافتهم، مستعمرون بيض وخلاسيون، سكان مدن بيض ذوو تراث إسباني).

نشـــأت أنتروبولوجـــيا القـــرن العشرين الكولومبية من التأثير المزدوج للجمعيات العلمية "المستمركة" خاصة الأوروبية منها، وللحركة الاشتراكية في بلدان أميركا اللاتينية في أعوام 1920 و1930. توجه الاهتمام الأوروبي بأميركا نحو الهنود في الدرجة الأولى، فأنـــتج معارف محددة في علم الآثار والاثنوغرافيا والألسنية: بين أعمال أخرى، كتابات الألمانييـــن ك. ت. بروس وت. كوخ – غرومبيرغ،والسويديين إ.نوردسكيولد وإ. واسن،

والفرنسي ب. ريفيه. أسس هذا الأخير في بوغوتا، عام 1941، "المؤسسة الاثنولوجية الوطنية" التي سيتم فيها إعداد الجيل الأول من الأنتروبولوجيين الكولومبيين المتخصصين؛ ولم تلبث مؤسسات أخرى أن لحقت به لينتج عن ذلك وسط علمي وجامعي هام (يوجد اليوم أربعة أقسام للأنتروبولوجيا في البلاد، وأكثر من خمسمائة مجاز في الأنتروبولوجيا). في الجيل الأول، وضمن توجه "الاستمراك" الأوروبي، كانت تهيمن على الساحة صورة ج. رايشل- دولماتوف المنقب والاثنولوجي المختص بتجمعات الهنود في أمازونيا وسييرانيفادا. ثم ظهر لدى خلف الحركات الاشتراكية في أميركا اللاتينية توجه، في الأوساط العلمية خاصة، نحو الأنتروبولوجيا التطبيقية على الشعوب المحلية؛ وتركز خصوصا على ظواهر المثاقفة في المجتمعات غير الهندية (فلاحون ومهاجرون وسود في الغالب). نذكر ممن قاموا بدراسات كهذه أسماء ج.فريبيدي، أ.فالز بوردا، ف. غوتييريز دي بينيدا، ن.س. دو فريدمان، الخ.

ج.لاندا بورو

BERNAL S., 1969, *Guia bibliografica de Colombia de interés para el antropologo*, Bogota, Uniersidad de los Andes.- FALS BORDA O., 1981, *Mompox y Loba: la historia doble de la costa*, Bogota, Carlos Valencia Editores.- FRIEDEMANN N. de (ed.), 1976, *Tierra, tradicion y poder*, Bogota,Colcultura. – GUTIERREZ DE PINEDA V.,1963, *La familia en Colombia*, Bogota, Universidad Nacional.- HUGH- JONES S., 1979, *The Palm and The Pleiades*, Cambridge, Cambridge University Press.- NORDENSKIOLD E. (édité par WASSEN H.), 1938, Comparative Ethnographical Studies, 10: An historical and ethnographical survey of *the Cuna Indian*, Goteborg, Ethnografiska Museet. -REICHEL- DOLMATOFF G. et A., 1961, *The People of Aritama: the cultural personality of a Colombian Mestizo Village*, Londres, Routledge et Kegan Paul.- REICHEL- DOLMATOFF G., 1950, *Los Kogi: una tribu indigena de la Sierra Nevada de Santa Marta*, Bogota, Procultura; 1968, Desana, simbolismo de los Indios Tukano del Vaupés, Bogota, Universidad de los Andes (trad. fr. *Desana. Le symbolisme universel des Indiens Tukano du Vaupés*, paris, Gallimard, 1973); 1986, *Arqueologia de Columbia: un texto introductorio*, Bogota, Universidad de los Andes. – SIMON F.P. (1882), 1981, *Noticias historiales de las conquistas de Tierra firme en las Indias occidentales*, 5 vol., Bogota, Banco Popular. -WHIFFEN T., 1915, *Northwest Amazons: notes on some months spent among cannibal tribes*, Londres, Constable.

2- *أنتروبولوجيا البيرو*

ابتدأ نمو الأنتروبولوجيا في البيرو بعد الحرب العالمية الثانية على يد مفكرين منتمين إلى تيار الاهتمام بالشعوب المحلية الذي ازدهر في العقود الأولى من القرن العشرين (ج.ك. مارياتيغوي، ل. إ.فالكارسال، ج.ك.تللو، ج.أ.غارسيا، هـ.كاسترو بوزو). تحققت الأبحاث الأولى بدعم من دولة البيرو ومؤسسات نمو أميركية شمالية، وتحت وصاية "مؤسسة الشعوب المحلية في البيرو"؛ وكانت تلك الأبحاث مستجيبة في الأساس لطلب معلومات عن عالم ريفي ما زال شبه مجهول، ومنضوية في إطار واسع من مشاريع التحديث. كانت في غالبيتها دراسات إحادية متصفة بالذرائعية (أبحاث ج. إسكوبار ور.غالدو وهـ.مارتينيز وأ.نونيزديل برادو وم.فاسكيز). في موازاة ذلك

كانـــت الأنتروبولوجيا تشهد نموا مطردا في جامعات ومؤسسات خاصة في ليما" مؤسسة الدراسات البيروفية" المنشأة عام 1964، ثم بعد ذلك "مركز ديسارولو للدراسات والتنمية"، وأيضا "المركز الأمازوني للأنتروبولوجيا والدراسات التطبيقية" في إيكوتو، وفي كوزكو" المؤسســـة الرعوية في الأنديز" ومركز الدراسات الريفية " بارتولومي دولاس كازاس".
وتطـــورت الدراســـات أيضـــا، رغــم الصـــعوبات الكبرى التي اعترضتها، في أقسام الأنتروبولوجـــيا ضمن جامعة سان ماركوس والجامعة الكاثوليكية في ليما، وفي جامعات تروخـــيلو وكوزكو وأياكوشو وهوانكايو. والبحوث الأنتروبولوجية مرتبطة هناك بتاريخ التنقيـــبات الأثرية ؛ فلقد أدى كشف وزن التاريخ ما قبل الاستعماري والاستعماري على الوضـــع الراهن للشعوب الريفية إلى تشكل تيار قوي في دراسات التاريخ الاثني، وأشهر ممثلـــيه هـــم :ج.م. أرغويداس، ر.أفالوس، و.إسبينوزا، ك. فونسيكا، ف. فوينزاليدا، ل. هويـــرتاس، ل.ميلونيس، ج.أوزيو، ف.بيزي، م.روستر وورسكي وس. فاريزي. تقضي مقاربـــة أولئك الباحثين بمقارنة معطيات المراجع التاريخية مع معطيات البحوث الميدانية عـــن مجـــتمعات مناطقية يُعتبر أنها متحدرة من سلالات قديمة.ولكن ذلك التيار يميل في الغالـــب إلـــى نظرة المغلوبين في القرن السادس عشر،على حساب التحولات التي عاشها أحفـــادهم فـــي القرنين التاسع عشر والعشرين. أخيرا، وفي سنوات 1970، ابتدأت مسيرة تصـــحيح الميل إلى البحوث عن مظاهر الاستمرارية والمتواليات في المجتمعات الريفية، علـــى يـــد جيل جديد من علماء أنتروبولوجيا تم إعدادهم في الخارج (الولايات المتحدة، فرنســـا، ألمانـــيا) وابـــتدأت ســـيطرة تـــيار مـــتأثر بالسجالات الأنتروبولوجية الغربية، وبالماركســـية علـــى وجـــه الخصـــوص: هـــ.بونيلا، ج.فلوريس أوشوا ل.لومبريراس، ج.مـــاتوس، ر.مونـــتويا، ر.سانشـــيز وأ.توريـــرو. تعاون هذا الجيل مع علماء اجتماع واقتصـــاد، واتجـــه نحو تحليل التحولات التي تطاول المجتمعات الفلاحية بسبب التوسع الرأسمالي.

أ.سلستينو

ARAMBURU C.,1981, "Aspectos del desarollo de la antropologia en el Peru", in *Ciencias sociales en el Peru: un balance critico*, Lima, Universidad del Pacifico: 1-33.- FLORES OCHOA J.,1977, *Pastores de puna*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos.- MARIATEGUI J.C., 1964 (1928), *Siete ensayos de interpretacion de la realidad peruana*, Lima, Biblioteca Amauta.- MARTINEZ H.,1962, *Tres haciendas altiplanicas: Chujuni, Cochela y Panascachi*, Lima, Instituto Nacional Indigenista.- MATOS MAR J. (ed.), 1970, *Hacienda, comunidad y campesino en el Peru*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos.- MATOS MAR J. et R. RAVINES, 1983, *Bibliografia peruana de ciencias sociales (1957- 1969)*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos.- MONTOYA R., 1972, "Acerca del objeto de la antropologia en el Peru", *Proceso*, Huancayo; 1980, *Capitalismo y no capitalismo en el Peru: un estudio historico de su articulacion en un eje regional*, Lima, Mosca Azul Editores.- OSTERLING J. et MARTINEZ H., 1983, "Notes for a history of peruvian social anthropology, 1940- 1980", *Current Anthropology*, 24 (3): 343- 360- ROSTWOROWSKI M., 1983, *Estructuras andinas del poder*, Lima , Instituto de Estudios Peruanos.- VALCARCEL L.E., 1981, *Memorias*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos.- VARESE S., 1973, *La sal de los cerros*, Lima , Retablo de Papel.

3- الأنتروبولوجيا البرازيلية

كـان هناك أنتروبولوجيون في البرازيل حتى قبل أن تتخذ الأنتروبولوجيا وضعاً أكاديميـا : منذ منعطف ما بين القرنين، انكب مفكرون مثل س. روميرو (1851- 1914) ون.رودريغـز (1862- 1906) وإ.داكونها (1866- 1909) على مسألة التنوع الاجتماعي والثقافي للبلد بمنهجية مقارنة. وإذا كان روميرو من أوائل من اعتبروا السود في البرازيل مادة للبحث، فإن رودريغز قام بدراسة المظاهر الدينية والسياسية للعبيد القدماء وأحفادهم؛ أما داكونها فإنه هو الذي أدخل إلى المسرح الوطني صورة الفلاح (sertanejo) ولا يعود التأثير الفكري الكبير لهؤلاء العلماء إلى استخدامهم اللغة العلمية السائدة في تلك الفترة – النظريات التي ترى أن التفاوت الاجتماعي عائد إلى الاختلاف العرقي– بقدر ما هو عائد إلـى رؤيـتهم الاثنوغرافية المتفحصة لتعددية البلد الثقافية (روميرو، 1888؛ رودريغز، 1894، 1899، 1900؛ داكونها، 1902). كان لأولئك الرواد القادمين من ميادين تخصص مخـتلفة (كـان رومـيرو مشرعا، ورودريغز طبيبا، وداكونها مهندسا) تأثير حاسم على علماء الأنتروبولوجيا البرازيليين الذين أدخلوا نظرياتهم في دراساتهم السلالية الأسطورية هادفيـن بذلـك إلـى طـبع مناهجهم بموضوعات كانت رائجة منذ فترة طويلة: السود والفلاحـون والهنود. بعد ذلك ستحظى فئات اجتماعية أخرى هامشية أو معتبرة مضطهدة باهتمام مماثل : فقراء المدن والمرضى العقليون والسجناء، إلخ. عبر حوار متواصل مع المفكرين والتيارات النظرية في أوروبا وأميركا الشمالية، وحسب ما عرّفه أحد المؤرخين بـــ"الاغتراب داخل البلد"، قام الأنتروبولوجيون البرازيليون بالتأسيس لتراث وطني يقوم علـى دراسـة "الآخـر" في مجتمعهم. هذا التراث الذي أبصر النور في باهيا مع أبحاث رودريغز، سوف ينتقل إلى عاصمـة البلد في ثلاثينيات القـرن العشرين: قام أ.راموس (1903- 1949) الـذي كـان يعرف عن نفسه بأنه من أتباع طبيب باهيا، بإصدار طبعات جديـدة لكتـب أستاذه في ريو دو جانيرو، وبعد أن اكتسب شهرة من خلال تعريفه بتلك "المدرسـة الأنتروبولوجية البرازيلية"، أصبح مديراً لدائرة العلوم الاجتماعية في اليونسكو (كوريّـا، 1982). ولقـد حـدث بمفارقة غريبة أنه في لحظة بدء دراسات طموحة عن العلاقـات الاجتماعـية بمساعدة من الأونيسكو وتشجيع من راموس، في سنوات 1950، بـدأت التوجهات الأنتروبولوجية تبتعد عن مؤثرات الأنتروبولوجيين ذوي التكوين الطبي الـذي كان شائعاً في شمال شرق البرازيل (أزيفيدو، 1953؛ ريبيرو، 1952) لتتجه صوب علمـاء الاجـتماع والـتاريخ فـي جـنوب البلاد (فرنانديز وباستيد، 1955). إذا كانت الأنتروبولوجـيا البرازيلية قد خضعت تقليديا لتأثير الطب بينما كان علم الاجتماع متأثراً بالدراسات القانونية والتربوية، فإن هذين العلمين قد التقيا بين ثلاثينيات وخمسينيات القرن العشـرين في بقعة مؤسساتية واحدة هي كليات الفلسفة، وتقاسما أداة منهجية مشتركة هي "دراسة الجماعات" كوسيلة إعداد للباحثين الميدانيين.

رغـم أن الـتراث الأنتروبولوجي قد تشكل في الأساس عبر التركيز على دراسة شعوب ذات أصول أجنبية (السود والمهاجرون)، فإن ذلك لا يعني أن السكان المحليين قد أهملـوا بالكـامل؛ منذ القرن السادس عشر لم تتوقف دراسة المجتمعات الهندية من قبل الـرحالة وعلمـاء الطبـيعة الذين هم أوروبيون في غالبيتهم. والتقاء توجهات المفكرين البرازيليـين نحو دراسة الشعوب ذوي الأصول الغريبة مع توجه الباحثين الأجانب نحو الشعوب المحلية هو الذي أوصل العلم إلى ما هو عليه اليوم: إذا كان البرازيلي رودريغز

يعتــبر الأب الأســطوري للدراسات عن الشعوب ذوي الأصول الأفريقية، فإن الألماني كــورت أنكل، المعروف باسم كورت نيمويندايو (1888- 1945) هو نظيره في الدراسات عــن مجــتمعات الهــنود. ولقــد لعبت أبحاث كل منهما دورا كبير الأهمية في التعريف بالأنتروبولوجــيا كعلــم وبمهنة الأنتروبولوجي حتى ستينيات القرن العشرين عندما دخل العلم إلى الجامعات بصورة نهائية.

طبعــت الأنتروبولوجــيا الثقافية الأميركية الشمالية، منذ عشرينيات القرن، أعمال بعــض الباحثيــن المنعزلين: تشهد على ذلك الدراسات التي قام بها ج. فراير في جامعة كولومبيا،والمراســلات بيــن هــــ.ألبــيرتو توريس وف. بواس، والتعاون عن بعد بين ر.لــووي ونيمويــنداير. حل ذلك الدخول البطيء للتقنيات والموضوعات الثقافوية مكان المؤثرات الثقافية الفرنسية؛ فمنذ نهاية الحرب العالمية الثانية ابتدأ بالحلول مكان "البعثات الفرنســية" التــي أعطــت طابعها خلال الثلاثينيات لتراث جامعة ساو باولو الاثنولوجي (ليفــي- ستروس، 1955) باحثون أميركيون قدموا بأعداد كبيرة : قد لا يكون د. بيرسون وك. واغلي سوى مثلين عنهم، ولكنهما يمتازان باستمرارية نهجهما في البلد (مارغوليس وكارتر، 1979؛ بيرسون، 1987).

فــي بداية الخمسينيات، وتحت رعاية " المجلس الوطني لحماية الهنود"، وبالتعاون مــع ر.كــاردوزو دي أوليفييرا وإ.غالفاو، نظم دارسي ريبييرو سلسلة من المحاضرات المفــتوحة بهدف إعداد باحثين ميدانيين. كانت تلك المحاضرات حجر الأساس في مأسسة الإشراف على دراسات الجدارة والدكتوراه في الأنتروبولوجيا في البرازيل، والتي انطلقت مــن "المــتحف الوطنــي" في ريو دو جانيرو ثم توسعت ابتداء من الستينيات لتنتشر في جامعات أخرى، خاصة ساو باولو وبرازيليا وكامبيناس.

م.كوريّا

AZEVEDO T. DE, 1953, *Les élites de couleur dans une ville brésilienne*, Paris, UNESCO.- CUNHA E. DA, 1979 (1902), Os Sertoes, Rio de Janeiro/Brasilia, Francisco Alves, Instituto Nacional do livro, - FERNANDES F. et BASTIDE R.,1955, *Relaçoes raciais entre brancos e negros em Sao Paulo*, Sao Paulo, Compania Editoria Nacional.- LEVI- STRAUSS C., 1955, *Tristes Tropiques*, Paris, Plon. – MARGOLIS M. L. et CARTER W.E. (eds.), 1979, *Brazil, Anthropological Perspectives, essays in honour of Charles Wagley*, New York, Columbia University Press.- PIERSON D., 1987, " Depoimento" in *Historia da Antropologia no Brasil*, vol. I, Campinas, Editora da Unicamp.- RIBEIRO R., 1952,*Cultos Afro-brasileiros no Recife: un estudo de ajustamento social*, Recife, Fundacao Joaquim Nabuco.- RODRIGUES R.N. , 1894, *As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil*, Salvador, Imprensa Economica; 1899, "Métissage, dégénérescence et crime", *Archives d'Anthropologie Criminelle*, Lyon, Stock ; 1900, *L'Animisme Fétichiste des nègres de Bahia*, Salvador, Reis.- ROMERO S., 1888, *Historia da Literatura Brasileira*, rio de Janeiro.

1- التعريف بأميركا السوداء

يستخدم مصطلح " أميركا السوداء" [والمصطلح الأصلي يرد بالجمع في اللغة الفرنسية- المترجم] للدلالة على حيز جغرافي واسع جداً في العالم الجديد، مطبوع ثقافياً بحضور كثيف للعبيد الأفارقة. وهو يشمل الجنوب الشرقي من الولايات المتحدة، والأرخبيل الكاريبي مع المناطق القارية المطلة عليه، والبرازيل، إضافة إلى الشواطئ الأطلسية لكولومبيا والأكوادور. تتشاطر هذه المناطق المختلفة إرثاً تاريخياً يتمثل في جلب أحد عشر مليوناً من العبيد الأفارقة ما بين بداية القرن السادس عشر ونهاية التاسع عشر (كورتان، 1969)، وفي اعتماد اقتصاد زراعي على مستوى المزارع الضخمة (مينتز، 1974). تتصف "الأميركات السود" اليوم إذن بوحدة متمثلة بمختلف القضايا الاجتماعية الناتجة عن ذلك الإرث المزدوج وعن وجود حضارة عرفت كيف تجابه التمييز العنصري بحيوية ثقافية نادرة في ميادين الدين والموسيقى واللغة.

تعود أولى الدراسات عن أميركا السوداء إلى أواخر القرن التاسع عشر؛ فبعد الأعمال الأولى عن تاريخ تجارة الرقيق (ج.أ.ساكو في كوبا، وو.إ.ب. دوبوا في الولايات المتحدة)، ستأتي أبحاث تنصب على الثقافات الأفرو- أميركية المعاصرة (ن. رودريغز وأ.راموس في البرازيل، ف. أورتيز في كوبا، وج. برايس- مارس في هايتي، الخ.). تندرج تلك الأعمال في إطار جغرافي محدد حاول عالم الأنتروبولوجيا الأميركي م.ج. هرزكوفيتز تخطيه منذ عشرينيات القرن العشرين. لقد انطلق من اعتبار أميركا السوداء كمجال ثقافي متكامل، وقام بأبحاث مقارنة عاملاً على تبيان الروابط التاريخية بين أفريقيا والمناطق الأميركية، وعلى أن يحلل عبر مفاهيم من "التوليفية" أو "إعادة النظر" المحطات المختلفة التي مرت بها ثقافات أفريقية محددة قبل أن تتحول وتولد ثقافات أفرو- أميركية (هرزكوفيتز، 1966). ولقد جرى سجال طويل بين هرزكوفيتز وإ.ف. فرايزر حول دور العوامل الثقافية والاقتصادية- الاجتماعية في انبثاق أشكال التنظيم الاجتماعي للعائلة الأفرو أميركية. أتاح ذلك النقاش إثبات صعوبة عزل الأبحاث والعلوم الاجتماعية الخاصة بأميركا السوداء عن حتمية الانتماءات السياسية والإيديولوجية (فرايزر، 1942؛ هرزكوفيتز، 1941، 1943). أكمل الاثنولوجي الفرنسي ر. باستيد المسيرة التي بدأها هرزكوفيتز واشتهر خصوصاً بدراسته المعمقة عن طقس " كاندومبلي" الأفريقي – البرازيلي (1958)، وبكتابه الطموح عن الديانات الأفرو – برازيلية، والذي هو دراسة تاريخية وإثنولوجية في نفس الوقت يركز فيها بصورة خاصة على "تفاعل وتداخل الثقافات " (1960)، ثم عرض شامل ومركز عن "أميركا السوداء" (1967).

خلال سنوات 1960، وتحت ضغط الغليان السياسي الذي شكل على الدوام إحدى خلفيات تطور الدراسات الأفرو- أميركية، شكلت الجامعات الأميركية القاعدة المؤسساتية للتعليم والبحث في هذا الميدان. نتج عن ذلك بسرعة ازدهار كبير في المنشورات العلمية المختصة بأميركا السوداء، إثر دراسات ميدانية في جزر باربادوس وفي البرازيل وكوبا والمكسيك وبنما وسان دومينغو والأكوادور وهايتي وجمايكا وسورينام والثالوث وفنزويلا وغيرها. وقد كانت تلك أعمال متعددة الاختصاصات عموماً، اشترك بها إلى

جانــب علمــاء الأنتروبولوجــيا مؤرخــون وعلمــاء سياسة وعلماء اجتماع والسنيون واختصاصيو فولكلور وآداب. نتج عن ذلك تجديد المعارف عن الرقيق ومقاومة العبودية (ميلر، 1985)، وتكديس للمعطيات المقارنة عن العلاقات بين الأعراق (هوتينك، 1973). واهتمــت تلك البحوث أيضاً بالحركات السياسية السوداء (هيل، 1983)، ومختلف لهجات المولديــن وأنمــاط السلوك اللغوي بشكل عام (ألاين، 1980؛ أبراهامز، 1983)، والثقافة الموســيقية (إبســتاين، 1977؛ وارنــر، 1982)، والفن الأفرو أميركي (برايس وبرايس، 1980؛ تومسون، 1983). كما جرت محاولات لإعادة صياغة الأنماط التاريخية - الثقافية التــي اقــترحها هرزكوفيــتز وأبناء جيله من الباحثين عملاً على توضيح أكبر للدينامية الثقافية الأفروأميركية (مينتز وبرايس، 1976؛ وايتن وسويد، 1970).

بعــد أن ترسخت بعمق في مؤسسات الولايات المتحدة الجامعية، أخذت الدراسات الأفرو أميركية تنتشر في بلدان أميركا الأخرى. ولكنها بقيت في المقابل بحالة جنينية في أوروبا رغم أن بريطانيا العظمى وهولندا قد أدخلتاها في مناهج مختلف مراكز دراساتهما عن الكاريبي. في فرنسا، نادراً ما نجد أبحاثاً خاصة عن أميركا السوداء كعالم ثقافي قائم بذاتــه ؛ فالدراســات مــا زالت منصبة هناك على المقاطعات الفرنسية الثلاثة فيما وراء الــبحار، أو واردة ضمن بحوث عن دول / أمم مثل البرازيل، في إطار الدراسات العامة عن أميركا اللاتينية.

ر.برايس

ABRAHAMS R. D.,1983, *The man- of- words in the West Indies: performance and the emergence of creole culture*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.- ALLEYNE M.C., 1980, *Comparative Afro-American*, Ann Arbor, Karoma.- BASTIDE R., 1958, *Le candomblé de Bahia (rite Nago)*, Paris, Mouton; 1960, *Les religions afro-bresiliennes: contribution à une sociologie des interpénétrations* des civilisations, Paris, PUF; 1967, *Les Amériques noires*, Paris, Payot. – CURTIN P.D., 1969, *The Atlantic slave trade : a census*, Madison, University of Wisconsin Press.- EPSTEIN D.J., 1977, *Sinful tunes and spirituals: black music to the Civil War*, Urbana, University of Illinois Press. – FRAZIER E.F., 1942, "The Negro in Bahia: a problem in method", *American Sociological Review*, : 465- 478.- HERSKOVITS F.S. (ed), 1966 , *The New World Negro*,Bloomington, Indiana University Press.- HERSKOVITS M.J., 1941, *The myth of the Negro past*, New York , Harper; 1943, " The Negro in Bahia, Brazil : a problem in method", *American Sociological Review*, 8: 394- 402. – HILL R. A. (ed.), 1983, *The Marcus Garvey and Universal Negro Improvement Association papers*, Berkeley, University of California Press.- HOETINK H., 1973, *Slavery and race relations in the Americas: comparative notes on their origins and nexus*, New York, Harper et Row.-MILLER J.C., 1985, *Slavery: a worldwide bibliography*, White Plains, New York, Kraus International.- MINTZ S.W., 1974, *Caribbean transformations*, Chicago, Aldine.- MINTZ S. W. et PRICE R., 1976, *An anthropological approach to the Afro- American past*, Philadelphie, ISHI.- PRICE S. et PRICE R., 1980, *Afro-American arts of the Surinam rain forest*, Berkeley, University of California Press. – THOMPSON R.F., 1983, *Flash of the Spirit: African and Afro- American art and philosophy*, New York, Random House.- WARNER K., 1982, *Kaiso ! The Trinidad calypso*, Washington, DC, Three Continents Press.- WHITTEN N.E. Jr et SzWED J.F. (eds), 1970, *Afro- American anthropology*, New York, The Free Press.

2- *البرازيل*

البرازيل، التي اكتشفها واستعمرها البرتغاليون، بلد يبلغ تعداد سكانه 120 مليون نسمة 45% منهم من غير البيض، من ضمنهم 2% من الآسيويين، و6% من السود، و37% من الخلاسيين أو *الباردوس* (pardos). بين هذه الفئة الأخيرة نجد المولدين، أي أحفاد العبيد الأفارقة الذين تم نقلهم إلى البرازيل بين القرنين السادس عشر والتاسع عشر لكي يحلوا مكان اليد العاملة الهندية. ما بين ثلاثة ملايين وثمانية عشر مليوناً من الأفارقة، حسب التقديرات المتفاوتة، أدخلوا إلى البلد قبل إلغاء العبودية عام 1888، علماً بأن البرازيل كانت آخر دولة أميركية ألغتها (هاسنبالغ، 1979). منذ ذلك الحين، تناقص عدد السكان السود تناقصاً كبيراً. كان لتلك الظاهرة ثلاثة أسباب: ازدياد الهجرة الخارجية في إطار سياسة ديمغرافية صارمة، ونسبة الوفيات المرتفعة العائدة إلى قسوة حياة السود، والتهجين الذي نتج عنه تشكل نسبة من السكان الخلاسيين الذي يميلون إلى احتساب أنفسهم ضمن من يسمون البيض؛ وقد اتخذت هذه المسيرة في البرازيل اسم "التبييض".

يتكدس السود والخلاسيون في مناطق البرازيل الأشد فقراً وفي أحزمة البؤس حول المدن الكبرى. ولكونهم ضحايا أفكار سائدة عن العرق والطبقة الاجتماعية، فإنهم يشكلون الفئة الأشد حرماناً بين السكان. وباستثناء بعض الشخصيات التي تشكل في نفس الوقت رمزاً وحجة (موسيقيون، رياضيون...) فمن النادر وجود سود توصلوا إلى ارتقاء اجتماعي، وقد يسمح تعميم ذلك بتشكيل طبقة وسطى بين السود (فرنانديز، 1965). من هذه الشريحة الاجتماعية الصغيرة خرجت إذن قلة من المفكرين والمناضلين السياسيين الذين يجهدون في لعب دور ضمن إطار الأحزاب السياسية الشرعية أو في حركات الاعتراض السياسي، عملاً على إطلاق ثقافة سوداء واعتمادها كوسيلة مقاومة (فالنتي، 1986).

تم استقدام العبيد السود إلى البرازيل من مختلف مناطق أفريقيا. توصل أ.راموس (1962) إلى أن يميز بينهم ثلاث فئات من التقاليد الثقافية الكبرى : السودانية، والزنجية الإسلامية، والبانتو. وكانت قد تشكلت في إطار تجارة الرقيق تصنيفات "إثنية" قائمة على الأهلية المفترضة لأداء الأعمال. ولكن مختلف التصورات التاريخية لتنوع الثقافات الأفريقية قد أخلت مكانها اليوم لرؤية شاملة : إن فئة "الأسْوَد" التعميمية هي الوحيدة السائدة. كل شخص ملون يعتبر أسود ويعامل على أنه كذلك ويصنف اجتماعياً على هذا الأساس. حتى الأسود ينظر إلى نفسه كأسود، في البرازيل. وعنصر التميز الثقافي الوحيد المعترف به هو الفصل بين تراث البانتو واليوروبا (يُعبَّر عن هذه الأخيرة بكلمة تعميمية هي "جيجي – ناغو" gegê-nagô). ومع ذلك فإن المتعمقين وحدهم يلجأون إلى هذا التمييز الذي يجهله الشعب بشكل عام. ولكن تأثير الثقافة السوداء على الثقافة البرازيلية ظاهر للعموم في ثلاثة ميادين: طقوس الملكية والموسيقى والرقص الشعبي. إن الاختصار التام لرؤية التنوع الثقافي بين المواطنين البرازيليين السود هو نتيجة مسيرتين مختلفتين في المثاقفة: لقد تخلت كل جماعة إثنية عن هويتها الخاصة لكي تكتسب هوية "الأسود"؛ هذه هي المسيرة الداخلية. أما الأخرى فتتموضع في مستوى العلاقات بين "البيض" و"السود"، فهؤلاء قد ينتجون "معاً" ثقافة برازيلية قد ينحو السود إلى اعتبارها حاملة لجزء من هويتهم الخاصة. (بيريرا، 1983).

خ.بورخيس بيريرا

FERNANDES F., 1965, *A integraçao do negro na sociedade de classe*, Sao Paulo, Dominus/ EDUSP, 2 vol. – HASENBALG C., 1979, *Discriminaçao e desigualdades raciais no Brasil*, Rio de Janeiro, Graal.- PEREIRA J.B.B., 1983, "Negro e cultura negra no Brasil actual', *Revista de Antropologia*, 32, Sao Paulo.- RAMOS A., 1962, *Introduçao à antropologia brasileira*, Rio de Janeiro, Casa do Estudante do Brasil, 2 vol.- VALENTE A.L. F., 1986, *Politica e relaçoes raciais (O negro e as eleçoes Paulistas de 1982)*, Sao Paulo, FFLCH-USP.

Amérique noires — أميركا السوداء. البرازيل

تركــزت الدراســات المهتمة بعالم البرازيل الأسود خلال فترة طويلة على تحليل استمراريات الأنظمة الدينية بين أفريقيا وأميركا. في الثمانينيات، تجدد طرح المسألة عن طــريق أعمال أظهرت الأبعاد المحلية للنقاش حول الهوية. بيّن ب.دانتاس (1988) الدور الذي يلعبه المثقفون في حركة أفرقة الطقوس السائدة، بينما برهن ي. ماجي (1988) إلى أي درجــة تؤثر المعتقدات والممارسات على المؤسسة التشريعية عند محاولة تعريفها لما هــو " سحري" وما هو " ديني". ويجري اليوم العمل على فهم تشكل خصوصية اجتماعية ســوداء (تــتكون مرجعيــتها مــن أفريقيا أسطورية) ضمن إطار الصراعات السياسية والاجتماعية التي يشهدها المجتمع البرازيلي. وما يميز التوجهات الحالية للبحث هو، بين أشــياء أخــرى، تحلــيل الأشــكال التي تُمأسس الثقافة " الزنجية" ضمن الحركة المدينية الســوداء، في الشمال الشرقي (أجييه، 1992)، أو تحليل تحديد الفئات القانونية المستخدمة فــي المطالبات العقارية للحصول على الأراضي في أمازونيا الريفية (أسيفيدو وكاسترو، 1998).

ف.بوابيه

ACEVEDO R. et CASTRO E., 1998, *Negros do Trombetas: guardiaes de matas e rios*, Belem, CEJUP.- AGIER M., 1992, " Ethnopolitique: racisme, statuts et mouvement noir à Bahia", *Cahiers d'études africaines*, XXXII (1), 125; *Politique de l'identité. Les Noirs au Brésil*, 53- 81.- DANTAS B., 1988, *Vovo Nago e papai branco: Usos e abusos da Africa no Brasil*, Rio de Janeiro, Graal. – MAGGIE Y., 1988, *Omedo do feitiço: relacoes entre magia e poder no Brasil*, thèse de doctorat, Rio de Janeiro, Museo Nacional.

أميركا السوداء. الثقافات الكريولية

تعــود كلمــة كريولــي إلى أصل إسباني (criollo) ظهر في القرن السادس عشر للدلالة على من هو مولود في العالم الجديد، ولها نفس المقابل في البرتغالية (crioulo)، ثم انتقلت إلى الفرنسية في القرن السابــع عشر(créole). والمؤكد انها اشتقت من فعل الخلق (crier بالاســبانية، créer بالفرنسية). فيكون اشتقاقها واضح الدلالة: إنها تستخدم للتمييز بيــن " مــن هــو مخلوق" في العالم الجديد ومن هم قادمون من العالم القديم، سواء كان أوروبيا أو أميركيا. ثم حملت الكلمة، فيما هو أبعد من هذا الأساس المشترك، معان شعبية بالغة التنوع. ابتداءً من أواخر القرن الثامن عشر، أخذت كلمة "كريولي" تدل على مختلف اللغــات ذات الأصل الفرنسي التي ظهرت في المستعمرات القديمة والتي توحدت ظاهرياً

في هذا المصطلح الدال على الاختلاف والتنوع رغم أنه بالمفرد. وانطلاقا من هذا المعنى الأخير عمد الألسنيون إلى تحديد فئة خاصة من اللغات الكريولية، أي الناشئة من احتكاكات لغوية حاصلة ضمن بعض الأطر الاستعمارية، ثم أدخلوا مفهوم "الكرولة". ثم عرف مصطلح " الكريولي" انتشارا دلاليا آخر مع استخدامه المتأنق في الميدان الثقافي والاجتماعي، إذ ابتدأ علماء الأنتروبولوجيا يتحدثون عن " ثقافات كريولية".

من الصعب في هذه الظروف تحديد ميدان انتشار جغرافي معيّن للثقافات الكريولية، لكون هذه الأخيرة ناتجة عن أواليات احتكاك بين شعوب مختلفة المنشأ تنتج أشكالا ثقافية جديدة. ولقد وصلت تلك الأواليات إلى عدد كبير من مناطق العوالم الجديدة، حتى وإن كانت جزر الأنتيل والمسكارين وسيشل هي التي تقدم النماذج الأكثر اكتمالا لحركة الكرولة التي تتميز بعدد من العوامل التكوينية: غياب (المحيط الهندي) أو اختفاء (الأنتيل) شعب محلي؛ ازدهار اقتصاد قائم على المزارع الكبرى الغذائية أساسا والتي تتغذى بدورها بيد عاملة أساسها الرقيق الأفريقي ينبثق منها مع الوقت مسألة "عرق" في الممارسات الاجتماعية؛ تجابه منذ البداية بين ملامح ثقافية أوروبية وأفريقية (يظهر الإرث المحلي هامشيا في الأنتيل). خارج نطاق هذا الإطار العام، لا يمكن تحليل الكرولة إلا في الظروف الخاصة التي واكبت ظهورها.

لقد تأثرت نظريات الكرولة الثقافية والكرولة اللغوية بالخلفيات الإيديولوجية للمحللين وبمشاركة كتاب ذوي أصول محلية في النقاشات.ولقد ولدت في فترة كان يتم التعبير فيها عن الكريولية بعبارات المثاقفة وإعادة النظر (م.ج.هرسكوفيتز)، أو المقاومة الثقافية (في مسيرة حركة الزَنْوَجَة). وتهتم المواقف الأقرب إلينا بعمليات الإكراه التي رافقت مسيرة الانتقال الثقافي القادم من أفريقيا (وفقدان الاتصال بالقارة ابتداء من الثلث الثاني للقرن التاسع عشر)، وهي تتبنى مفهوم تداخل الثقافات (ر.باستيد)؛ فهي تركز على ظواهر الذوبان والاختلاط وتهتم على الخصوص بالدور الأساسي الذي لعبه التهجين في نسج الروابط الاجتماعية. ويجري التركيز اليوم أيضا على أهمية أواليات التكيف - الخلق التي يرتبط بها مفهوم *الانعطاف*، ذلك الزمان وذلك المكان الاجتماعيان اللذان سلبهما العبيد عندما كانوا يستحوذون على كل تشعبات عالم المزارع، واللذان دخلت فيهما بعد ذلك مناطق زراعات غذائية في فترة إلغاء الرق (س.و.مينتز) وتكونت التجمعات السكينة. وفي النهاية تم التركيز - بفعل استحواذ حركة الكرولة على الموضوع - على أهمية الأفراد كعناصر فاعلة في التاريخ، وعلى إدراكهم لتنوع وتنافر الأصول (إ.غليسان)، وعلى الإمكانيات الموجودة لديهم للقيام بألعاب معقدة - وذلك في نفس اتجاه استخدام مفهوم الازدواجية الموجود سابقا لدى هرسكوفيتز- عبر إجراء جردة لمرجعيات الهوية يستطيعون أن ينهلوا منها ما يتوافق مع وضعهم وطبيعة اندماجهم الاجتماعي (ج. بنوا). والثقافات الكريولية بعيدة عن التناغم، فهي تعرض تنوعها الواسع داخل تتابع غريب من الانطواء على الذات. ومع أن تلك الثقافات قد ولدت من التمييز المطلق ضد العبيد والذي كان يزداد حدة بفعل اللون، فإنها تتمتع بغنى كبير في أشكال التعبير، خاصة في ميادين الموسيقى والأدب الشعبي. "معجزات متكررة" (م - ج.تروِيو) ناشئة ضد منطق المزارع الجماعية. ثقافات اللاممكن التي تعتبر اليوم وكأنها النسخة الأولى للثقافات الحالية المتعددة العناصر، أو كأنها تقدم مثالا عن نمط إدارة التنوع.

ج - ل. بونيول

BASTIDE R., 1967, *Les Amériques noires* , Paris, Payot.- BENOIST J., 1996, " Métissage, syncrétisme, créolisation: métaphores et dérives",*Etudes créoles*, XIX (1): 47- 60.- BENOIST J. et BONNIOL J.-L., 1997, " La diversité dans l'unité: la gestion pragmatique du pluralisme dans les sociétés créoles", *in* S. Abou et K. Haddad (éd.), *La diversité linguistique et les enjeux du développement,* Beyrouth, Université Saint- Joseph / Montréal, AUPELF – UREF: 161- 172. – BERNABE J., CHAMOISEAU P. et CONFIANT R., 1989, *Eloge de la créolité* , Paris, Gallimard et Presses universitaires créoles.- BOLLAND N., 1992, " Creolisation and Creole societies", *in* A. Hennessy (ed.s), *Intellectuals in twentieth century Caribbean,* Basingstoke, MacMillan Caribbean : 50-79.- CHAUDENSON R., 1995, *Les créoles*, Paris, PUF.- GLISSANT E.1996, *Introduction à une poétique du divers*, Paris, Gallimard.- HANNERZ U., 1987, " The world in creolisation", *Africa*, 57(4): 546-559; 1992, " The global ecu mene as a network of network", in A Kuper (ed), *Conceptualizing society*, Londres, Routledge and Kegan Paul: 34- 56.- HERSKOVITS M.J., 1937, *The myth of the Negro past*, New York, Harper.- MINTZ S.W., 1971, " The sociohistorical background of pidginization and creolization", in D.Himes (ed.), *Pidginization and creolization of languages*, Cambridge, Cambridge University Press: 481- 496.- MINTZ S.W. et PRICE R, 1992 (1976), *The birth of African- American culture: Anthropological perspective*, Boston, Beacon Press.- TROUILLOT M.-R., 1998, " Culture on the edges : Creolization in the plantation context", *Plantations society in the Americas,* V (1): 8-28.

Amériques noires

أميركا السوداء. شواطئ أميركا الجنوبية على المحيط الهادئ

تـــم إسكان المتحدرين من أصول أفريقية في المناطق الغربية من أميركا الجنوبية (كولومبـــيا، الاكوادور، البيرو) وتوزيعهم، بين القرنين الخامس عشر والتاسع عشر، بين مـــزارع وديـــان الأنديز (مزارع المواشي، أو مزارع القطن أو قصب السكر) *والتعدين* (البحـــث عن الذهب في الأنهار) في المنحدرات الجبلية أو المناطق الشاطئية، حيث كان *الأحـــرار* يعيشـــون على الصيد والقنص والزراعات الغذائية (فريدمان وأروشا، 1986). ومنذ إلغاء الرق في خمسينيات القرن العشين، وصولاً إلى فترة قريبة، بقي السكان السود "غير مرئيين" اجتماعيا وثقافيا (فريدمان، 1984). ولكنهم، رغم بقائهم معزولين في مناطق هامشـــية، شـــاركوا فـــي المراحل الكبرى للتوسع الرأسمالي على امتداد القرن (الذهب.. والكاوتشوك والخشب للتصدير، والمزارع الكبرى الزراعية- الصناعية)، دون أن يتمكنوا مـــن اكتساب أي حقوق على الأرض. ومع الإعلان عن صفة التعدد الاثني للأمة، دفعت الـــتعديلات الدســـتورية التـــي جـــرت مؤخراً (عام 1991 في كولومبيا، وقيد الإعداد في الأكـــوادور) بأولئك السكان إلى المطالبة السياسية بالاعتراف بوجودهم الخاص وبحقوقهم علـــى "أراضي الطوائف السوداء"، مع اندفاعهم إلى جعل شواطئ المحيط الهادئ منطقة "نامية" (إسكوبار وبيدروسا، 1996؛ أجييه وهوفمان، 1999).

تمـــت دراسة تلك المسيرة بناء لمناهج نظرية مختلفة، بل متناقضة. فاعتُبرت في الســـتينيات نـــتاجا لـــــ"سياسات تكييفية" توليفية قام بها متحدرون أفارقة وُضعوا في بيئة

جديــدة علــى الصعيد الطبيعي والاقتصادي (ويتن، 1974)، أو نُظر إليها كمجموعة من "مخلفــات الأفرقــة" كمـــا فعل ن. فريدمــان وج. أروشا، ثم تمت دراستهـــا من قبــل أ.- م. لوزونتشي (1997)- من خلال " الشوكو" الكولومبي- كمنهج تصورات "زنجي - كولومبي" متميز. في هذا المنهج تلعب المبادلات الرمزية الدور الأول، وهي مبادلات مع الكاثوليكــية الإســبانية والثقافة الهندية الشامانية. من جهته، قام ب. وايد (1993) بإعادة طرح منهجية لمسألة الهوية السوداء في إطار " نظام عرقي" وطني. ويتم الاعتراف اليوم بالتنوع الكبير لثقافة الشعوب السوداء على شواطئ الهادئ، ما بين مقاطعة داريان في بنما وشــواطئ البــيرو مـــا وراء لــيما، وبتجذرها العميق محليا، سواء على صعيد الذاكرة والمعتقدات والطقوس، أو العلاقات ما بين الاثنيات. ورغم ذلك لم يُسمع صوت جديد، إلا مــن فــترة قريــبة، لــتلك الــثقافة "السوداء"، أو "الأفرو-كولومبية، أو الإكوادورية، أو البيروفية"، ولم يزل ذلك محصوراً في إطار مديني.

م.أجييه

AGIER , et HOFFMANN O., 1999, " Les terres des communautés noires dans le Pacifique colombien. Interprétation de la loi et stratégies d'acteurs", *Problèmes d'Amérique latine*, 32: 16- 42. – CUCHE D., 1981, *Pérou nègre*, Paris, L'Harmattan.- ESCOBAR A. et PEDROSA A. (ed.), 1996, *Pacifico Desarollo o diversidad?* , Bogota, CERC/ ECOFONDO.- FRIEDEMANN N., 1984, " Estudios de negros en la antropologia colombiana", *in* J. Arocha et N. Friedemann (ed.), *Un siglo de investigacion social: Antropologia in Colombia*, Bogota, Etno: 507- 572.- FRIEDEMANN N. et AROCHA J., 1986, *De sol a sol. Genesis, transformacion y presencia de los negros en Colombia*, Bogota, Planeta.- LOSONCZY A.-M., 1997, *Les saints et la forêt. Rituels, société et figures de l'échange entre Noirs et Indiens Embera (choco, Colombie)*, Paris, L'Harmattan.- WADE P., 1993, *Blackness and race mixture: The dynamics of racial identity in Colombia*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.- WHITTEN N., 1986 (1974), *Black Frontiersmen: A South American case*, Urbana, Ill., Waveland Press.

أميركا الشمالية : أنتروبولوجيا أميركا الشمالية — Amérique du nord

يجمــع الأميركيون تقليديا تحت عنوان "الأنتروبولوجيا": الألسنية والأنتروبولوجيا البيولوجــية وعلم ما قبل التاريخ والاثنولوجيا والأنتروبولوجيا الاجتماعية والثقافية. ولقد انطلقــت الــتأملات الأنتروبولوجية في الولايات المتحدة بفعل وجود شعوب محلية أثارت اهتمام بعض الهواة المتنورين، ابتداءً من أواخر القرن الثامن عشر بصورة خاصة. هكذا لعــب تومــاس جفرسون دوراً رياديا في تطور الأبحاث عن الهنود في الميادين التنقيبية واللغويــة والاثنوغرافية، معتمداً في ذلك على ملاحظاته الشخصية لنقض نظرية بوفون عن تقهقر "الإنسان الأميركي الأول" (*Homo americanus*). عندما أصبح جفرسون رئيسا للولايــات المتحدة، أوكل إلى و.كلارك وم.ليويز قيادة بعثة مكلفة ببلوغ شواطئ المحيط الهــادئ و، إضــافة إلى أهداف أخرى، جمع معلومات عن الشعوب الهندية التي تجدها. شــارك الرســام ج. كاتلن في المشروع وعرض في نيويورك، عام 1837، ستمائة لوحة مخصصـــة لحياة الهنود، إضافة إلى آلاف الأشياء التي جمعها. شهدت أعوام 1840 ولادة

الأنتروبولوجيا الأميركية الحقيقية مع قيام ل.هــ. مورغان بأول بحث علمي أجري على الأرض لــدى شــعب الايروكوا في ولاية نيويورك، من جهة، وإنشاء مؤسسة سميث من جهة أخرى.

بهــدف معارضة توجه مورغان النشوئي، قام ف. بواس، "الأب المؤسس" الفعلي للأنتروبولوجيا الأميركية المعاصرة، بإدخال مفهوم الثقافة، في نهاية القرن التاسع عشر. وســوف يحــل هذا المفهوم الذي يعمل على إظهار خصوصيات كل مجتمع مكان مفهوم العرق الذي لا يمكن فصله عن الاستناد إلى مرحلة معينة من مراحل تطور الإنسان. يرى بــواس، الــذي خصص أغلب أعماله لهنود الشاطئ الشمالي الغربي، أن الأنتروبولوجيا يجــب أن تــنطلق من مواد تجمع على الأرض لتدرس كل ثقافة في خصوصياتها، لكون المؤسسات الاجتماعية ودلالاتها تختلف بين مجتمع وآخر. قبل وفاته (1942)، كان بواس قــد درب أجيالاً عديدة من علماء الأنتروبولوجيا، خاصة في جامعة كولومبيا (نيويورك)؛ ولكــون منهجه كان بعيداً عن صرامة التقليد، فإنه أتاح ظهور تيارات متباينة بين طلابه، مع اندراج غالبيتها ضمن مدرسة الأنتروبولوجيا الثقافية.

تــابع ر.هـــ. لــووي مسيرة بواس المعارضة للنشوئية ووصل بها إلى حدودها القصــوى. كــان متخصصاً بدراسة هنود السهول ومقتنعاً بأن الحضارات البشرية شبيهة بــرقعة تركيبــية مشكلة من قطع وأجزاء. ولكن هناك موقف مختلف يمثله أ.ل. كروبير الــذي هــو أســتاذ كبير آخر في الدراسات عن هنود أميركا الشمالية ومتخصص بهنود كاليفورنيا. كان كروبير متعمقاً في الأنتروبولوجيا الألمانية فاستخدم مفهوم المجال الثقافي للــتعريف بدرجــة اندماج الثقافات الهندية ضمن مجموعات من المجتمعات الخاصة التي تتقاســم عدداً من الملامح الثقافية المشتركة، مع فروقات محلية محدودة. والاهتمام الذي أبــداه كرويــبر بإعطاء وضع تكويني وتاريخي للثقافة وصل به إلى اعتبار هذه الأخيرة علــى أنها " بنية عليا" تشمل وتوجه تنوّع الحقائق الاجتماعية. يتوصل كروبير بذلك إلى نسيان وجود تفاعل دائم بين الإنسان والثقافة: هذا ما سوف يتخذ اسم "التثاقف" الأميركي، وسيطبع على وجه الخصوص المدرسة المسماة" الثقافة والشخصية" التي سوف تجهد في إعطــاء الشــخص، أو " شخصيته" بتعبير أدق، وضعاً أنتروبولوجيا خاصاً. تأتي أعمال إ.ســابير المنصبّة على الميدانين اللغوي والأنتروبولوجي في نفس الوقت، لتحتل في هذا المجال مكاناً مفصلياً في تاريخ التثاقف وفي الحيز الخاص الذي تعطيه للتحليل النفسي.

جمــع التيار أو المدرسة المسماة " تثاقفية" عدة أنتروبولوجيين من الطراز الأول. حاولــت ر.بينديكــت عندما استخدمت المقارنة بين الملامح "الأبولونية" و"الديونيزوسية" ضــمن أطر ثقافية محددة، أن تعرّف بالثقافات من خلال نمط الشخصية الذي تقوم ببنائه. وكــان من الطبيعي أن تتوسع تأملات بينيديكت لتشمل مفهوم الطباع الوطنية التي قامت بدراســتها عبر تحليل الثوابت الثقافية التي تشكل أساس شخصية الشاب اليابــاني. اتفقت م. مــيد مع بينيديكت على أن خاصية كل ثقافة يمكن أن تظهر من خلال بعض الملامح النفسانية (العدوانية أو اللطف، الخ.) التي قد تتمثل في مواقف وتصرفات الأفراد، ولذلك خصصــت مكانــا متميزاً في دراساتها عن ميلانيزيا لدور التربية في تكوين الشخصية، وللمعايــير الثقافية الخاصة بالجنس والسن. لقد أعطت ميد لأعمالها بعداً تعميمياً، وهذا ما دفعهــا إلــى إخضاع المجتمع الأميركي"الوسيط" لدراساتها فأصبحت بذلك أشهر اسم في عالم الأنتروبولوجيا الأميركية. أصبح اعتماد الأنتروبولوجيا على علم النفس أساسياً عندما

قـــام عالم النفس والطبيب النفساني أ.كاردينر، بالتعاون الوثيق مع ر.لينتون الذي هو عالم أنتروبولوجـــيا عمــل لفترة طويلة في جزر الماركيز، بادخال مفهوم "الشخص الأساسي" الموجود في كل ثقافة، تمثل تثاقف ذو رباط أوثق مع علم النفس في أعمال ج. ديفرو. ثم ألــف ج. باتيسون كتابه الشهير عن طقوس غينيا الجديدة (*The naven*) الذي عرض فيه اســتخدام الأنتروبولوجــيا فـــي تشخيص الأوضاع الاجتماعية – مقترباً بذلك من ميد – والفــردية أيضـــا، ومبتعداً عن التوجهات النفسانية البحتة في مقاربته "النُظُمية" لمظاهر التفاعل وتوجهه إلى إدخال بعد أنتروبولوجي في المعالجات النفسية. لا يمكننا إلا أن نربط مـــا بين تركيز الأنتروبولوجيا الثقافية على العلاقات بين الشخصية والثقافة وبين ازدهار نــوع أدبـــي أنتروبولوجي في الولايات المتحدة، دون أن يكون مقتصراً عليها، ونعني به ســيرة الحياة، سواء كانت سيرة ذاتية (التي يبقى نموذجها الأبرز *الزعيم الشمس* للهندي الهوبي د.س. تالايسفا)، أو كانت قصصاً متقاطعة كالتي اشتهر بها أ.ليويز.

ســاهم الــدور الذي لعبه علماء الأنتروبولوجيا (ومنهم باتيسون وميد في الدرجة الأولـــى) فـــي خدمـــة القضـــية الأميركـــية خـــلال الحـــرب العالمية الثانية، في نشوء الإنتروبولوجـــيا كعلم اجتماعي تطبيقي. وبعد انصرافها لتحليل المجتمع الأميركي بصفته حـــامل قـــيم إنسانية تجعله متناقضاً مع المجتمعات الشمولية، كان على الأنتروبولوجيا أن تـــبدأ بالتســـاؤل عـــن "الأزمة" العالمية ثم، بعد ذلك، عن الدور الذي يمكنها أن تلعبه في النضال ضد تخلف العالم الثالث.

هكـــذا تمـــيزت الفـــترة الممتدة من 1940 إلى 1970 باهتمام كبير بمسائل التحول الثقافي والمثاقفة، والبدء بدراسة ذلك انطلاقاً من المجتمع الأميركي ذاته، كما تبين أعمال ر. ردفـــيلد عـــن عالم الريف وم.ج. هرزكوفيتز عن الأميركيين السود. ثم ظهرت أزمة داخلـــية فـــي أواخر ستينيات القرن العشرين، متمثلة في موقف علماء الأنتروبولوجيا مما اصـــطلح علـــى تســـميته حيـــنذاك "الامبريالية الأميركية". نتج عن تلك السجالات تيار أنتروبولوجـــيا "نقديـــة" لم يلبث أن طواه النسيان، في الولايات المتحدة على الأقل؛ ولكن الأمر الهام الذي نتج عنه هو انطلاق مناقشات جادة حول أخلاقيات هذا العلم.

ســـاهمت ســـجالات ما بعد الحرب أيضاً في ازدياد تشعب ميادين الأنتروبولوجيا الأميركـــية وفي استنكاف متزايد عن الاهتمام بكل مظاهر الحياة الاجتماعية والثقافية في العـــالم الأميركـــي المعاصـــر. ومع ذلك فإننا نستطيع أن نميز بعد ساهلنز (التناقض بين "العقل العملي" و"العقل الثقافي"، 1976) تيارين أساسيين يتمثل أولهما بالمقاربات الشمولية، أي النشـــوئية الجديدة والاجتماعية العضوية والاقتصادية، والثاني في توجه أنتروبولوجي يولي اهتماماً شبه حصري للتصورات والظواهر المعرفية.

عادت النشوئية الى الظهور بعد الحرب عندما اتخذ كثير من علماء الانتروبولوجيا موقفاً متناقضاً مع الخصوصية التاريخانية وعادوا إلى نسج علاقات مع المقاربة الوراثية للمجـــتمعات. قدم ج.ب. مردوك أدوات البحث الأولية في كتابه *تصنيف العلاقات البشرية المناطقـــية*. وطوّر ل. وايت في محاولته تحديث طروحات مورغان مفهوم نشوئية جديدة تمتزج فيها رؤية تطور خاضع لـــ "شحنات طاقة" مع مقاربة شمولية للثقافة مأخوذة عن كرويـــبر. كمـــا أدخل ج. ستيوارد في تلك المسيرة النشوئية نظرية تعددية جينية مرتكزة

علـى الـتأثر بالمحـيط الطبيعي: تستعيد بيئوية ستيوارد إذن مقولة كروبير عن مناطقية ثقافـية، ولكنها تقلب وجهة الربط بين السبب والنتيجة. ثم جاءت المادية الثقافية الجديدة، التـي هي مادية "سوقية" بالمعنى الحرفي للكلمة وضع نظريتها م.هاريس، لتصل بالحتمية البيـئوية إلـى نـتائجها القصوى بربطها ما بين نظام التفكير والنظام البيئي عبر أنماط التكـيف. يقـترح علم الاجتماع، الذي يعتبر إ.أ.ويسلون رائده، نموذجا اختصاريا مختلفا عـبر انطلاقـه مـن أحدث المعطيات العلمية للعودة إلى مفهوم قديم للعلاقات بين ما هو عضـوي وما هو اجتماعي: إن السلوك الاجتماعي للإنسان مرتهن إلى حد كبير للعناصر التـي يـتكون مـنها رأسـماله الوراثي. نحن نعلم أن تلك النظريات، ونظريتي هاريس وويلسـون بصـورة خاصة، تعرضت ولم تزل لنقاشات كثيرة، خصوصاً في أوجه العلم التـي سهلت نشوءه عملاً على تخفيف وزن الموروث الثقافي والوظيفي، وعلى الاحتياط فيما بعد ضد خطر البنيوية.

دخلـت الانتروبولوجيا الاقتصادية، التي كان هرزكوفيتز واحداً من أوائل ممثليها، مغامـرة مشـابهة على طريق المنظوماتية فاعتبرت بأن البشر يقومون، سواء في أنماط الاقتصـاد" البدائية" أو الحديثة، بتضخيم إنتاجية مواردهم حسب منطق المنفعة الهامشية. تلك الأطروحة المسماة شكلانية لقيت معارضة عنيفة من ك. بولانيي وتلامذته الذين كانوا يـنادون بمقاربـة اقتصـادية تعـتمد على "الماهية"، أي أنها منصبّة على دراسة مختلف المؤسسات التي تشكل في كل مجتمع أطر تبادل وتداول المنتجات.

التقـت الأنتروبولوجيا المعرفية ومختلف المقاربات الأنتروبولوجية الأخرى على أرضية واحدة هي افتراض وجود علاقة ضرورية بين اللغة والثقافة والفكر. ويدين تطور الأبحـاث العاملة على ذلك بالكثير إلى نزوع نحو التعميم عمل على استخلاصه الألسني ك. بايك من المقارنة بين وجهة نظر من تُدرس لغته (emic) ووجهة نظر الباحث (etic)، تلـك المعادلة التي سوف يعكس طرفيها ك. ليفي- ستروس (1983). وتلعب وجهة النظر الأولـى دوراً أساسـيا فـي المناهج المعرفية التي تهدف إلى تقديم رؤية الشعب المحلي الخاصـة للعـالم الـذي ينتمي إليه. بينما تنتمي العلوم الاثنية إلى ميدان الأنتروبولوجيا المعرفـية، وقد يكون السبب البسيط لذلك أن هذه الأخيرة قد تكونت في الأساس من تأمل صـفة المـنظومة التـي تـتخذها المعـارف المتعلقة بالعالم الطبيعي؛ ولقد كانت أعمال هـ.كونكلين رائدة في هذا الميدان.

خلال ثمانينيات القرن العشرين، خف انتماء الأنتروبولوجيا الأميركية الشمالية إلى مـدارس نظـرية محددة المناهج، وأصبحت تميل أكثر إلى غزارة وتنوع الأبحاث. ومن الصـعب الـيوم تبيُّن ما قد يشكل وحدتها ويتيح لمؤرخي هذا العلم المستقبليين الاستمرار بالحديـث عـن تـراث أنتروبولوجي أميركي. فأكثر ما يمكننا الحديث عنه أنه يوجد في الولايات المتحدة بعض التيارات الفكرية الشبيهة بالانتروبولوجيا "التحليلية" – التي يرتبط ازدهارهـا باسم ك. غيرتز على وجه الخصوص- التي تقوم بطرح مسائل جديدة وتنادي بتوجهات بحثية مستجدة وتنم، من هذه الخلفية، عن وجود هوية فكرية خاصة في المشهد الأنتروبولوجي المعاصر.

ت.ويندلينغ

GEERTZ. C., 1983, *Local Knowledge, Further Essays in Interpretive Anthropology*, New York, Basic Books (trad. fr. *Savoir local, savoir global. Les lieux du savoir*, Paris, PUF, 1986). – HARRIS M., 1968, The Rise of *Anthropological theory*, New York, Crowell.- MARCUS G. et FISCHER M., 1986, *Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences*, Chicago et Londres, The University of Chicago Press.- MEAD M. et BUNZEL R. (eds), 1960, *The Golden Age of American Anthropology*, New York , George Braziller.- MURPHY R. (ed.), 1976, *Selected Papers from the American Anthropologist 1946- 1970*, Washington, DC, The American Anthropological Association. –SAHLINS M., 1976, *Culture and Practical Reason*, Chicago, the University of Chicago Press (trad. fr. *Au Coeur des sociétés. Raison utilitaire et raison culturelle*, Paris, Gallimard, 1980).- STOCKING G. W., 1968, *Race, Culture and Evolution. Essays in the History of Anthropology*, New York, The Free Press; 1986, *Malinowski, Rivers, Benedict and Others, Essays on Culture and Personality*, Madison, the University of Wisconsin Press.

Amérique Latine — أميركا اللاتينية. الحركات الدينية المعاصرة

هناك حركتان دينيتان شهدتا ازدهارا ملفتا في أميركا الاتينية خلال السنوات الثلاثين الأخيرة: التيار الناشئ حول معتقدات التحرر (أو الطبقات الأشد حرمانا) وكنائس العنصرة الجديدة.

معتقدات التحرر الكاثوليكية هي تعبير عن حركة اجتماعية- دينية واسعة اتخذت شكلاً في أوائل الستينيات، أي قبل فترة من ظهور كتب تعاليم المعتقد الجديد. ولقد جمعت تلك الحركة قطاعات واسعة من رجال الكنيسة- رهبان وكهنة وذوي مناصب دينية-، وحركات علمانية- جمعية العمل الكاثوليكي، الشبيبة الجامعية المسيحية، الشبيبة العاملة المسيحية-، ولجانا رعوية ذات أساس شعبي- الرعوية المدينية، الرعوية العمالية، رعوية الأرض-، وتجمعات صغار رجال الدين. ودون معرفة ممارسات تلك الحركة الاجتماعية- التي يمكن تسميتها " مسيحية التحرير"- لا يمكن فهم الظواهر التاريخية والاجتماعية الهامة التي شهدتها أميركا اللاتينية بين ستينيات وثمانينيات القرن العشرين، ولا ظهور الحركات الثورية في أميركا الوسطى- غواتيمالا، نيكاراغوا، السلفادور- ولا انبثاق حركة عمالية وفلاحية جديدة في البرازيل.

ولكن مسيحية التحرر ومعتقداتها لا تشمل سوى عدد قليل من كنائس أميركا اللاتينية، مع أن تأثيرها كبير، خاصة في البرازيل حيث توجد، تبعا لأعمال أنتروبولوجيين مثل و.هيويت (1995) وم. أدريان (نفس التاريخ)، حركات اجتماعية مدينية (ساوباولو) وريفية (أمازونيا) تنطلق على وجه الخصوص بين الجماعات المحرومة. فمسيرة تجذير الثقافة الكاثوليكية الأميركية اللاتينية التي ستصل إلى تشكيل معتقدات التحرر لا تنطلق من أعلى الهرم الكنسي لكي تنتشر في أسفله، ولا من أسفل الهرم الاجتماعي لتصل إلى أعلاه، بل تتجه من الدائرة إلى المركز. وفي الميدان الديني- الكهنوتي، فإن القطاعات التي ستشكل محرك التجديد هي جميعا بشكل ما هامشية أو من الضواحي بالنسبة للمؤسسة: الفئة العلمانية من الكهنوت مع مسؤولي التبرعات، الخبراء

العلمانـــيون، الكهـــنة الغرباء، وبعض الرهبان. في عدد من الحالات، تصل الحركة إلى "المركز" وتمارس تأثيراً على بعض المجامع الكهنوتية (خاصة في البرازيل)، وفي حالات أخرى تبقى محصورة في " هوامش " الكنيسة.

كـــيف يمكـــن تفسير النجاح الهائل لكنائس العنصرة داخل الطبقات الشعبية الفقيرة التي تعمل الجماعات الفاعلة على تحريكهـــا؟ حسب بعض الباحثين، مثـــل ج. بورديـــك (1993)، قد تكون الصفة الشديدة " الاستياء" والبالغة " العقلانية" لمعتقدات التحرر هي التي دفعت إلى ذلك الازدهار. ولكن باحثين آخرين، مثل م.أ. فاسكيز (1998)، لا يوافقون هذا الـــرأي، ويذكـــرون بـــأن طائفـــة العنصرة قد عرفت انتشاراً في أسلاك الكهنوت الأشد محافظـــة، كمـــا في الأماكن الأخرى. ويعطي فاسكيز مثلاً رهبانية ريو دي جانيرو التي يشرف عليها منذ زمن طويل أوجينيو ساليس المعروف بأنه محافظ متطرف.

ما هي العلاقة بين العنصرة الجديدة والبروتستانتية "التاريخية"؟

يـــرى ج - ب. باســـتيان (1994) أن هـــذا التـــيار الديني الجديد أكثر قرابة إلى الكاثوليكـــية الشعبية منه إلى التراث البروتستانتي الليبرالي. العنصرة الأميركية اللاتينية هـــي نتاج " توليف ديني"، فالممارسات الموغلة في القدم تواكب استخدام وسائل الاتصال الأكـــثر حداثـــة، والمسيحانية مع التكنولوجيا والأعمال. وكأن هناك إعادة تشكيل لإيمان الأغلبية بخلطة من ممارسات السحر والتطبيب، مما يعني بأن العلاقة بين المؤمن والله لم تعد تمر عبر شفاعة قديس وإنما عبر المسؤول في العنصرة الذي يجتمع في هالة قدسيته نمط من ازدواجية القدرة، الاجتماعية والدينية. ويشدد باستيان على قرابة طائفة العنصرة من المفاهيم القديمة، مختلفاً في ذلك ومتناقشاً مع د. سول (1990) ود. مارتن اللذين يريان فـــي هـــذه الطائفة حركة تجديد عميقة للبروتستانتية، تهدف إلى تنظيم وعقلنة ممارسات الشعب.

م.لووي

BASTIAN J.- P., 1994, *Le protestantisme en Amérique latine. Une approche socio-historique,* Genève, Labor et Fides.- BURDICK, J., 1993, *Looking for God in Brazil. The progressive Catholic Church in urban Brazil's religious arena,* Berkeley, University of California Press.- LOWY M., 1998, *La guerre des dieux. Religion et politique en Amérique latine,* Paris, Editions du Félin.- STOLL D., 1990, *Is Latin America turning protestant?,* Berkeley, University of California Press.- SWATOS W.H. (ed.), 1995, *Religion and democracy in Latin America,*New Brunswick, Transaction Publishers.- VASQUEZ M.A., 1998, *The Brazilian popular Church and the crisis of modernity*, Cambridge, Cambridge University Press.

أميركا اللاتينية. عالم المدن — Amérique Latine

مـــنذ نهاية الحرب العالمية الثانية تعيش بلدان أميركا اللاتينية تضخماً متزايداً في حجم المدن، مما دفع بعلماء الأنتروبولوجيا إلى أن يخصوا المدينة بجزء متزايد الكمية من

أبحاثهم يركزون فيه على ميادين شديدة التباين: العائلة، الصحة، الممارسات الدينية، العمل، التسلية، وسائل الإعلام، إلخ. وتشمل الأبحاث الطبقات الوسطى والطبقات الشعبية معاً.

تتمثل إحدى الاهتمامات الأساسية لعلماء الانتروبولوجيا في نمط اندماج الجماعات المختلفة في المدينة. فلقد انكب عدد من المؤلفين على مسألة تكيف المهاجرين ذوي الأصول الريفية في المجتمع المديني وعلى التحولات التي يتسبب فيها ذلك النوع من الهجرة. ويعتبر البعض أن الهجرة نحو المدينة تنتج إعادة تشكيل اجتماعي عميقة تستدعي تعلم تصرفات جديدة واكتساب تصورات جديدة. ولكن هناك آخرون يقللون من قيمة ذلك ويشيرون إلى أن وسائل الاتصال والمدارس الريفية ذاتها تنحو أكثر فأكثر إلى تكييف الناس مع مواقف متآلفة مع الحياة في المدينة.

يستدعي تحليل تكيف المهاجرين مع حياة المدينة أن تؤخذ في الحسبان متغيرات عديدة : بلد المنشأ، أسباب الرحيل، الانتظار، إمكانيات العمل، فترة تأمين السكن، الأواليات، المؤسساتية أو غيرها، التي تسهل تكيف المهاجر، وأشكال الالتزام الاجتماعي التي يمكن أن ترافقها، إلخ. ومن البديهي أن الحصول على عمل، أو إمكانية تأمين حاجات بدائية أخرى (الغذاء، السكن، الصحة، الحصول على الأوراق الضرورية، إلخ.) لا يرتبط بالمهاجرين فقط، بل بمجمل سكان المدينة.

في ما يتعلق بإيجاد عمل أو سكن، أو بأمور وأوضاع أخرى أيضاً، تلعب العلاقات الشخصية في إطار الشبكات الموجودة دوراً أساسياً. فالوصاية والزبائنية تنموان في المجتمع المديني عندما تكون أواليات التأطير الاجتماعي والبيروقراطية المكلفة بمواكبة عملها تسير بشكل سيء. وهذا ما يحدث عندما لا تجد غالبية اليد العاملة المتوفرة عملاً منتظماً فتتجه بالتالي نحو سوق العمل الإعلاني. وبالطريقة ذاتها، فإن الصعوبات التي تعترض الحصول على منزل أو استئجار مسكن هي السبب الأساسي لانتشار بيوت الصفيح أو بناء بيوت عشوائية وغير شرعية تقام سراً في المناطق المتاخمة للمدن. وبالنظر إلى عدم كفاية الخدمات العامة فإن الفئة الأشد حرماناً تجد نفسها مجبرة على التصرف بشكل يجعلها تعيش يوماً بيوم وتنخرط في واحدة من شبكات العلاقات الخاصة (لومنيتز، 1977).

لقد استند أوسكار ليويز إلى دراسات أجريت في المكسيك وبورتوريكو لكي يدخل مفهوم "ثقافة الفقر" التي تعرف عن نفسها بمجموعة من الملامح السلبية: عجز عن التكيف، مستوى منخفض من التنظيم خارج دائرة العائلة، هشاشة الظروف المعيشية، غياب حماية الأطفال، الجنس المبكر، العلاقات المتحررة، استعداد كبير لتخلي الزوج عن زوجته والأهل عن أبنائهم، التسلط المنزلي، الشعور بالهامشية والتخلي والتبعية والدونية (ليويز، 1970). وُجِّه إلى نظرية ثقافة الفقر الكثير من الانتقادات، فقيل بأن ليويز يهمل في تحليلاته البعد الاقتصادي والسياسي للظواهر التي يصفها لدرجة أنه يخلق نمطاً يقوم بتكرار ذاته، مما يعني بأنه يحمّل الفقراء مسؤولية الوضع الذي هم فيه. هناك كتاب آخرون يفضلون الحديث عن "هامشية اجتماعية " (أوليفين، 1980) لتوصيف ممارسات وتصورات الطبقات الشعبية.

ابـــتداء مـــن الثمانينـــيات، توافـــق ظهور حركات اجتماعية مختلفة مع الانفتاح الديمقراطـــي الذي ظهر في أغلب بلدان أميركا اللاتينية. فاهتم علماء الأنتروبولوجيا بتلك الحركات وبينوا ارتباطها بإنتاج هويات اجتماعية جديدة وبظهور عوامل اجتماعية جديدة (كـــاردوزو، يذكـــره سورج وتافاريس، 1983). كما بينت الأبحاث الأنتروبولوجية أيضاً المـــيل الشـــديد إلى التدين، والذي لا ينحصر في الكاثوليك فقط، بل يشمل مختلف الفئات الســـكانية. وتـــم أيضـــا تسجيل ازدهار كبير للمعتقدات ذات المنشأ والتراث الإفريقيين، وازدهـــار معتقدات العنصرة التي تبدو، إلى جانب حركات " أفريقية" مثل " الأومباندا" في البرازيل، وكأنها قد أصبحت معتقدات الأغالبية لكونها تهتم بآلام الشعب وهمومه.

(فراي وهووي، 1975)

LEWIS O., 1970, *Anthropological essays*, New York, Random House.- LOMNITZ L., 1977, *Networks and marginality. Life in a Mexican shantytown*, New York, Academic Press.- OLIVEN R.G., 1989, " Anthropology and Brazilian society", *Current Anthropology*, 30 (4): 510- 514. – SORJ B. et TAVARES M.H., 1983, *Sociedade e politica no Brasil pos- 64*, Sao Paulo, Brasiliense.

أميركا اللاتينية: المجتمعات الفلاحية الأميركية اللاتينية — Amérique latine

اهتمـــت الأنتروبولوجـــيا الأميركية منذ نشأتها بالثقافات ما قبل الإسبانية، فلم تعر اهـــتمامها للمجـــتمعات الفلاحية إلا في وقت متأخر. حدث هذا التحول في الموقف خلال خمسينيات القرن العشرين تحت تأثير الدراسات الأميركية (ليويز، س.منتز، ج. ناش، ر. ردفيلد، ج. ستيوارد، س. تاكس، إ.وولف) التي صبت اهتماماتها في الدرجة الأولى على أميركا الوسطى (شياباز) ومنطقة الكاريبي (بورتوريكو). يرى هؤلاء الكتاب أن الفلاحين يخـــتلفون عن القطاقين "البدائيين" بوضعهم التبعي تجاه المجتمع المسيطر الذي تربطهم به واجـــبات مخـــتلفة (ضـــرائب ومقـــتطعات وتقديمات) وشبكات تجارية. تقتضي دراسة المجـــتمعات الزراعـــية إذن تحليل تلك العلاقات المتنوعة بين الجماعات الريفية والدولة والـــنظام الرأســـمالي. هـــذا التـــناقض بين عالم الريف والمدن، والذي يشكل لازمة في الدراســـات الإحاديـــة التقلـــيدية (ســـتيوارد، 1956)، متـــناغم مع النظريات الاقتصادية والاجتماعـــية لتلك الفترة التي تعيد التفاوت في نمو مناطق أميركا اللاتينية إلى ازدواجية المعايير أو إلى الاستعمار الداخلي. ويعكس دخول المجتمعات الزراعية إلى ميدان العلوم الاجتماعـــية مـــناخاً سياســـياً خاصاً. فلم يصبح استخدام كلمة إسبانية للدلالة على الفلاح (كامبيزيـــنو) أو اللجوء إلى مثيلتها البرتغالية (كامبونس) شائعاً إلا مع انتشار الحركات الثورية (ثورة الفلاحين في المكسيك، وثورات بوليفيا والبيرو، وروابط الفلاحين في شمال شرق البرازيل)، ولقد كان ذلك استبدالا للتسميات المحلية يهدف إلى التدليل على انحطاط قيمة الفلاحين.

خلافـــا لرأي وولف، لا تتألف المجتمعات الزراعية الأميركية اللاتينية من منتجين زراعييـــن فقط، ولكنها تضم أيضا مربي مواشي وصيادين وعمال مناجم وباعة جوالين، وهـــي لـــم تـــتوقف منذ الفترة الاستعمارية عن ممارسة زراعة تكفي حاجاتها الأساسية.

وعلينا ألا ننسى أنه يوجد داخل تلك المجتمعات الفلاحية أناس يشرفون فعلياً على الأرض التي يتصرفون بها، وذلك بحكم حقوق عرفية أو صكوك ملكية أو عقود تأجير، وآخرون يستثمرون حسب اتفاقات توصف بـ"المؤقتة" أراض شاسعة تدعى "مزارع" وتقوم على الزراعة وتربية المواشي، أو مزارع من نوع آخر مخصصة لزراعة صنف واحد (قصب السكر أو البن أو الموز، الخ.) يُصدِّر إنتاجها إلى الأسواق الخارجية. والواقع أنه لا يمكن دراسة المجتمعات الزراعية خارج العلاقات التي تقيمها مع قطاع التسويق الزراعي، سواء كان تقليدياً أو تحول إلى مؤسسات زراعية رأسمالية كبرى.

يعود إلى وولف الفضل في وضع مخطط تصنيفي للمجتمعات الزراعية في أميركا اللاتينية، تلك المجتمعات التي يعرقل تنوعها الكبير كل محاولات التصنيف. لقد انطلق من معطيات اقتصادية (حجم الإنتاج الزراعي المخصص للسوق) ليحدد نمطين كبيرين: المجتمعات الفلاحية الجبلية (أميركا الوسطى والأنديز) ومجتمعات الأراضي السفلى المدارية (مناطق الكاريبي، البرازيل الجنوبية). يجب أن تضاف الى هاتين الفئتين الكبيرتين مجموعات تضم أعداداً محدودة : صغار الملاك في هايتي وجمايكا وشمال شرق البرازيل الذين يعيشون على هامش مزارع قصب السكر الكبرى؛ مستوطنون متحدرون من أصول أوروبية أو آسيوية (جنوب البرازيل والشيلي)؛ مزارعون "بدائيون" يعملون في تعشيب الأرض ويدخلون شيئاً فشيئاً في اقتصاد السوق. وبما أن المجتمعات الزراعية الجبلية تغطي الكثير من المجالات الثقافية للشعوب المحلية، فإنها استقطبت غالبية الدراسات الأنتروبولوجية.

يفسر اختصار الفلاح بالمجموعة الاثنية، أي الهنود (وذلك لا يضم بالطبع كل الجماعات الموجودة)، تمركز الدراسات على الطائفة ، المفترضة وحدة اقتصادية وسياسية وأخلاقية. فإذا كان إشراف الجماعة على الأراضي والري هو حقيقة في حالات كثيرة، وخاصة في مناطق الأنديز الوسطى والجنوبية، فمن غير الطبيعي افتراض الجماعة بكاملها كوحدة طبيعية. والتاريخ يبين لنا أن تلك الوحدة الجماعية قد تعرضت لإعادة تشكيل من قبل السلطات الاستعمارية في القرن السادس عشر، بهدف الرقابة الفاعلة على الشعوب المحلية وفصم أواصر التضامن الاثني لمصلحة مجتمع قروي خصصت له أراض لا يمكن تقسيمها من حيث المبدأ. في العصر الحديث أوحت الخلافات الاجتماعية التي أثارتها المسائل الزراعية بمشاريع إصلاحية تهدف إلى إعادة تنظيم المجتمعات الزراعية ضمن مؤسسات جماعية (عاميّات المكسيك والأنديز).

من بين الموضوعات الهامة التي تعمل عليها الأنتروبولوجيا، تجدر الإشارة إلى التفاوت الاجتماعي ضمن جماعات توصف بالتناغم بشكل متسرع رغم العديد من البراهين المعاكسة التي تقدمها الوثائق التاريخية. على هذه الخلفية ينظر إلى الاعتداءات الغامضة و"الحسد" والسحر كآليات محددة للمستويات ومانعة للصعود الاجتماعي؛ وشبيهة بذلك منظومة الأعباء والنفقات الموروثة عن العهد الاستعماري والمرتكزة إلى تراتبية مدنية ودينية، هي مصدر أبهة ولكنها في نفس الوقت ملزمة بمصاريف باهظة من قبل الحائزين على تلك الامتيازات. لقد ساهمت التوجهات الجديدة للكنيسة الكاثوليكية منذ 1970 وتأثير الطوائف البروتستانتية في الأرياف بإضعاف تلك الأواليات لمصلحة إثبات الوجود السياسي أو البحث الفردي عن الربح. ونلاحظ أيضاً منذ بضع سنوات اهتماماً متزايداً بدراسة إمكانية تمرد الفلاحين؛ هذا ما يغيّر الصورة السائدة عن عالم ريفي جامد

وسلبي. هنا أيضاً تنهل الأنتروبولوجيا من مادة الإطار الاجتماعي والسياسي لعصرنا، ذلك الإطار الذي تميز، منذ الثورة الكوبية، بغزارة في الإصلاحات الزراعية. أغلب تلك المشاريع أصبحت اليوم مدفونة على أيدي البيروقراطية، ولم يعد تحديث الريف، الذي تبين أنه باهظ الكلفة، يشكل واحدة من أولوياتنا الوطنية. لم يعد تحديث عالم ريفي قديم هو الهم الأساسي لعالمنا المعاصر، وإنما حجم وهموم سكان المدن. إن مكسيلو وليما وساو باولو تعتبر من أعلى مدن العالم كثافة سكانية. فالنمو الديمغرافي، والهجرة من الريف، وأزمة الإنتاج الغذائي، والسياسات الزراعية الكارثية، والتضخم وازدياد البطالة التي تطال أكثر من نصف عدد السكان القادرين على العمل في البيرو والمكسيك والبرازيل، كل ذلك لم يتسبب في تحويل الفلاحين إلى بروليتاريا، بل في إفقارهم. ضمن هذه المعطيات التاريخية الخاصة تبدو المسائل التي تطرقت إليها الأنتروبولوجيا خلال العقود الثلاثة الأخيرة بعيدة عن الواقع.

ك.برنار

Andrade M.C. DE, 1980, *The land and people of Northeast Brazil* , Albuquerque, University of New Mexico Press.- *Etudes rurales*, 1981, 81- 82: *Paysans de l'Amérique des Cordillères*.- FAVRE H.,1971, *Changements et continuité chez les Mayas du Mexique*, Paris, Anthropos. – FOSTER G., 1967, *Tzintzuntzan: Mexican peasants in a changing world*, Boston, Little Brown.- LEHMAN D. (ed.), 1982, *Ecology and exchange in the Andes*, Cambridge, Cambridge University Press.- MATOS MAR J. et MEJIA J.M., 1980, *La reforma agraria en el Peru*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos.- ORLOVE B. et CUSTRED G. (eds), 1980, *Land and power in latin America. Agrarian economics and social processes in the Andes*, New York et Londres, Holmes et Meier. – STEWARD J.(ed.), 1956, *The people of Puerto Rico*, Urbana, University of Illinois Press.- WARMAN A., 1976, *Y venimos a contradecir. Los campesinos de Morelos y el estado nacional*, Mexico, Ed. de la Casa Chata.- WOLF E., 1955, " Types of Latin American peasantry: a preliminary discussion", *American Anthropologist*, 57, 452-470.

Production domestique — إنتاج منزلي

تعتبر عبارة "الإنتاج المنزلي" بشكل عام أكثر من أداة تحليل، إنها طريقة للدلالة على مظهر ملفت في بعض المجتمعات التي تتم دراستها من قبل علماء الاثنولوجيا: إن الجماعة المنزلية لا تشكل فقط وحدة استهلاك، بل وحدة إنتاج للسلع الأساسية، ولكن هل تعتبر هذه الخاصية علامة مميزة لفئة من المجتمعات؟

إن التنظيم المنزلي المحصور بالإنتاج – المنجز لصالح ومن قبل جماعة مقيمة – كان يحدد، حسب بوتشر (1896) أو ثورنوالد مثلاً، مرحلة أولى في تطور المجتمعات تسبق على أي حال ظهور اقتصاديات التبادل. عبر التوسع في وجهة النظر هذه من خلال امتحان الأشكال الخاصة " للتبادل البدائي"، تحدث كل من مالينوفسكي (1922)، وفيرث (1965)، وآخرين عن "الاقتصاد القبلي". ومؤخراً قام ساهلنز (1972)، بتطبيق مفهومه

حـــول " نمط الإنتاج المنزلي" وهو نوع من النماذج المثالية التي تميز الاقتصاديات القبلية بتفضيل عدة ميول. من هذه الأخيرة، إضافة إلى الاستهلاك الذاتي للأسرة، الإنتاج الثانوي النسبي بموجب تعميم " قاعدة شايانوف"، المعرّفة في دراسته حول طبقة الفلاحين الروس (شـــايانوف، 1966) ضمن طائفة من الجماعات المنزلية للإنتاج، كلما كبرت طاقة العمل النسبية للأسرة (حاصل عدد المنتجين على عدد المستهلكين) كلما قل عمل أفرادها الفعلي. يـــنجم عن ذلك أن الفائض لا يظهر بسبب الاقتصاد، وعلى أسباب أخرى (سياسية بشكل خاص) أن تشرح كيفية تشكل الفائض في هذا الإطار المتناقض مع مفهوم زيادة الإنتاج.

يعتـــبر الأنتروبولوجـــيون الفرنســـيون المتأثرون بالماركسية، أن سيطرة الإطار المنزلـــي للإنتاج لا تبدو كافية "*بحد ذاتها*". وفق غودلييه (مثلاً عام 1984) لا تكفي هذه السيطرة لتعريف "الأنظمة الاقتصادية البدائية"؛ فيجب أيضا، من ضمن شروط أخرى، أن توجد العلاقات التي تحكم الوصول إلى الموارد وتوزّع القوة العاملة وعلاقات قرابة تربط مـــا بيـــن الوحدات العائلية للإنتاج. ولقد أصرّ مياسّو (1975) على القول بأن القرابة بحد ذاتهـــا هـــي وليدة ضغوطات الإنتاج الخاص " بالجماعات المنزلية" ذات الاكتفاء الذاتي وبـــأن هـــذه الضـــغوطات هي التي تميز اقتصاديات الإنتاج الزروعي غير المخصص للأســـواق في مجتمعات دون طبقات ؛ وحده هذا النوع من الروابط يبدو معبراً من وجهة نظـــر كهذه. وينتقد ب. راي (1971) هذه الفكرة، إذ يرى أن الأهمية تكمن في فهم كيف أن"طـــريقة الإنتاج السلالي" تنظم الجماعات المحلية وإنتاجها في اتجاه الاستغلال الطبقي (استغلال الأبكار لأخوتهم الأصغر).

يـــبقى أنه، في المجتمعات التي لا دولة فيها، يتجاوز " الإنتاج المشترك" في بعض المواســـم الإنتاج المنزلي الذي لا يخلو بدوره من أشكال شبه دائمة للتعاون بين الأسر أو العـــائلات. كمـــا وأن الأنظمة الإنتاجية للمجتمعات المتنوعة (بما فيها الصناعية) تتضمن "قطاعات منزلية" ذات مقاييس وأنماط بالغة التنوع.

ج – ل. جامار

BUCHER K., 1896, *Die Entstechung der Volkswirtschaft*, Tubingen (trad. fr. *Etudes d'histoire et d'économie politique*, Paris, Alcan, 1901). – CHAYANOV A.V., 1966, *The Theory of Peasant Economy*, Homewood, Ill., Richard D. Irwin for the American Economic Association.- FIRTH R.,1965, *Primitive Polynesian Economy*, Londres, Routledge et Kegan Paul.- GODELIER M., 1984, *L'idéel et le réel*, Paris, Fayard.- MALINOWSKI B., 1922, *Argonauts of Western Pacific*, Londres, Routledge et Kegan Paul (trad. fr. *Les Argonautes du Pacifique occidental*, Paris, Gallimard, 1963). – MEILLASSOUX C.,1975, *Femmes, greniers et capitaux*, Paris, Paspero.- REY P. –Ph., 1971, *Colonialisme, néo-colonialisme et transition au capitalisme*, Paris, Maspero.- SAHLINS M.,1972, *Stone Age Economics*, New York, Aldine (trad. Fr. *Age de pierre, âge d'abondance*, Paris, Gallimard, 1976).

أنتروبولوجيا تطبيقية — Anthropologie appliqué

أنظـــر : أوســـتراليا، الأقلـــيات الإثنـــية (المسائل القانونية والسياسية)، تدخلات الأنتروبولوجيا (الأقليات المدينية).

نستطيع تعريف " التنمية " كمجموعة الأواليات الاجتماعية التي تتسبب فيها عمليات إرادية لتحويل بيئة اجتماعية، التي تقوم بها مؤسسات أو عناصر خارجية عن هذه البيئة، وترتكز إلى محاولة تطعيم موارد و/ أو تقنيات و/ أو معارف. ويمكن أن ينطبق هذا التعريف على عمليات التنمية التي تتم في بلدان الشمال أو في بلدان الجنوب.

إن وجود "تصور تنموي" هو الذي يحدد وجود التنمية ذاتها، أي ذاك العالم المكون من عناصر شديدة التباعد، خبراء وإداريين ومسؤولي شركات كبرى وباحثين وتقنيين ومشرفي مشروع ومتخصصين بالأرض وموزعين ومشرفين على جماعات أو فرق، وهم يعيشون بصورة ما من تنمية الآخرين، ويحركون أو يديرون من أجل ذلك موارد مادية ورمزية كبيرة.

يمكن للأنتروبولوجيا أن تساهم في التنمية أو أن تدرسها كمكونة لـ"ظاهرة اجتماعية مثل أي ظاهرة أخرى، كالقرابة أو الدين مثلاً ". ولكن التنمية تتسم بخصوصية أنها تتسبب بلقاء أشخاص قادمين من عوالم اجتماعية بالغة التنوع، لأن هناك اختلافات شديدة التباعد بين أوضاعهم المهنية ونسبة فاعليتهم وكفاءاتهم ومواردهم المعرفية والرمزية واستراتيجياتهم.

ما بعد "المؤسسين الكبار" للعلم (مالينوفسكي، 1945؛ باستيد، 1971)، نستطيع التقدير بأن هناك أربع توجهات أساسية موجودة اليوم في ميدان التحليل الأنتروبولوجي لمظاهر التنمية. الأول هو توجه الأنتروبولوجيا التطبيقية الأميركية الشمالية القائمة على مهمات " استشارية" ودراسية لصالح مؤسسات التنمية (منذ سنوات 1970، عمد البنك الدولي إلى إجراء دراسات اجتماعية وأنتروبولوجية (سيرينا، 1986)، وهذا ما أنتج عدداً كبيراً من الدراسات المنهجية التي لا يخلو بعضها من تأملات نقدية، ولكن لا أثر فيها على العموم لتوجهات نظرية معمقة، ولا لمنهج موحد. وتمثل الأنتروبولوجيا " التفكيكية" للتنمية التوجه الثاني المنطلق من استمرارية التساؤل، الجذري أحياناً، عن النمو، والمندرج إلى حدٍّ ما في حركية ما بعد الحداثة التي استعادت مؤخراً بعض قوتها، خاصة في العالم الأنغلوفوني (فرغيسون، 1990؛ هوبارت، 1993). لقد طور نورمان لونغ، وريث مدرسة مانشستر مجموعة أبحاث ذات نمط تفاعلي عن " لقاءات ما بين الوجهين" التي تتميز بتقطع بنيوي بين العوالم المعرفية المختلفة حيث يتجابه ويتمازج ويتفاوض العاملون على التنمية والسكان المحليين، مركزاً في ذلك على "هامش المناورة" لدى الفرقاء: يترجم مفهوم "الوكالة" الذي استعاره من غيدنز قدرة تأثير الفرقاء الاجتماعيين، أو أيضاً كفاءاتهم العملية (لونغ، 1989؛ لونغ ولونغ، 1992). في فرنسا أخيراً، جاءت الأعمال المرتبطة بالجمعية الأوروبية- الأفريقية لأنتروبولوجيا التطور الاجتماعي والتنمية، والتي شكلت إلى حد ما امتداداً لمنهجية بالانديه (1971) الذي يميل إلى تحليلات لونغ، لتحاول تجديد وتوسيع الأنتروبولوجيا الاجتماعية للتنمية عبر إنجاز تحليلات معمقة ذات نمط إثنوغرافي لموضوعات جديدة: التنظيمات الفلاحية، عوامل التنمية، الوكلاء في

التنمـــية، اللامركـــزية، الفساد (ج.ول.دلفيل، 1994؛ أوليفييه دوساردان، 1995؛ بيرشنك وشوفو ودوساردان، 1999).

تثـــير مســـألة " تطبيق" دراسات أنتروبولوجيا التنمية أنماطاً أخرى من المسائل. فتحســـين نوعـــية " الخدمات" التي تطرحها مؤسسات التنمية على السكان هو غاية هامة، والأنتروبولوجيا الاجتماعية للتنمية يمكن أن تساهم في هذا التحسين بإمكانياتها المتواضعة ولكـــن الحقيقـــية. ولكن نوعية وسائلها المعرفية هي الوحيدة التي يمكن أن تتيح لها تقديم مساهمة فعالة في الموضوع.

ج.- ب. أوليفييه دوساردان

BALANDIER G., 1971, *Sens et puissance*, Paris, PUF.- BASTIDE R., 1971, *Anthropologie appliquée*, Paris, Payot. – BIERSCHENK T., CHAUVEAU J.- P. et OLIVIER DE SARDAN J.- P. (éd.), 1999, *Courtiers en développement. Les villages africains en quête de projet*, Paris, Karthala.- CERNEA M. (ed.), 1986, *Puttin People First. Sociological Variations in Rural Development*, Oxford, Oxford University Press.- FERGUSON J., 1990, *The Anti- politics Machine: "Development", Depolitization and Bureaucratic Power in Lesotho*, Cambridge, Cambridge University Press.- HOBART M. (ed.), 1993, *An anthropological Critique of Development: the Growth of Ignorance*, Londres, Routledge. - JACOB J.-P. et LAVIGNE DELVILLE P. (éd.) , 1994, Les associations paysannes en Afrique. *Organisation et dynamiques*, Paris, APAD, Karthala, IUED.- LONG N. (ed.), 1989, *Encounters at the Interface. A Perspective on Social Discontinuities in Rural Development*, Wageningen, Agricultural University.- LONG N. et LONG A. (ed.), 1992, *Battlefields of Knowledge, The Interlocking of Theory and Practice in Social Research and Development*, Londres, Routledge.- MALINOWSKI, B., 1945, *Les dynamiques de l'évolution culturelle*, Paris, Payot. – OLIVIER DE SARDAN J.-P., 1995, *Anthropologie et développement. Essai en socio- anthropologie du changement social*, Paris, Karthala.

الأنتروبولوجيا الدينية — Anthropologie religieuse

يمكن لتسمية" الأنتروبولوجيا الدينية" الشائعة أن تثير قضية، أكثر بكثير من تسمية الأنتروبولوجـــيا السياسية، أو الاقتصادية، إلخ.، في نظر " العلوم الدينية" التي تبحث في الثوابت الأنتروبولوجية للوجود البشري عن آثار "إنسان متدين بطبعه" (*homo religious*)، وعن دلائل حالة دينية متجذرة نهائياً في الإنسان. ولا يقتصر سوء التفاهم على أيامنا هذه، لكـــون الإثنولوجيـــين وجـــدوا أنفسهم منذ البداية في مواجهة قراءات تبشيرية لمعتقدات وطقـــوس الشعوب البدائية التي كان المبشرون يحاولون فيها إيجاد نواة استقبال لرسالتهم (ليـــنهارت، 1947). كما أن الحديث عن "ديانات" بدائية أو تقليدية يمكن أن يطرح إشكالاً لعـــالم الأنتروبولوجيا. ويمكن تلخيص الخلاف بما يلي: إما الحرص على تبيان أن تلك الطقـــوس حاملة أيضاً لمعنى الشر والإنسان والألوهية، وأنها تشهد على روحانية للنفس البدائية توازي ما هو موجود في الديانات "الكبرى"، والموافقة بالتالي على تعريف للتدين تفـــترض هذه الأخيرة بأنها تجسد شكله المكتمل (زاهان، 1970)؛ وإما الاندفاع في إثبات

أهلية عبقريتهم الخاصة واختلافهم الجذري مخاطرين في ذلك بجعل الإلحاد نوعاً من عدم التديـــن أو من دين كتاب معاكس (أوجيه، 1982). ومقابل معتقدات مشتركة لا علاقة لها بإيمان بالعقائد، وحكايات سلالية لا يمكن اعتبارها معتقداً، وطقوس ترتبط أبعادها الواقعية ارتـــباطاً وثيقاً بحياة الجماعات الاجتماعية وبتكاثرها المعيشي، وجنٌ وآلهة يساعدون في رسم وتنظيم العلاقات بين البشر ويحددون الهويات الاجتماعية والشخصية، مقابل كل ذلك ألا يكون من الأفضل الحديث عن "منظومة رمزية"، أو عن "جهاز طقوسي" بدل الحديث عـــن الديـــن ؟ إن رفض خصوصية الشأن الديني لصالح الرمزي- أي الأمثولة الكبرى لــــ"طوطمـــية الـــيوم" (ليفي- ستروس، 1965) - يمثل نوعاً من القطيعة أمام استحواذ "الأمـــور الدينية" الذي يختبئ وراء الاعتقاد الظواهري بحتمية الأمر الديني، وأيضاً أمام الخطيئة "الاعترافية" للشأن الديني التاريخي التي قال بها علم الاجتماع الديني.

يهـــتم عـــالم الاجـــتماع تقليدياً بالأديان التي يسميها "تاريخية" - وبأديان مجتمعه الخـــاص أساســـا - وبكيفية إيجادها للمعنى النهائي لتاريخ البشر في الوحي الإلهي وفي تفســير النصوص الدينية المفترض أنها تنقل كلمة الله. ويتصف الشأن الديني "التاريخي" بظهـــور شخصـــيات تأسيسية - "الأنبياء" - ومتخصصين بالتدين - أولياء أو قديسين - وبحركات الحجاج أو الاحتفال بالمعتنقين الجدد؛ وفي خط موازٍ ببناء أماكن خاصة للعبادة واعـــتماد تقويـــم طقوسي وتشكيل جهاز دائم مكلف بالضمائر وبالسهر على الممارسات (بورديـــو، 1971). ويـــنحو عالم الاجتماع عادة إلى دراسة الأديان التي تسمى " تقليدية" وأديان العادات والتقاليد وأديان الأسلاف. ولكن ذلك المزيج المتداخل من أساطير تجزيئية وتراث شفوي وطقوس، أي ما يسمى " التقاليد" غريب عن تمجيد الماضي أو الذاكرة التي تصـــنع الكتابة، وغريب أكثر عن معنى مكتمل لــــ"التراث" كمعقل للشرعية ومنبع لصحة العقيدة. لقد ساهم الشرخ القائم بين مجتمعات الشفاهة التي تحيا في ماضي التقاليد الحاضر والتطبيق المنطقي للطقوس، جامعة بذلك ولاءها لشرعة الأجداد مع الكثير من الطواعية، وبيـــن مجـــتمعات الكتابة التي تربط الحقيقة بجدلية الفكر والحرف، مثبتة العقائد ولوائح الشـــرائع، ومحولـــة الطقـــوس إلى شعائر راسخة، ساهم ذلك في تثبيت خط الفصل بين الدراســـة التاريخية والاجتماعية لــــ "أديان الكتاب"، وبين الأنتروبولوجيا القادمة من بعيد لدراســـة تقالـــيد الأســـلاف (أورتيغ، 1981). هـــذا الحضور الشامل للنص - أو غيابه الكـــامل - ضمن تراث يرى الفرق متمثلاً في أشكال السلطة ويصر على تفاصيل العمل الديني، خلف آثاراً ثقيلة هو الآخر على تقسيم وتخصص العمل العلمي.

قد تكون الهوة بين "ديانة " علماء الاجتماع و"الشأن الديني" الأنتروبولوجي عائدة إلى التساؤل النهائي الذي يحمّله كل باحث لموضوعه. يعمل عالم الاجتماع المنتمي إلى تراث ماكس ويبر على مساءلة الأواليات المرتبطة بتطور أشكال التدين (عقلانية كانت أو دنيوية) تحت منظار الحداثة خصوصاً، وعلى ضوء الوسائل التي تؤثر بها تلك الأواليات على استعدادات السلوك الاجتماعي (ويبر، 1996)، ويعود ذلك إلى كون عالم الاجتماع حساساً للنسبية التاريخية لأنماط الديانات، وإلى كونه يعطي أهمية خاصة لبعض الشخصيات ذات الهالة الكبرى. ألا تبحث في المقابل الأنتروبولوجيا ذات المنحى الدوركهايمي في ما هو أقرب من متغيرات الثقافات الدينية، في تلك الأشكال البدائية للدين التي هي الطوطمية أو الوثنية أو السحرية، عن نوع من المادة أو النواة لشأن ديني بدني، وعن بحث عن الفئات الأساسية التي توضح معنـــى الشر والإنسان والآخر (أوجيه،

1988)؟ إن ك. غيرتز، الذي عرف الدين بكونه "منظومة ثقافية"، هو واحد من الأنتروبولوجيين القلائل الذي شكل صدى للإشكالية التي طرحها ويبر عن أنماط "سُلم القيم".

تعـرض هذا التقسيم لخلل قوي في أواخر الستينيات بتأثير الدراسات الاجتماعية الجديـدة عن " الحركات الدينية الحديثة" المنتشرة في المجتمعات غير الأوروبية، وأيضاً بتأثـير المبادلات مع أنتروبولوجيا دينية تاريخية عن أديان "الكتاب". ولم يكف المؤرخون عـن التنديد بعبارة "الأديان التقليدية" التي أطلقها الإثنولوجيون، وعن اتهامهم بالمبالغة في التفسـيرات الفقهيـة وابتداع النموذج الإثنوغرافي الذي يكمن وراء نظرياتهـم (رانجيه، 1993). يتوجـب القول بأن إغفال الحقيقة الانتروبولوجية للديانات التبشيرية التي يُعترف اليوم بدورها كرحم للنبويات "المحلية "،قد ألقى بظله على إثنولوجيا الأديان المسماة تقليدية (كوماروف، 1991). فليس غريبا في إطار كهذا أن ينظر المبشرون والإثنولوجيون إلى انتشـار توليفات من كل نوع على أساس نسق واحد هو تأثر البعض بـ"الدين الحقيقي"، والتمسـك الشـديد بالتراث عند البعض الآخر. ولقد شكل دفع تلك الظواهر (التوليفات أو النبوئـيات) إلـى مصـاف الأشياء الشرعية لأنتروبولوجيا دينامية مرتكزة على الوضع الاسـتعماري ولـيس علـى الاثنية، ثورة حقيقية حدثت بطريقة معبرة تحت غطاء علم الاجتماع (بالانديه، 1955).

أ.ماري

AUGE M., 1982, *Le génie du paganisme*, Paris, Gallimard; 1988. *Le Dieu Objet*, Paris, Flammarion.- BALANDIER G., 1955, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, Paris, PUF.- BOURDIEU P., 1971, "Genèse et structure du champ religieux", *Revue française de sociologie*, XII: 295- 354.- COMAROFF J. & J., 1991, *Observation and Revolution. Colonialism and Consciousness in South Africa*, The University of Chicago Press.- GEERTZ C., 1988, *Islam Observed*, Yale University Press (trad.fr. , Observer l'islam, Paris, La Découverte, 1992).- LEENHARDT M., 1947, *Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien.* Paris, Gallimard.- LEVI-STRAUSS C., 1965, *Le totémisme aujourd'hui*, Paris,PUF.- MARY A., 1999, *Le défi du syncrétisme*, Paris, Editions de l'EHESS.- ORTIGUES E., 1981, *Religions du Livre, religions de la coutume*, Paris, Le Sycomore.- RANGER T., 1993, " The local and the globalin southern african religious history", *in* R. Heffner (ed.) *Conversion to Christianity*, Berkeley, University of California Press: 65- 97.- WEBER M., 1996, *Sociologie des religions*, textes réunis et traduits par J.-P.Grossein , Paris, Gallimard.- ZAHAN D., 1970, *Religion, spiritualité et pensée africaines*, Paris, Payot

Art (Anthropologie de l') أنتروبولوجيا الفن

إن عدم الدقة الطاغي على المصطلحات الواجب استخدامها للدلالة على الانتاجات التشكيلية والتصويرية للمجتمعات المسماة " بدائية" (والتي تتخذ، حسب المؤلفين، تسميات الفـن "البدائي" أو "القبائلي" أو "الغريب" أو "السحري" أو"اللاغربي" أو حتى "الاثنولوجي"

مؤخـــراً) يعكـــس المسائل التي ما زال يثيرها حتى اليوم تعريف مادة أنتروبولوجيا الفن. ومـــن الملفـــت أن يكـــون اختصاصيو أنتروبولوجيا الفن ما زالوا يحاولون حصر ميدان دراســـتهم فـــي فئة واحدة من الأشياء التي تعود هي الأخرى حصرياً إلى مجتمعات يقال عـــنها " تقليدية " أو" دون كتابة" أو بصورة أبسط " ذات السلم الصغير" (لايتون، 1981)، وذلك في وقت يجهد فيه الأنتروبولوجيون الآخرون لتبيان اهتمام علمهم بمعرفة كل أنواع المجتمعات. وإلى عدم الدقة العائد إلى التعريفات السلبية (التي تقول بأن مادة أنتروبولوجيا الفـــن " ليســـت كذا" دون أن تتوصل إلا في حالات نادرة إلى تحديد "ما هي")، تضاف مســـألة قديمـــة يبيّـــن تاريخ الجماليات الصعوبة الكبرى لحلها، ونعني بها إمكانية إعطاء تعريف، محدَّد و"مسبق"، لفكرة الفن. من جهة أخرى، أعطى تأمل أعمال تشكيلية صادرة عن حضارات لا غريبة المجال لتأويلين يلتقيان على إعطاء تعريف سلبي لما يعتبر ": فناً بدائـــياً" ولكـــنهما يتفان حاجزاً أمام فهمه: تقييم الفن من خلفية التمركز الاثنوي، ونقيضه الظاهري، أي الدراسة الجمالية القائمة على خلفية رؤية بدائية. تحتفظ وجهة نظر التمركز الاثـــنوي بمصطلح " فن" للتقليد الغربي فقط وتنكر على الإنتاجات التشكيلية والتصويرية للمجـــتمعات المسماة بدائية قدرتها على الارتقاء إلى درجة ما ينتجه الفنان الأوروبي. أما الدراسة الجمالية ذات النزعة البدائية، والتي يمثلها ك.أينشتاين (1915) وو.روبان (1984) فإنهـــا تقـــول، على عكس الأولى، بالشمولية المطلقة للغة الفنية: يمكن فهم أي عمل فني بمعزل عن المعنى الذي يحمله ضمن المجتمع الذي أنتجه. للخروج من هذه الدائرة المغلقة تجـــدر العودة إلى المعنى الأصلي لكلمة " فن". لقد احتفظ المصطلح اليوناني (ars) الذي تحدر منه، ولفترة طويلة، بمعنيين اتخذ كل منهما اليوم سبيلاً مختلفاً. فهو من ناحية يدل، كمـــا يقول إ.بانوفسكي (1943)، على قدرة واعية وقصدية لدى الإنسان لـــ"إنتاج أشياء، مـــثلما تقوم الطبيعة بإنتاج ظواهر". بهذا المعنى كان يُنظر إلى نشاط مهندس معماري أو رســـام أو نحـــات، فـــي أوج "عصر النهضة"، على أنه "فن يوازي ما يقوم به الحائك أو مربّي النحل". ومن ناحية أخرى، يشتمل المصطلح – في استخدام لم يعد له اليوم وجود – على مجموعة من القواعد والتقنيات التي يتوجب على الفكر تشغيلها لكي يتمكن من بلوغ المعـــرفة وتصوّر الواقع. وهكذا لم تكن قواعد المساجلة المنطقية تعتبر لدى السفسطائيين والرواقييـــن"فناً" وحسب، وإنما يضاف إليها أيضاً ما نسميه اليوم علم الفلك، وهو ما اتخذ خلال قرون طويلة اسم "فن النجوم". من خلال الترابط المزدوج بين وجهَيْ هذا المفهوم، يمكـــن التأكـــيد بأن العلاقة التي تقوم كل ثقافة بدراستها بين مظهرين لفكرة الفن – بين بعض أشكال المعرفة وبعض تقنيات فهم وإدراك الصور – تشكل مادة أنتروبولوجيا الفن، إن تعـــريفاً كهـــذا يتمـــيز بفائدتين: فهو يتيح فهم تاريخ التأويلات التي أعطتها الحضارة الغربـــية عـــن التصورات التشكيلية والتصويرية والمعمارية للثقافات المسماة بدائية؛ وهو يندرج ضمن منظور للبحث يمكن تطبيقه مبدئياً على كل فن، مع أنه يحدد بوضوح وجهة نظـــر الأنتروبولوجـــي عـــن الإنـــتاج الفني، ويميز مهمته عن مهمة ناقد الفن الغربي والمؤرخ له.

ابـــتداءً من القرن الخامس عشر، ابتدأ بحارة وتجار يُحضرون إلى أوروبا أشياء يحملونهـــا من مناطق في العالم كانت مجهولة حتى ذلك الحين. ولم تلبث تلك الأشياء أن دخلـــت ضـــمن مجموعـــات حكـــام أوروبا، وخاصة ملوك فرنسا وسلالة ميديسيس في

فلورنسا وسلالة هابسبورغ. تم عندها تصنيفها وحفظها بعناية ضمن "قاعات الروائع" حيث كان الجامعون الأوائل يضعون جنباً إلى جنب أعمال كبار الرسامين والأعمال الغربية مثل قرون وحيد القرن والقواقع والنباتات التي تتخذ شكلاً بشرياً (شلوسر، 1908). وكانت " قاعة الروائع " تطمح، حسبما أثبت شلوسر، الى تجسيد صورة عن نظام الكون يجد العمل الغريب مكانه فيها كشاهد غامض على الحدود الزمانية والمكانية للعالم المعروف. وهو يشير، كما في الخرائط الجغرافية الأولى، إلى " أرض مجهولة ومختلفة". جاءت أولاً المصنوعات العاجية التي أحضرها البرتغاليون من بنين لتثير الدهشة، ولم تلبث أن تبعتها أعمال المايا والأزتاك القادمة من " بلاد الهند الجديدة". لقد خلف لنا ديورر شهادة على افتتانه بها في " مذكراته" حيث يلخص موقف أناس عصر النهضة من أعمال فنانين مجهولين:

" رأيت الأشياء التي أحضرت للملك (شارل الخامس) من بلاد الذهب الجديدة: شمس ذهبية بطول ذراع، وقمر يعادلها حجماً من الفضة الخالصة [...] أشياء رائعة من كل نوع، يفوق جمالها كل معجزة. وهي أشياء اعتبرت نادرة لدرجة أنها قدِّرت بمائة ألف فلورين. الحقيقة أنني لم أشهد طيلة حياتي ما يعادلها جمالاً، لقد كانت من عجائب الفن مما دفعني إلى الدهشة من عبقرية سكان تلك البلاد البعيدة " (بانوفسكي، 1943).

خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر، تسبب الاستعمار بتكديس كبير لأشياء قادمة من مجتمعات بدائية. في كل أرجاء أوروبا كان يخزَّن ويُنسى عدد كبير من الأشياء التي سوف تشكل جزءاً هاماً من مجموعات متاحف اليوم. عام 1851، تم عرض البعض منها في لندن، بمناسبة "المعرض العالمي" الأول. ومنذ ذلك الحين لم يعد يُنظر إليها كأعمال مكتملة الروعة والاتقان أنجزها فنانون مجهولون، وإنما كشواهد غير مكتملة على المراحل الأولى من تطور – تقني وذهني – أدى فيما بعد لإنتاج الحضارة الغربية. جرى عرض هذه النظرة النشوئية بشكل واضح في أعمال واحد من رواد الأبحاث في تاريخ الفن، ج.سمبر (1983، 1985) الذي هو أول من درس الفن البدائي– من خلال قرية ماوري وخصّ كاريبي مكرس للاحتفالات قد يكون رآهما خلال المعرض العالمي – لكي يعمل على تحديد مكانه في إطار تاريخ مقارن لأنماط الفن؛ ولكن منهجه التحليلي لا يقتصر على إعادة تشكيل افتراضية لأصول التصور الفني. فعلى غرار و.فون همبولدت (الذي يستند بدوره إلى أعمال غوته العلمية)، يقوم بمزج فكرة تطور مستقيم الخط للتقنيات مع تحليل الأشكال الأولية التي يقوم عليها كل تصور فني. ولكن كل طراز لا يقدم شهادة مباشرة عن مرحلة تطور ثقافي، بل يحقق، مثل فن الماوري، خلاصة تامة بين تقنيات خاضعة للتطور وأشكال ذهنية لتنظيم المدى يفترض كل تصور وجودها. وإذا كان سمبر يرى بأنه " ليس هناك من طفولة للصيغ" في الفن البدائي (1871، في بودرو، 1982)، فذلك عائد لكون " الفن" كتقنية هو الشرط المنطقي – قبل أن يكون التاريخي – لـ"الفن" كلغة للتصور المكاني. فالأول ينتمي إلى ميدان المتغيرات التاريخية والجغرافية، بينما يخضع الثاني للقوانين التي توجه التصور الذهني للمكان. هذه الفكرة عن تطور الفن وطبيعته هي أقل بعداً مما قد يمكن تصوره عن إحدى طروحات الكتاب الذي خصصه ف. بواس للفن البدائي (1927). يرى بواس أن الفن يوجد حيث يتوصل الامتلاك المطلق لتقنية إلى تكوين شكل كامل. وعندها يمكن لهذا الشكل تجاوز الوظيفة البسيطة للشيء النفعي والتحول إلى نمط لطراز معين. ويرتبط هذا الأخير في نفس الوقت بتنظيم الثقافة

الخـــاص وبالمجريات العامة لكل تصور عن المدى المكاني. وتوجد برأي بواس طريقتان لتصـــور هـــذا المدى: تتمحور الأولى حول الرؤية المباشرة للشيء وتصوره كذلك، فتقلد العين بنظرتها المركزة على موضوع الرؤية. أما الأخرى فتصور الأشياء كما تبدو للفكر ولـــيس كمـــا تظهـــر أمام النظر. هكذا مثلا يمكن لمنحوتة أنتجها هنود الشاطئ الشمالي الغربـــي أن تقدم من خلال منظورات متعددة صورة حيوانية تتشكل من مجموعة وجهات نظـــر متزامنة. ليس الفن البدائي إذن بالساذج أو المتخلف، فهو عندما يختار عينة خاصة عـــن تصور المدى، يعطي صورة معقدة لا يحيط بها نظرنا لكونه معتادا على البساطة. وهو يميل إلى التصوير المعقد لملامح الشيء لكي يتيح لنا أن نشكل ذهنيا وجوده الواقعي في أعلى درجة ممكنة، أي بصورة لا يستطيع النظر الإحاطة بها. لقد أعطى اكتشاف هذا المفهـــوم للمدى أداة التحليل الحقيقية، أي مفتاح القراءة الذي استخدمه بواس في تأويل فن هنود الشاطئ الشمالي الغربي (وهو تحليل تابعه ليفي – ستروس (1958)، بنفس التوجه، لـــدى دراســـته ازدواجية التصور التي تشكل سمة ذلك الفن). لقد برهنت أبحاث بواس، وبشـــكل حاســـم، كـــيف يمكن لدراسة الفن البدائي أن تقوم ليس فقط على معرفة الأنماط والتقنيات، بل أيضا على فهم الفئات الذهنية الخاصة بها.

أقام بواس بين القطبين المذكورين سابقا عن مفهوم "الفن" (ars) علاقة شبيهة بالتي كـــان يقـــترحها ســـمبر: إذا كان يمكن للتقنيات والوظائف والأنماط أن تتغير في المكان والزمان، فإن الشكل المجرد الذي ينتج عن ذلك في الفن البدائي يستجيب لمواصفات تتميز بهـــا موهبة جمالية عالمية. ولكن بواس، الشديد الاهتمام بإرساء المبادئ المجردة لتصور المـــدى والمحـــدّدة لطراز ما، لا يلتفت إلا قليلا في كتابه *الفن البدائي* إلى المعاني التي يمكـــن أن تـــتخذها الأعمال الفنية ضمن الأطر الخاصة بها، وخاصة في إقامة الطقوس. ومـــثلما يبيـــن الكـــتابان اللذان أصدرهما فورج (1973) وبايبويك (1969)، فإن الأبحاث المعاصرة سلكت نفس السبيل. لقد برهن بواس أنّ الوظيفة التصورية التي يمكن لشيء أن يتخذها ضمن الأطر الخاصة المحيطة به هي التي تجعله مفيدا أو لا، وقابلا للمقاربة كفن، مهمـــا كانـــت قيمته. انطلاقا من هذه الملاحظة التي تستعيد التماثل الذي أقامه سمبر بين التعبـــير الفنـــي واللغـــة، قام عدد من الأنتروبولوجيين، مثل باتيسون وفورج وكاربنتر، بدراســـة الطـــراز الفنـــي كمنظومة تواصل ومعان مستقلة عن اللغة الكلامية. يتموضـــع الـــتعريف المقـــترح هـــنا– والـــذي يتجنب كل إشارة إلى نظرية "الجمال" وفكرة القيمة الجمالـــية– ضـــمن الـــتوجه المذكـــور سابقا ويسمح على وجه الخصوص بتمييز مهمة الأنتروبولوجـــي الميداني عن مهمة اختصاصي المتاحف أو الناقد الفني. فسواء اهتم هذا الأخير بالفن "القديم" أو "المعاصر " أو حتى "البدائي"، سوف يتوصل في النهاية إلى إقامة ســـلم قيم انطلاقا من ذوقه الفني ومعلوماته، أو من إيقاع السوق الفنية. عند ذلك يتوصل إلى التمييز بين الفن واللافن، وهو تمييز لا يمت بصلة إلى الأنتروبولوجي، الذي يقدر أن يـــدرس الـــتنوع الثقافي للفئات الفنية دون أن يعتبر الجمال هدفا للدراسة الفنية. فالاختبار الميدانـــي يدفعه إلى اعتبار الاختبار الفني– الحقيقي بطبيعته– كوسيلة يستخدمها كل فنان وكـــل ثقافـــة لتحقـــيق تلـــك الخلاصة التي يجتمع فيها "الفن" بمعنييه. لقد أثبتت الأبحاث الميدانية أن الفن لا ينشد تحقيق مثال أو تلبية حاجة في ميدان الجمال فقط. فهو قد يكشف أيضـــا مظاهر تنظيم المدى، وأنماط تناقل المعرفة،ومراتب الدلالات الرمزية الطقوسية. وتتخذ أنتروبولوجيا الفن، التي قامت منذ فترة قصيرة نسبيا على عمل ميداني دقيق، مهمة الدراســـة المقارنـــة للأشـــكال التي تفرضها كل ثقافة على التعبير عن تصورها للمدى.

انطلاقـــا مـــن هذه النظرة، يتجاوز ميدان الفن جمع عدد هائل من الأشياء الغريبة ليصبح دراســـة عـــدد من الممارسات التقليدية التي تهدف، دون أن تتماهى مع اللغة، إلى إنتاج معنى بوسائلها الخاصة. من منطلق كهذا، لا يمكن قراءة أي شاهد عن الفن البدائي خارج نطـــاق التنظـــيم الخـــاص للمدى: فعندما يوضع الشيء ضمن أفقه الخاص يشكل مفتاحا ضـــروريا لقراءة وتحليل التراث الذي ينتمي إليه. لقد لاحظ كاربنتر (هوزلبرغر، 1961) أن " المـــنحوتة هـــي "فعـــل" قـــبل أن تكون عملاً فنيا"، وذلك عندما توضع في عالمها الخاص.ثم خلص من ذلك إلى "أن من الخطر الحقيقي الاعتقاد بأن زيارة متحف يمكن أن تطلعـــنا بالفعل على فن بدائي". إذا ما اعتمدنا هذه النظرة، وإذا عرّفنا أنتروبولوجيا الفن بأنهـــا دراســـة علاقة معقدة بين " فن" التقنية و" فن" الفكر، يصبح من الممكن طرح هذا الـــرهان المزدوج: أن تعاد إلى الأشياء " الغريبة" لغتها الخاصة، وأن يفهم، عبر الدراسة الميدانية، فعل إنتاجها.

ل. سيفيري

BIEBUYCK D. (ed.), 1969, *Tradition and Creativity in Tribal Art*, Berkeley, University of California Press. – BOAS F., 1927, *Primitive Art*, Oslo, Instituttet for sammelignende kulturforshning.- EINSTEIN C., 1986, "La sculpture nègre", in *Qu'est-ce que la sculpture moderne ?*, Catalogue de l'exposition, Paris, Centre Georges Pompidou.- FORGE A. (ed.), 1973, *Primitive Art and Society*, Londres-New York, Oxford University Press.- GERBRANDS A.A., 1967, Eigth Asmat *Carvers of New* – Guinea, Paris- La Haye, Mouton.- HASELBERGER H., 1961, "Methods of Studying Ethnological Art", *Current Anthropology*, 2 (4): 341- 384. – LAYTON R., 1981, *The Anthropology of Art*, Londres, Granada.- LEVI-STRAUSS C., 1958, "Le dédoublement de la représentation dans les arts de l'Asie et de l'Amérique", in *Anthropologie structurale*, Paris, Plon. – PANOFSKY E., 1987 (1943), *La vie et l'art d'Albrecht Durer*, Paris, Hazan. – PODRO M.,1982, The *Critical Historians of Art*, New Haven- Londres, Yale University Press.- RUBIN W. (ed.), 1984, *Primitivism in XXth Century Art*, New York, Museum of Modern Art (trad. fr. : *Le primitivisme dans l'art du XXe siècle*, Paris, Flammarion, 1991, 2vol.). – SCHLOSSER J. von, 1908, *Der Kunstn und Wunderkammern des Spatrenaissance*, Vienne.- SEMPER G., 1983, "London lecture: november 11, 1853", in *Res-Anthropology and Aesthetics*, 6; 1985, "London lecture: december 1853", in *Res-Anthopology and Aesthetics*, 9; 1861- 1863, *Der Stil in den technischen und tektonischen Kunsten*, Francfort- sur- Main, Verlag fur Kunst und Wissenschaft.

أنتروبولجيا الفن. أشكالها، تعابيرها، أنماطها — **Anthropologie de l'art**

خـــلال أعوام 1960، اقترح جان لود توجّها جديدا سمّاه "أنتروبولوجيا الفن" تكون مهمـــته تجنّب مطبّات التمركز الأثني التي غالبا ما تختبئ وراء غلالة مغرية من جمالية شـــمولية مـــزعومة. وأغلـــب الســـجالات الحالية عن أفضل وسيلة للتعريف بـــ "الفنون الأولـــى"، تنطوي على سوء نية مشوب بالتوجهات ما بعد الاستعمارية، وتجسد ميلاً إلى الحـــط مـــن قدر الفنون غير الغربية. فما هو السبيل إذن إلى تجاوز النظرة الجمالية التي ترمى بها الأشياء؟

تقـرن هـذه الأنتروبولوجـيا ضمن مسيرة جدلية واحدة مقاربة توصيفية تدرس الأشـكال والصـور – لمـا يسميه نيلسون غورمان نظام "التصوير الذاتي"، أي الأعمال المتمـثلة في أشياء مادية، بالتعارض مع النظام الغيْري الذي يضم أعمالاً تتمثل في أشياء نموذجية مثالية، مثل الموسيقى أو الأدب – ومقاربة تحليلية تهتم بمعاني التصورات ضمن إطارهـا الاجتماعي – الثقافي الخاص. وتؤدي نتيجة هاتين المقاربتين اللتين تأتي ثانيتهما لـتؤكد الأولـى، إلـى اسـتخراج "نمـاذج" معينة. يمكن تعريف هذه الأخيرة على أنها مجموعات معطيات شكلية تستخدم كترجمة بصرية لمقولات ذات سمة اجتماعية أو دينية أو فلسفية تتم عبر لغة رمزية.

ينبغـي، في مرحلة أولى، "رؤية" العمل التشكيلي؛ أي تحديد العناصر المكوِّنة له وتحلـيل توزيعهـا الهندسي. يؤدي هذا المنهج المسمّى "تشكليا " إلى تفكيك الشكل العام لمجموعـة من الأشياء المأخوذة من مصادر متقاربة نسبيا، وذلك سعياً إلى تحديد السمات الخاصة لإنشائها في مكان أو حيّز معين. والواقع أنه حتى وإن كانت المعلومات الخاصة بعمل فنّي غائبة في أغلب الأحيان، فما من عمل يصدر عن لحظة إلهام فقط ؛ يجب إذن إيجاد "النظام" الذي أتاح تحقيقه بالشكل الذي نراه، بما في ذلك مواصفاته التشكيلية عموماً، والشكلية خصوصا.

إن المقاربة التشكيلية، أي "قياس الفن" عبر التوصيف التمييزي للأشكال والأحجام وإيقاعـات التناسق، ثم مقارنتها وتصنيفها، تتيح استخراج مجموعات هامة تشكل مخططا أولـيا لترتيـب الأعمـال. ويتوجـب، فـي مرحلة ثانية، مجابهة هذه "الأنماط النظرية" المسـتخرجة بناءً لمعايير شكلية فقط، وبصورة مستقلة عن كل تدخل للمعنى أو للتسلسل الزمني، مع معطيات الأتنوغرافيا والتاريخ القادرة وحدها أن تفتح أبواب فهم الرموز.

تقتضـي هذه المرحلة الثانية من البحث بالتحقق من ملائمة المجموعات المدروسة لكـون كل نمط أو مظهر من نمط يشير إلى طائفة محددة وفترة معروفة وطقس خاص، أي إلى مجملٍ من المعاني الصادرة عن خيال متميز وعن فنانين مدركين لأهمية عملهم، ولموهبتهم أحيانا. يغيب عن البال في أغلب الأحيان أن مفتاح المقاربة التشكلية هو البحث الميداني الأثنو– أسلوبي : إن "الميدان"، في كل تعقيدات الممارسات الاجتماعية المعاصرة أو العـودة إلى التراث، هو الذي يتيح في النهاية الانتقال من " الأنماط " إلى "الأساليب"، ومن الأشكال الجامدة إلى الأعمال المثقلة بالمعاني.

وتـاريخ الأسـاليب هو تاريخ شبكة منتشرة من "مراكز للأساليب" أكثر من كونه تاريخ كيانات مستقلة عن بعضها البعض. لقد أدّى شيوع الحدود الأثنية التي أقرّها القرن التاسـع عشر إلى وضع الأعمال الفنية غير الغربية داخل منظور "قبلي" طالما كان ضيقا وجامداً. ولكن تبعا لظروف جوار جغرافي أو تاريخي خاصة دائما، استطاعت أشكال أو صور أو رموز تشكيلية أن تنتقل من شعب لآخر، أو أن تتطور في مكانها.

نـرى هكـذا أن أنتروبولجـيا الفن ليست مجرد علم يمارس في المتحف لدراسة مجموعـات فنـية وللـتعريف بقـيمة روائع العوالم "غير المتحضرة" الفنية، فهي أيضاً وبصورة خاصة دراسة الأشياء ضمن نطاقها الشامل، أي أنها إثنولوجيا التراث.

ل. بيروا

GOODMAN N., 1968, *Languages of Art*, Indianapolis, Hactutte (trad.fr. *Langages de l'art*, Nîes, Jacqueline Chambon, 1990).- LAUDE J., 1985," Ethnologie et histoire de l'art", *L'Ecrit-Voir. Revue d'histoire des arts,* 6: 61-80.- NEYT F., 1977, *La grande statuaire Hemba du Zaïre,* Louvain.- PERROIS L., 1989, " Pour une anthropologie des arts de l'Afrique noire", *in* W. Schmalenbach, *Arts de l'Afrique noire,* Paris, Nathan: 27-43.- PRICE S., 1995, *Arts primitifs, regards civilisés,* Paris, Ecole nationale des beaux-arts.- VANSINA J., 1984, *Art history in Africa*, New York, Longman.

Anthropologie et littérature — الأنتروبولوجيا والأدب

في إطار المجتمعات ذات التراث "الصغير"، تفترض الأنتروبولوجيا أن من واجبها إيــلاء اهــتمام خــاص للإنــتاج الشــفوي:كــلام وخطاب وغناء. وهكذا فإن نصوص الأنتروبولوجيين المكتوبة تنهل في الأساس من منابع التناقل الشفهي، وأيضاً - بكل تأكيد- مــن مراقــبة التصــرفات التــي تــرافقه. وهكــذا تــتحول المشافهة إلى كتابة بتدخل الأنتروبولوجي. وفي المقابل فإن الخطاب، في إطار التراث "الكبير" والمجتمعات الحديثة المعقــدة، يجد تجسيده أو تعبيره في الكتابة. وعالم الأنتروبولوجيا الذي يعمل في مجتمع ذي تــراث أدبي يجد نفسه أمام تنوع كبير في نصوص من كل طبيعة وكل مصدر، وقد يأتــي الــبعض منها من قبل أدلائه الخاصين. أمام هذه الغزارة من النصوص، يمكن أن تتــنوع استراتيجيات البحث: فأما يتركز الاهتمام على تجميع النصوص وتحليل القراءات التــي أجريت عليها، وإما على إنتاج النصوص ونتائج الكتابة في تكوّن الأشكال الثقافية. فــأي نظرية ثقافية يمكنها التعريف بكثرة النصوص، لكون الهويات أو التفاعل بين الذاتي والاجتماعي تخلق هكذا أو يعاد خلقها عبر الكتابة.

يطرح هنا موضوع هام، مرتبط بوجود أدب الخيال، ونعني بذلك التأثير الذي يمكن أن تشكله معرفتنا بهذا النوع من الأدب على فهمنا لتلك الثقافة. فالرواية التاريخية أو الاجتماعية نوع أدبي يمكن أن يعتبره الأنتروبولوجيون قريبا مما تقدمه لهم تجربتهم كمراقبين. إذ أن الروائي يقدم عبر اختياره لمواقف ومواضيع وكلمات وأسلوب ملامح عوالم ثقافية واجتماعية يمكن أن تقارن بتلك التي يجري فيها العمل الميداني خلال مدة طويلة. والأنتروبولوجي يكون في النهاية ميالاً إلى تحليل نصوص كاتب "محلي" أكثر من التمحيص في تأثير الإبداع الأدبي على المجتمع بصورة عامة. وحتى إذا افترضنا أن الأنتروبولوجيا والأدب ينتميان إلى ميدانين متلاصقين، فإنه يبقى هناك اختلاف بينهما: لقد كان الأنتروبولوجي هنا في إطار اجتماعي محدد، مما أعطى عملا إثنوغرافيا ناجحاً. أما قيمة العمل الخيالي فيمكن أن تُعرَّف بوسائل مختلفة، وبصورة مستقلة عن الواقع الذي يصوره عالم الأنتروبولوجيا. فنصوص الخيال تنتمي إلى معطيات الواقع الموضوعية التي استندت إليها، ولكنها يمكن أن تقرأ من قبل الأنتروبولوجي كما لو أنها مستندات إثنوغرافية. نستطيع القول إن أنتروبولوجيا الأدب تكتسب معنى عندما يكون المجتمع والمعاني الثقافية قد درست خلال بحث ميداني على الأرض. ولكن العلاقة بين الواقع الأدبي والواقع الاجتماعي تصبح عندئذ أقل وضوحا وأشد تعقيدا. رغم ذلك، يمكن للإنتاج الخيالي الجيد النوعية أن يساهم في كشف تصنّع الممارسات الاجتماعية وأن يعطي ملامح

بعد عام، أو حتى عالمي: نسبية الفئات الاجتماعية وصفتها القابلة للتغير. هكذا يمكن للإنتاج الخيالي الناجح أن يلعب دور النماذج ويوحي بفرضيات عامة بخصوص بعض مظاهر الحياة الاجتماعية والثقافية التي يتوجب على عالم الأنتروبولوجيا أخذها في الاعتبار.

إ.ب.أرشيتي

ARCHETTI E.P. (ed.), 1994, *Exploring the written. Anthropology and the multiplicity of writing*, Oslo, Scandinavian University Press.- DANIEL E.V. et PECK J.M. (ed.), 1996, *Culture/context. Exploration in anthropology and literacy studies*, Berkeley, University of California Press.- FABRE D. (éd.), 1993, *Ecritures ordinaires*, Paris, POL.- HANDLER R. et SEGAL D., 1990, *Jane Austen and the fiction of culture*, Tucson, University of Arizona Press.- ORTNER S.B., 1991, "Reading America. Preliminary notes on class and culture", *in* R.G. Fox (ed.), *Recapturing anthropology*, Santa Fe, School of American Research Press.- POYATOS F. (ED.), 1988, *Literacy anthropology. A new interdisciplinary approach to people, signs and literature*, Amsterdam, Benjamins.- RAPPORT N., 1994, *The prose and the passion. Anthropology, literature and the writing of E. M. Forster*, Manchester, Manchester University Press.

Anthropologie et philosophie — الأنتروبولوجيا والفلسفة

ما أن تصبح معرفة معينة ممكنة في ميدان من الميادين، حتى تتوقف عن اتخاذ اسم "فلسفة"، لكونها تدخل ضمن أطر علم منفصل. كان هذا التعريف الذي وضعه برتراند راسل ينطبق على علم الفلك وعلم النفس؛ وهو يصلح أيضا للأنتروبولوجيا. فالأنتروبولوجيا التي كانت لزمن طويل منتمية إلى التراث الفلسفي، تشكلت كعلم قائم بذاته في القرن الماضي. ولم يكد خط الفصل يرتسم، حتى تحول إلى خط مجابهة؛ فاكتشافات أنتروبولوجيا الإثنولوجيين الناتجة عن أبحاث ميدانية منهجية قد تسخف المسائل التي تطرحها أنتروبولوجيا الفلاسفة، التي تنطلق من فرضيات مفهومية. وهكذا فإن مرسال موس (1969)، بعد أن ذكر بأن علم الاجتماع كان ابن فلسفة (التاريخ)، أعلن عن الأمل بأنّ "الأنتروبولوجيا الكاملة قد تحل مكان الفلسفة لكونها قد تتوصل بالتحديد إلى فهم تاريخ الفكر البشري الذي تفترض الفلسفة وجوده".

بانتظار تحقق ذلك الاحتمال البعيد الحدوث علينا الملاحظة بأنه، بسبب النسيج والمشروع المعرفي للأنتروبولوجيا والفلسفة، يجدر عدم وصف العلاقات القائمة بينهما كعلاقات علمين ينتصب كل منهما في وجه الآخر. فالتجربة الأنتروبولوجية تنطوي على بعد فلسفي واضح، مثلما لا يمكن فصل المعرفة التي يقدمها المؤرخ عن بعض فلسفة للتاريخ.

وعلى غرار ما كتبه الكسندر كواري (1971) عن مجهود عالم الفيزياء، فإن التحليل الأنتروبولوجي- والبحث الميداني الاثنوغرافي أيضاً - "يوجد دائماً داخل إطار من الأفكار والمبادئ الأساسية والبديهيات الأولية التي كانت تفترض عادة على أنها منتمية

للفلســفة". فليس هناك من نظرية أنتروبولوجية متحررة بالكامل من " فلسفة ظل" (ميشال فوكـــو)، كمـــا أن عيـــن الاثنوغرافي هي دائما، بطريقة أو بأخرى، عضو تراث فكري. وتصـــورات الغيرية الثقافية تندرج في أفق انتظار يحدد رؤية الآخر، في عمق الصورة. وكما نعلم فإنّ كانط قد وجه تحية ساخرة إلى " المراقب المتسم بالمنهجية الحيادية".

الفلسفة سابقة للأنتروبولوجيا إذن؛ وهي ترافقها أيضا حتى على الأرض. وذلك لا يعـــود فقط لكون المسيرة الأنتروبولوجية هي، كما يقول كلود ليفي-ستروس (1973) "أم الشك ومرضعته، ووقفة فلسفية مثالية"، ولكن أيضا لكون شروحات الإثنوغرافيين، وحتى توصـــيفاتهم البســيطة، تتداخل مع قرارات نظرية وخيارات منهجية لا يمكن لأي ملحق إثنوغرافـــي أن يـــبررها أو يدينها (ديكومب، 1996). تقيم الأنتروبولوجيا إذن، وبصورة دائمة، على أرضية الفلسفة، حتى وإن لم يتجاوز ذلك تساؤلات التكوين والمباحث العلمية التـــي تثـــيرها كلـــيات تمـــلأ اللوحات الاثنوغرافية ويمنحها التحليل مواصفات ومهمات (ســـبيربر، 1996). يســـتدعي الوضع الأنتروبولوجي للثقافة، مثلا، تساؤلات ذات انتماء تكويني، تماما مثلما يطرح المفهوم الجماعي للفلسفة مسألة على علاقة بمباحث العلوم.

وأخـــيرا فإن الخلاصات التي يمكن للعمل الأنتروبولوجي التوصل إليها تنتج عن تأمل فلسفي. يكفي التذكير في هذا الصدد بأن عالم الأنتروبولوجيا غالبا ما يكون مدعوا للشـــهادة، برفقة مؤرخ العلوم، في الجدل الذي تتجابه فيه النسبية والكونية. وهنا قد يتعلق الأمر بالسحر في أفريقيا أو بعلم الفلك في إيطاليا. والبرهان على ذلك، إذا كان من حاجة إليه، هو السمة الفرضية والاختبارية معا لمسيرة المعرفة في الأنتروبولوجيا؛ ومهما تكن وجهـــة نظر الأنتروبولوجي مشبعة بمعطيات البحث الميداني، فإنها تختلف في هذه النقطة كمـــا فـــي ســـواها. ولـــيس من داع لاستغراب ذلك، إلا إذا افترضنا أن الحيرة الفلسفية متعاكسة نسبيا مع تقدم المعرفة.

ج.لنكلود

DESCOMBES V., 1996, " L'esprit comme esprit des lois". *Le Débat*, 90:93-114.- KOYRE A., 1971, *Etudes d'histoire de la pensée philosophique*, Paris , Gallimard.-LEVI-STRAUSS C., 1973, *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon.- MAUSS M., 1969,*Œuvres*, 2: *Représentations collectives et diversité des civilisations*, Paris, Editions de Minuit; Philosophie et anthropologie, Paris, Editions du Centre Georges- Pompidou.- SPERBER D., 1996, *La contagion des idées*, Paris, Odile Jacob.

الأنتروبولوجيا ونظرية التطور Anthropologie et théorie de l'évolution

افترضت الفيزياء الحديثة أن الله لم يعد "فرضية" ضرورية لها (لابلاس)، ثم تبعتها البيولوجـــيا (لامـــارك)، ثـــم تم تحييده عن الأسباب العلمية المقبولة للتمييز بين الإنسان والحـــيوان. مـــنذ ذلك الحين أصبحت هناك ضرورة لكي تمتد نظرية عامة عن الطبيعة لـــتكوّن نظـــرية عن الإنسان، ولأن تتأسس نظرية عن الإنسان على نظرية عن الطبيعة. وتوضّح التكامل بين الاثنتين مع مجيء الداروينية: قرأ ماركس وأنجلز داروين، مثلما قرأ

داروين ماك لينان ومورغان بعد أن كان هذا الأخير قد نشر ملاحظات عن القنادس قبل أن يحلل الشعوب البدائية. في إطار كهذا، لعبت أطروحة الاصطفاء الطبيعي البيولوجية الدور الأول، إذ استعادتها النشوئية الفلسفية لسبنسر القائل بنظرية "البقاء للأكثر تكيفاً" التي عاد إليها داروين، كما ألهمت بعد ذلك بقليل "داروينية اجتماعية" فتنت نهاية القرن التاسع عشر عندما دمجت تطور الأجسام وتطور المجتمعات تحت قانون واحد. كان ذلك الحدس الغامر هوا لخصم الأول الذي كان على المدرسة الدوركهايمية مجابهته لدى نشوئها،والذي دفع بواس إلى العزوف عن أبحاثه البيولوجية ليرد عليه بدراسة الأحداث الثقافية.

شهدت بداية القرن العشرين مرحلة معاكسة: أخذت العلوم تتشكل بمعزل عن بعضها البعض. عدا عن ذلك، ظهرت الداروينية الجديدة لترفض فرضية لامارك عن توارث الصفات المكتسبة، وهذا ما كان ضروريا لرؤية غيرية تصاعدية، وبالتالي لصدقية الدراوينية الاجتماعية. من ناحية علوم الحياة، ابتدأ الانفتاح على الأنتروبولوجيا يتقدم ببطء ابتداء من الثلاثينيات مع "النظرية التركيبية للتطور" ومع الدراسة الأخلاقية لـ"الممارسات الاجتماعية". جاء رد العلوم الاجتماعية بعد ذلك بعشرين عاماً من الولايات المتحدة حيث طرحت "البيئوية الثقافية" نفسها كـ "تشوئية متعددة الأبعاد"، حسب ستيوارد، وحيث تحدثت الأنتروبولوجيا عن بداءة ميدانية: ينزلق البحث عن محرك بدائي للحدث الثقافي من الصياد - القطاف إلى القرود... وصولاً إلى الحشرات.

تساءلت تلك المكونات عام 1975 نحو " تركيبية جديدة" اجتماعية - بيولوجية: صارت الغيْرية فيها متماهية مع أنانية الجينة، وعاد " اصطفاء الجماعة" ليصبح قضية أساسية فيها. ورغم السجالات الكثيرة التي أثارتها هذه النشوئية الحديثة، فإن نجاحها الجامعي العالمي أتاح لنظريتها أن تستمر ولكن ضمن أوعية مغلقة. وما يدعو للسخرية هو أن المبارزة بين سبنسر ودوركهايم قد استعادت مكانتها الكاملة في نهاية القرن العشرين.

ج.غيل - إسكوري

BETZIG L. (ed.), 1997, *Human nature. A Critical reader*, Oxford, Oxford University Press.- DUCROS A. et DUCROS J., 1990, *L'évolution humaine*, Paris, Nathan.- TORT P. (éd.), 1996, *Dictionnaire du darwinisme et de l'évolution*, Paris, PUF.

انتشاريّة — Diffusionnisme

عرفت الإثنولوجيا اتجاهاً " ثقافياً تاريخياً " ازدهر في النصف الثاني من القرن العشرين وأطلق عليه اسم "انتشارية". على عكس النشوئية، عملت الانتشارية على إثبات تاريخية الشعوب المفترضة دون تاريخ، عبر دراسة توزيعها المكاني.

كذلك كان علم المتاحف (ب. أنكرمان وخاصة ف. غرابنر، 1905 و1911) هو الأصل المنهجي لإعادة التشكيلات المكانية والزمانية للجماعات الثقافية بناءً على عناصر تعتبر ملائمة، وذلك ما كان أعلنه منذ 1882 ف. راتزل، مقتبساً عن ج. جيرلان مفهوم

"الانتشـــار" وعـــن م. فاغنر "نظرية الهجرات"، واستعاده عام 1898 ل. فروبينيوس الذي أشاع فكرة "الانتشار الثقافي". إلا أن مدرسة فيينا هي التي أوضحتها بدقة، مستخدمة وثائق كثـــيرة ومبنـــية على أبحاث ميدانية مكثفة (شميدت، 1937، كوبرز، 1955). وقد أخضع ممثلوها الأواخر هذه الفكرة لنقد شديد (كوبرز، 1955، هايكل، 1956). إذا كان علم الثقافة الإنكليزي قد بالغ في شرح انتشارية لا مستقبل لها (ر.ر. ماريت؛ إيليوت سميث، 1927)، فإنّ الأنتروبولوجيا الثقافية الأميركية، وعلى خطى ف. بواس، قد نوّعت دراسة الأواليات الثقافية للاتصال والتحويل عبر التشتيت بالهجرة أو الاقتباس أو المحاكاة أو المثاقفة.

وُجِّـه الانـــتقاد الأبـــرز إلـــى الانتشارية بخصوص معرفة ما إذا كانت الثقافات المختلفة، المفترضة كتعابير متماثلة عن الطبيعة البشرية، هي إبداعات مستقلة (متوازية)، أم أنهـــا مـــتفرعة مـــن بضع مراكز انتشارية. ورغم العناية المتزايدة بالمعايير المتداولة (ثابـــت/ متغـــير، داخـــل/خارج، أشكال خالصة/ أشكال ممتزجة، مطابقة نوعية/ مطابقة كمـــية)، ورغـــم مقاربـــة أمـــداء تصبح صغيرة أكثر فأكثر، فمن المؤسف أن تكون هذه الفرضـــية قد وصفت بالجامدة مع أنها نوّهت بأهمية الثوابت الثقافية على حساب الابتكار والإبداع البشري.

ب. روب- أيزنريش

BOAS F., 1924, " Evolution or diffusion", *American Anthropologist*, 26: 340-344.- ELLIOT SMITH G., 1927, *Culture: The Diffusion Controversy*, Londres.- FROBENIUS L.,1898, *Der Ursprung der afrikanischen Kulturen*, Berlin, Borntrager.- GERLAND G., 1875, *Anthropologische Beitrage*, Hale/S.-GRABNER F. et ANKERMANN B., 1905, " Kulturkreise und Kulturschichten in Ozeanien". et "Kulturkreise und Kulturschichten in Afrika", *Zeitschrift fur Ethnologie*, 37: 28- 53 et 37: 54- 84; 1911, *Die Methode der Ethnologie*, Heidelberg, Carl Winter's Universitatsbuchhandlung. – HAEKEL J. (ed.), 1956, *Die Wiener Schule der Volkerkunde*, Vienne.- KOPPERS W., 1955, "Diffusion : Transmission and Acceptance" *in* W.L. Thomas, jr. (ed.), *Yearbook of Anthropology*, New York. The Wenner-Gren Foundation for Anthropologica Research.- RATZEL F., 1882- 1891, *Anthropo-Geographie oder Grundzuge der Anwendung der Erdkunde auf die Geschichte*, Stuttgart, Engelhorn, 2 vol. (trad. fr. Partielle: *La géographie politique. Les concepts fondamentaux*, Paris, Fayard, 1987)- SCHMIDT W., 1937 (1939), *Handbuch der Methode der kulturhistorischen Ethnologie*, Munster /Westf., Verlag der Aschendorffschen Verlags buchhandlung. -SCHMIDT W. et KOPPERS W.,1924, *Volker und Kulturen*, Regensburg, Habbel. – WAGNER M.F., 1889, *Die Entstchung der Arten durch raumliche Sondenung*, Bâle.

انتقام **Feud**

•

أنظر : عالم متوسطي، الثأر (منظومة).

كان الهولندي ج.ب. دويفانداك أول مع أعطى محاضرات في مادة الأنتروبولوجيا في أندونيسيا، في مدرسة باتافيا للقانون، حيث كانت تعطى كذلك حصص تدريس للقانون العرفـي، وهو علم كانت المدرسة الهولندية تمتاز به من خلال منهج غالباً ما يتقارب مع الأنتروبولوجيا القضائية. في هذا النطاق الخاص أجرى أحد الأندونيسيين الأبحاث الأولى التي يمكن وصفها بالإثنولوجية (سويكانتو، 1933). لقد شكلت الترجمة الأندونيسية لكتاب دويفانداك (1935)، ولفترة طويلة. المؤلف الرئيسي للمدخل إلى الإثنولوجيا الذي كان في تصرف الطلاب الأندونيسيين.

بعـد الانقطـاع الذي سببه الاحتلال الياباني، استؤنف تدريس الأنتروبولوجيا في جامعـة أندونيسيا التي تأسست في جاكارتا، تحت إشراف الهولنديين ج.ج.هيلد ومعاونه فـان وودن (الـذي نعرف دراسته المميزة عن البنى الاجتماعية في أندونيسيا الشرقية). أخيراً افتتح اثنان من تلاميذ هيلد الأندونيسيين، كونتجارانينغرا وج.ب. أفي، القسم الأول للأنتروبولوجيا في هذه الجامعة عام 1957. وقد تأسست أقسام أخرى تباعاً في جوغياكارتا (جـاوة الوسطى)، وفي دنباسار (بالي) ومانادو. لكن الدروس في هذه المادة كانت تعطى فـي إحدى وعشرين جامعة من جامعات الدولة السبع والعشرين وأحد عشر معهداً تربوياً ضمن إطار أقسام مختلفة. زيادة على ذلك، تجدر الإشارة إلى أن الأنتروبولوجيا هي مادة تدرّس في برنامج الصفوف الثانوية في المدارس الأندونيسية (الفرع الكلاسيكي).

فـي أندونيسـيا المسـتقلة، بـدأت المحـاولات الأولى لأبحاث منسّقة في العلوم الاجتماعية منذ الخمسينات في جامعة جوغياكارتا، لكن الدراسات التي قامت بها فرق من جامعـة أندونيسيا ابتداءً من الستينات في مركز بورنيو وفي عام 1963 في غينيا الجديدة الغربـية هي التي طبعت البدايات الفعلية للبحث الميداني الأندونيسي: لقد كان الميدان إلى ذلـك الـزمان خاصاً بالأجانب، الهولنديين قبل الحرب، ولاحقاً الأوروبيين من جنسيات أخرى أو الأميركيين.

منذ إطلاق الخطة الأولى للنمو الموضوعة لخمس سنوات (1969) أوكلت السلطات إلى البحث الهادف دورا مهما في نمو البلد، وحتى الفترة الحديثة التي انطبعت بصعوبات اقتصـادية، خُصصت ميزانيات جزيلة للبحث في العلوم الاجتماعية، من خلال عدد كبير مـن البرامج المتعددة التوجهات. وكثيراً ما تعاون فيها أنتروبولوجيون مع علماء اجتماع وباحثيـن فـي علم السكان وعلم الاقتصاد، ومؤرخين. إن هذا البحث هو بالأخص عمل الأسـاتذة الجامعييـن الذين كانوا يتجمعون أحياناً في معاهد جامعية مثل مركز الدراسات الأنتروبولوجية في جامعة أندونيسيا. هناك أيضاً عدد معين من باحثين منتسبين إلى معاهد LIPI (المشـابه للمركـز الوطنـي للـبحوث العلمية الفرنسي CNRS) أو مراكز البحث لـوزارات مخـتلفة. يجري البحث الفردي جوهرياً في إطار رسائل الدكتوراه التي كانت نادرة قبل عام 1975 ولكنها بدأت تتزايد بعد ذلك.

رغـــم أن التـــيارات النظرية الرئيسية، الماضية والحاضرة منها، عُرفت بالأخص بفضــــل مؤلفـــات كوينتجا رانينغرات وتعليمه وتعليم تلاميذه، فلا يولي الأنثروبولوجيون الأندونيسيون حتى الساعة الاهتمام الكبير للانشغالات النظرية بل للمنهجية. هكذا ينحصر همهـــم في جعل الأنثروبولوجيا " نافعة"، أي في جعل نتائجها قد تساهم في حل المشاكل التـــي تطـــرح في بلد على طريق النمو، من خلال تناول مسائل الزعامة القروية، النمو الريفي، د ور الفئات الدينية،التزايد السكاني، الهجرات، التمدن والاندماج الوطني.

ك. برلاس

AVE J.B. et KING V., 1986, *Borneo. The people of the weeping forest. Tradition and change in Borneo,* Leyde, National Museum of ethnology.- DANANDJAJA J.,1980, *Kebudayaan petani desa Trunyan di Bali. Satu lukisan analitis yang menghubungkan praktek pengasuhan orang Trunyan dengan latar belakang etnografisnya* (La culture paysanne à Trunyan, Bali. Une description analytique, mettant en rapport l'éducation des enfants de Trunyan avec l'arrière-fonds ethnographique), Jakarta, Pustaka Jaya; 1984, *Folklor Indonesia. Ilmu gosip, dongéng, dan lain- lain* (Le folklore indonésien. Une science des on-dit, contes et autres), Jakarta, Grafiti Pers.- KOENTJARANINGRAT, 1957, *A preliminary description of the Javanese kinshipsystem*, New haven,Yale University Press; 1967, *Beberapa pokok Antropologi Sosial* (Quelques thèmes d'anthropologie sociale), Jakarta, Dian Rakyat; 1975, *Anthropology in Indonesia. A bibliographical review* , La Haye, Martinus Nijhoff; 1975, Kebudayaan, mentalitet dan pembangunan (Culture , mentalité et développement), Jakarta, Gramedia; 1984, *Kebudayaan Jawa* (La culture javanaise), Jakarta, Balai Pustaka.- SOEKANTO E.,1933, *Het gewas in Indonesie, religieus- adatrechtelijk beschouwd* (Les plantes cultivées en Indonésie, du point de vue de la religion et du droit coutumier), Leyde, M. Dubbeldeman.

الأنديــــز Les Andes

تمتد سلسلة جبال الأنديز بقممها الشاهقة من شاطئ جزر الأنتيل إلى رأس هورن، محتوية على تنوع بيئي منقطع النظير: مروج رطبة وأحواض معتدلة في الأنديز المدارية (كولومبيا والأكوادور)، هضاب مرتفعة جافة وباردة في الجنوب (البيرو وبوليفيا)، وديان تـــترامى بيـــن المنحدرات ما بعد المدارية، سهل جبلي حار ورطب نحو الغرب، شريط ساحلي صحراوي تتخلله بعض الواحات الخصبة في الجنوب، أو مغطى بنباتات كثيفة في الشمال. وقد عرف سكان الأنديز كيف يستثمروا مختلف الموارد التي تقدمها تلك المناطق القابلة للسكن، إما بتقسيم أراضيهم بين مناطق بيئية متعددة، وإما بالاستعمار والمبادلات.

وصل أوائل المقيمين في الأنديز، قادمين من الشمال، منذ 15000 سنة على الأقل؛ بيـــن الألفيتيـــن السادســـة والخامســـة ق.م. دجنوا النباتات والحيوانات (خاصة البطاطا واللامـــة)؛ ســـتتيح لهـــم زراعة الذرة، التي عرفت بعد ذلك، تخزين فائض الإنتاج. بين الألفـــية الثالـــثة والثانـــية ق.م. ظهر الخزف كشهادة أساسية على ثقافات الأنديز ما قبل الإسبانية، لكون تلك الثقافات لم تكن تعرف الكتابة.

تشكل ثقافة شافين (1300- 500 ق.م.) خلاصة ما كان سائداً في الفترات السابقة. وهـي كانـت تشع انطلاقاً من مركز احتفالي في الأنديز الوسطى كانت تجمع فيه أنواع مخـتلفة مـن الإنتاج الحرفي الذي يتم الحصول عليه من المبادلات والأتاوات والقرابين. واتخذت الحياة المدينية فيه شكلاً هو على الأرجح دولة ثيوقراطية. ظهرت أهم التعبيرات عـن فـن شافين المتقن في النقش على الحجر الذي قدم الكثير من الرسوم البشرية الدالة بمجملهـا على مجموعة تراتبية من الآلهة؛ ويبدو أن انتشارها على الشواطئ وفي أنديز البيرو الشمالية عائد إلى انتشار أحد الطقوس (آلهة سنورية أو متمثلة في تمساح الكايمن)، وليس بسبب الفتوحات.

ولكـن التـناغم الذي كان طراز شافين يعطيه للثقافة الأنديزية اختفى خلال فترة لاحقـة مـن التبعثر المناطقي (500 ق.م.– 900 م.). ثم ابتدأت مناطق زعامات الأنديز الكولومبية (المشهورة بمجوهراتها المتقنة) تنتظم شيئاً فشيئاً. في الأكوادور، تبدو زراعات سـاحلية متنوعة كشاهد على أحد مظاهر ذلك الانتظام. أما منطقة الأنديز الوسطى، فلقد عرفـت العديد من المتغيرات المحلية الهامة: تعتبر ثقافة موشيكا، التي نمت في صحراء البـيرو الساحلية بين القرنين الثاني والثامن، الأكثر شهرة بفضل خزفياتها ذات الأشكال والزخـرفات المغرقة في الواقعية ؛ وتشكل آثارها شهادة حية عن مجتمع تراتبي تحكمه طـبقة كهنوتية قوية يقوم الفلاحون بخدمتها؛ وهي تشهد أيضاً على الدور الأساسي الذي تلعـبه الحـرب فـي المجـتمع، وعلى تعقيدات الطقوس الجنائزية، وعلى وجود طقس مخصص لعبادة آلهة مزودة بأنياب نمر اليغور. لقد كان الموشيكا باختصار بنائين ماهرين وصاغة محترفين.

علـى شـاطئ البيرو الجنوبي، اشتهرت ثقافة باراكاس بأقمشتها المطرزة بصور بشـرية صـغيرة زاهـية الألـوان؛ ثم تلتها ثقافة نازكا التي ازدهرت ما بين 350 ق.م. و 650 م. وإذا كـان مجتمع باراكاس قريباً من مجتمع موشيكا، فإن خزفياتهما مختلفة مع كونهمـا مصـنّعتين فـي المعـامل ومخصصتين للطقوس؛ فألوان موشيكا شديدة التنوع وأشكالها قاتمة ومنمنمة، بينما يسود الاعتقاد بأن الخطوط والصور الغريبة المرسومة على ألـوان سهول النازكا والتي غالباً ما ينظر إليها باستخفاف، تشكل منطقياً معالم نجمية عن روزنامة احتفالات طقوسية.

فـي الأراضـي العالية تطورت ثقافة تياهواناكو، التي ورثت ثقافة بوكارا، خلال الألف الميلادي الأول. يقع مركزها على ارتفاع 4000 م. على ضفة بحيرة تيتيكاكا، وهو علـى الأرجح مركز تجمع مديني تم تشييده بالحجارة المنحوتة لهدف طقوسي. ولقد امتدّ طـراز التياهواناكو ليبلغ الشيلي، دون أن يكون ذلك الانتشار ناتجاً بالضرورة عن أعمال حربـية. فـي الشمال تسرعت وتيرة التجمع السياسي، خاصة في الأكوادور حيث كانت أسـرع منها في كولومبيا؛ ولقد نتجت عن ذلك، خاصة على الشواطئ، ممالك وتجمعات مدينـية سـاهمت فـي تكوينها تقنيات زراعية متطورة (اعتماد الجلول، وري الأرض، والـزراعة علـى الأتلام). كانت ثقافات الأنديز الوسطى المحلية قد ابتدأت بالتراجع، ثم تسـرع ذلـك مـع ظهور دولة هواري القوية. بين 560 و900 م. قام جهازها السياسي والعسـكري المتمركز قرب أياكوشو بتوحيد مناطق الأنديز حتى بوليفيا. واختفت الثقافات المحلية "التقليدية" لصالح وحدة شاملة للأنديز متميزة بأنماط ثقافية مشتركة.

لـم تلبث مملكة هواري أن تلاشت لأسباب لم تتضح بعد، فقامت حركات التحرر فـي مجمـل مسـتعمراتها، ونشأت ممالك جديدة، مثل مملكة شيمو على أراضي موشيكا القديمة والتي اتخذت كعاصمة لها شان شان، أكبر مدينة في أميركا الجنوبية خلال العصر مـا قـبل الإسباني (20 كم^{2}). كانت تضم العديد من السلالات المتوحدة فيما بينها تحت ملكـية مقدسة وسلطة عسكرية قوية وتخطيط اقتصادي مرتكز على تحسينات كبرى في وسائل جر الماء وتوزيعها. يظهر لدى هذه الثقافة ترف ورفاهية لم تعرفهما ثقافات الإنكا، خاصـة في المجوهرات التي وجدت في القبور. خلال القرن الرابع عشر، كانت الشيمو تسـيطر على جميع الواحات الساحلية بين تومبس وياتيفيلكا؛ ولكنها اصطدمت، في الجهة المقابلـة، بزعامات مستقلة في أودية شنكاي وشينشا وايكا، وخاصة بابن الانكا باشاكوتي الـذي كـان قد أخضع المناطق العليا التي هي مصدر مياه الواحات ثم انقض على شيمو وضمها إلى إمبراطوريته الواسعة.

غالـباً مـا يُختصر تاريخ الأنديز ما قبل الإسباني بتاريخ امبراطورية الانكا- أو تاوانتينسـويو- التـي لم يتجاوز عمرها القرن الواحد. وقد يكون سبب ذلك أن دراستها (مـورا، 1978؛ زويديما، 1986؛ روستوروسكي، 1988)، وعلى عكس دراسة المجتمعات السـابقة، يمكن أن تعتمد على شهادات سجلها الإسبان ابتداءً من 1532. ولم يتوقف تحليل تلك الوثائق منذ عدة قرون، وأحيانا بأشكال في غاية التناقض.

لم يتم التعرف على أولى فتوحات الاثنية الجبلية التي كان انتشارها المنطلق الأول للأمبراطورية، إلا عبر أساطير يقوم أبطالها، بعد سلسلة من الرحلات والمغامرات، بتأسيس كوزكو التي ستصبح عاصمة الامبراطورية. في أوج مجدها، أي تحت حكم باشاكوتي الذي يعود له الفضل في إرساء أسس الدولة، كانت تاوانتينسويو تمتد على مساحة 600000 كلم^{2}؛ وقد تم ذلك بفعل سلسلة من الحروب والمعاهدات التي كانت تجتمع فيها بصورة دقيقة الاهتمامات الدينية والسياسية. ولكن مجتمعات الأراضي السفلى التي لم يكن لديها دول عرفت كيف تقاوم. ولقد أثارت مدينة كوزكو دهشة الإسبان بمبانيها المشيدة بالحجر المصقول بأدوات من الخشب والبرونز.

الـ"سابان إنكا" هو ابن الشمس. وهو يتزوج شقيقته ليكون له منها أبناء شرعيون يسـمى واحد منهم وريثا للعرش، وله ايضا زوجات أخريات من خارج شعب الانكا. بعد موتـه يُحنّط جسده ويصبح مصدر تقديس. توصلنا اليوم إلى تتبع شجرة عائلة تضم اثني عشر ملكا، ويتشكل من هذه المجموعة عهد بصورة عامة؛ ويمكن أن تعتبر أيضا شرعة تراتبـية تحدد البعد أو القرب النَسَبي للملك عن أسلافه الذين يدل اسم كل واحد منهم على تصوير لمهماته السياسية أو الدينية أكثر مما يدل على شخصية تاريخية (زويدما،1986). وتحدد روابط القرابة في نفس الوقت تنظيم السلالات الأرستقراطية، ومبدأ تراتبية الحكام، والسـلطة علـى الأراضي والجماعات المحلية، والاندماج الأسطوري للشعوب المهزومة داخل قرابة الانكا.

تشـرف الدولة على الزعامات المحلية عبر المساهمة في إقفال دورتها الاقتصادية الهادفـة إلـى تأميـن اكتفائها الذاتي، ويكون ذلك من خلال دخول كل جماعة إلى مركز مناطقـي ثـم الانطـلاق مـنه لاتخـاذ موقع في إحدى الطبقات البيئية التي يستقر فيها

ويسـتثمرها، فيتشكل من ذلك ما يشبه الجزر في أرخبيل عمودي. وتقوم الدولة على بنية اجتماعية وسياسية مزدوجة جميع عناصرها مزدوجة بدورها ومدرجة ضمن نظام تراتبي تـربط مـا بيـن درجاته علاقات متعاكسة. ويعاد النظر على الدوام في البنى الموجودة وبـرؤية جديدة: إن الدولة هي التي تفرض عبادة الشمس، ولكن معبد الشمس في كوزكو يضـم الآلهة المحلية أيضا؛ ويقوم عدد كبير من الموظفين باحتساب المداخيل مستخدمين فـي ذلـك عُقـد الحـبال لاحتساب الأعداد؛ وبينما يحتفظ الزعماء المحليون التقليديون بمراكـزهم فـي مجـتمعاتهم، يؤخـذ أولادهم إلى كوزكو لينخرطوا في مجتمع الفاتحين ويهضـموا ثقافتهم؛ وقد يتم إجلاء بعض الشعوب، ولكن ذلك يحصل دائماً ضمن مخطط "الأرخبـيل العمودي" الذي اعتمدته الدولة كاستراتيجية؛ وتتجاور أراضي الانكا والشمس التـي يسمح للسلالات النبيلة باستثمارها مقابل أتاوات، مع الأراضي التي يمنحها الانكا للسـلالات الأخـرى والزعماء المحليين. ويظهر فكر الانكا الشمولي بصورة خاصة في نظـام احتسـابهم الزمني والجغرافي (السيكوي، ceque): 41 خطا لـ 328 مكان مقدس تتسـاتل فـي معـبد الشمس في كوزكو لتحدد في الوقت نفسه روزنامة زمنية، وتنظيماً هندسياً يمتد إلى أربع جهات الامبراطورية، وترتيب الجماعات الاجتماعية التابعة لكوزكو حسب المهمات الطقوسية المتوجب عليهم تأديتها.

بعـد تذابـح آخـر مدَّعِيَيْن لوراثة تلك الامبراطورية العظيمة التي أتاح الصراع الداخلـي للإسـبان مهمة السيطرة عليها، ابتدأ هؤلاء المستعمرون بقضم مؤسساتها شيئاً فشـيئا. الـيوم، أصـبحت أشـكال تنظيم مجتمعات الأنديز الريفية والتي يتناقص عددها باسـتمرار بسبب الهجرة الكثيفة والمتواصلة، صدى بعيد لمراحل تاريخها المختلفة. هناك إثنـيات مـا زالت تحتفظ بأنماط تنظيم ومعتقدات ما قبل العصر الإسباني، مثل الإشراف على "الأرخبيل العمودي" المتنوع، والتنظيم الاجتماعي المزدوج،والمفهوم الدائري للزمن وأطواره، وتعدد آلهة شديد التعقيد. هناك العديد من جماعات كيشوا وأيمارا تقيم في قرى سـمح المسـتعمر بالإقامـة فيها حسب الأسلوب الذي اعتمده في إعادة تجميع الشعوب المشـتتة. وهـم يـراوحون بين اعتماد النظام النقدي أو عدم اعتماده، وبين المشاركة أو عدمهـا فـي نشاط التعاونيات والنقابات، حسب وضعهم الجغرافي، بينما تمزج ثقافتهم الحالية بين عناصر إسبانية وأخرى منتمية إلى تراث الأنديز.

أ.مولينيه- فيورافانتي

Annales E.S.C.,1978, 5-6: *Anthropologie historique des sociétés andines.*- BETANZOS J. de, 1987 (1575), *Suma y narracion de los Incas*, Madrid, Atlas.- LAVALLEE D. et LUMBRERAS L.G., 1985, *Les Andes de la préhistoire aux Incas*, Paris, Gallimard. –LUMBRERAS L.G., 1979, *The peoples and cultures of ancient Peru*, Washington, DC, Smithsonian Institution.-MURRA J.V., 1975, *Formaciones economicas y politicas del mundo andino*, Lima, Instituto de Estudios peruanos.- ORTIZ DE ZUNIGA, 1972 (1562), *Visita de la provincia de Leon de Huanuco*, Huanuco, Universidad Nacional Hermilio Valdizan, 2 vol. – POMA DE AYALA G., 1980 (1584- 1614), *El primer nueva coronica y buen gobierno*, Mexico, Siglo Veintiuno, 3 vol.- ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO M., 1988, *Historia del Tahuantinsuyu*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos.- ROWE J.H., 1946, " Inca culture at the time of the spanish conquest", in *Handbook of South*

American Indians, t. II, Washington, DC, Smithsonian Institution. –ZUIDEMA R. T., 1986, *La civiliSation inca au Cuzco* , Paris, PUF.

Textiles   أنسجة

ينتمـــي ما نطلق عليه تسمية "أنسجة" إلى فئة تتجاوز بقليل ميدان الأجسام الصلبة الطــريّة (أ. لــوروا – غــوران): مواد تُختار وتستخدم بسبب ليونتها، وتتم معالجتها إمّا بـــالطول، عـــبر الفتل أو الجَدل بهدف الوصل أو التثبيت، وإما بشكل مسطحات، أفقية أو مُـــتخِذة أشكالا، بهدف التغليف أو الاحتواء أو الارتداء. ولكن المجموعة الأولى (الحبال، الجدائـــل) والمســـطحات اللدنة التي لا قُطب فيها، لا تنضوي تحت عبارة "الأنسجة" التي تشـــمل "التقشـــيش" و"الأقمشة" و"الشبائك" أو الأقمشة المضفورة. وتتمايز التقنيات الثلاثة بـــتفاوت لدونة خيوطها أو قشها، وبتنوع الآلات اللازمة لذلك : فالتقشيش يعالج عناصر فـــيها مـــن الصــــلابة ما يجعل من المتعذّر غالبا معالجتها باليد، سواء لصنع مسطحات (البساط أو الحصيرة)، أو لإعطائها أشكالا (الأواني) ؛ أمّا الشبائك فتستدعي جمع خيوط ليّـــنة بواســـطة الضفر وبشكل يترك فراغات (الشباك)، وذلك باستخدام جهاز للشدّ و/ أو أدوات قـــياس ؛ وفي النسيج أخيرا، هناك مجموعتان من الخيوط الليّنة، اللحمة والسَدى، تتداخلان بواسطة تجهيزات معقدة تقتضيها مهنة الحياكة.

يعـــود الفضل إلى ظروف حفظ استثنائية (محيط بالغ الجفاف، أو رطوبة ثابتة، أو آثار مازالت ظاهرة على الصلصال) في جعلنا نتعرف إلى بعض شواهد العصر الحجري الحديـــث ؛ ولكـــن الاعتماد على الزراعات الحديثة للعصر الحجري تدفعنا إلى افتراض إمكانية استخدام أقدم لتقنيات التقشيش والشبائك. في مطلق الحالات، تُظهر الوثائق الأولى واحـــدة من الملامح الأساسية التي طبعت تلك الفترة، وهي الانتشار المكاني الواسع الذي يقابلـــه تحديـــد زمني لكل النماذج الكبرى، ويستند ذلك كله إلى معرفة نمط ضفر وجَدْل القش. يبدو هنا أننا أمام حالة نموذجية من التسائل التقني: فليس هناك وسيلة جمع تفترض وجـــود أدوات معيّـــنة، وبما أن الأدوات المطلوبة كانت مؤمّنة منذ آلاف السنين (أصابع ماهـــرة ومخرز بسيط) فلقد جاءت أنماط الجَدْل المعتمدة متوافقة مع المواصفات المطلوبة لكل نوعية استخدام (متانة أو هشاشة، ضفر شديد التداخل أو ذو فتحات، قش قابل للتمدد أو ثابت، إلخ.).

فـــي مقـــابل ذلـــك، لا تخلف تغيُراتُ تداخل الخيوط في الحياكة آثارا كبيرة على النوعـــية الوظيفـــية للمنتجات، ولكن التفاوت الكبير في ظروف العمل وإيقاعه ينتج عن اخـــتلاف أنماط النَول. وتتدرج هذه الأخيرة بصورة رئيسية ضمن عائلتين كبيرتين لجهة فرز خيوط اللحمة ليمر عبرها السدى.

فـــي العائلة الأولى، وهي الأكثر انتشارا، يتم تحريك قضيب السدى وساعد التباعد بالـــيد، وعلـــى التوالـــي. ويمـــيز التوجه العام للمهنة بين ثلاثة أنواع لذلك العمل تختلف

باخـــتلاف المناطق الجغرافية وأنماط الحياة : إطار خشبي ثقيل يُثبَّت عموديا في المنزل (أو فـــنائه) خلال كامل فترة حياكة قطعة قماش كبيرة (أفريقيا الشمالية والشرق الأوسط، نيومكســيكو) ؛ سلســلة تُثبَّــت بطولها على الأرض بواسطة أربعة أوتاد، أو تلفُّ على مطاويهـــا خلال التنقلات (الجماعات البدوية ما بين أفريقيا الشمالية وآسيا الوسطى)؛ نول مـــتحرك لا يُفرَدُ إلا خلال وقت عمل الحائكة، بين نقطة ثابتة ومسند ترتكز إليه (جنوب شرق آسيا وأندونيسيا، أميركا الجنوبية والوسطى).

الثانـــية هي عائلة النول التقليدي في أوروبا ومحيط المتوسط، وفي أفريقيا والهند وآسيا الشرقية وصولاً إلى اليابان – ولهذا النول في شكله الأبسط قاعدة يُثبَّت عليها صقان مـــن المسدّات يتداخلان عبر مجموعة من البكرات (أو الرقاصات الصغيرة) والدوّاسات التـــي تؤمّـــن، بـــتحريك الرجلين، الفرز المتعاقب لخيوط السلسلة. وإذا ما تجاوز العدد المسدّتين ليصبح أربعة أو أكثر، يبقى المبدأ نفسه قائماً ولكن يتم الحصول على تنوع أكبر مـــن الرسوم والألوان بصورة آلية (وليس بعمل الأصابع فقط) ؛ وتدخل على هذه الأنوال أنظمة الجاكار أو السّحْب التي تعطي إمكانيات غير محدودة لرسومات النسيج.

من أجل تبيان المكانة التي تتخذها هذه النشاطات في مختلف المجتمعات البشرية، يمكـــن القـــول بأنهـــا مـــتواجدة في كل مكان، وضرورية للتجهيزات الفردية والمنزلية والإنتاجـــية، والرمزية في أغلب الأحيان، ولكنها تتخذ صوراً مختلفة لوجودها في أقطار العـــالم، ســـواء لجهـــة جـــنس من يقومون بها وفئتهم الاجتماعية، أو لدرجة تخصصهم والعلاقـــات التـــي تـــتحكم بتوزيع إنتاجهم، في إطار العائلة أو المحلة أو شبكات القربى والتبادل، أو التجارة وعدد الوسطاء الذين تمر عبرهم، إلخ. ثم يتم تجاوز كل ذلك ليجري الحديـــث عـــن عملية النسيج من خلفية وضعها ضمن السلسلة العملانية بكاملها مع إيلاء الاهتمام، خارج إطار الإنتاج بحد ذاته، لمراحل الحصول على المواد الأولية وتحضيرها، ولعملـــيات إنهـــاء تجهـــيز المنتجات ووضعها في التصرف، ووضع كل ذلك بين أيدي المعنيين بمختلف فئاتهم.

يمكـــن إذن أن يتم، ضمن مجتمع معين، تقييم انتشار وأنماط تناقل المعرفة التقنية الخاصة بالأنسجة، بالمواكبة مع تقييم الأهمية الاجتماعية والاقتصادية لتلك النشاطات.

هـــ. بالفيه

ANQUETIL J., 1979, *La vannerie*, Paris, Dessain et Tolra. – DRETTAS G., 1980, *La mère et l'outil. Contribution à l'étude sémantique du tissage rural dans la Bulgarie actuelle*, Paris, SELAF.- EMERY I.,1980 (1966), The primary structures of fabrics, Washington, DC, Textile Museum.- LEROI- GOURHAN A., 1943, *Evolution et techniques. L'homme et la matière* , Paris,Albin Michel.- MASON O.T., 1902, *Aboriginal american basketry*, Washington, DC, Smithsonian Institution, Annual Report for 1902.-PELRAS C.,1972, "Contribution à la géographie et à l'ethnologie du métier à tisser en Indonésie", *Langues et Techniques, Nature et Société*, Paris.- ROTH H.L.,1950, *Studies in primitives looms*, Halifax, Bankfield Museum.- SEILER – BALDINGER A.,1973, *Systematic der textilen Tehniken*, Bâle, Pharos.

اعتــبر علماء الأنثروبولوجيا عموماً أن الانفعالات تظهر وكأنها تنتج عن مجال علــم الــنفس أو كأنهــا تؤلف فئة أحداث غير متجانسة أو كأنها شيء لا يوصف. وجب انــتظار سنوات 1980 لكي تصبح دراسة الانفعالات موضوع بحث حقيقي خصوصاً في الولايــات المتحدة. وتستثير هذه الدراسة اليوم اهتماماً متصاعداً في الأوساط العلمية التي نستطيع تمييز تيارين كبيرين للبحث في داخلها.

يعتــبر التــيار الأول أن الانفعــالات هي عالمية وسابقة للثقافة. توصلت أعمال الأنثروبولوجيا النفسية إلى تحديد بنى عالمية (فرح ومفاجأة وخوف وغضب...) معروفة بأصلها البيولوجي، أي معتبرة كتعابير جسدية حسب الانتماء الدارويني الأكثر نقاءً، بينما تــتدخل الــثقافة فقــط فــي تحديد العوامل المفرزة لهذه الانفعالات وفي قوننة الظواهر الانفعالية. عملت أبحاث بول إيكمن (1980) على إظهار عالمية التعبير الوجهي للانفعالات وعلــى تبيان وجود برنامج يمتد على مستوى الجهاز العصبي ليربط بين انفعالات محددة وبيــن حركات وجهية معيّنة. ويعتقد إيكمن بأن الأحداث فقط هي التي تشَغّل هذا البرنامج والتــي يمكن أن تتغير بتغير الثقافات. يعتبر هذا البرنامج من وجهة نظر الأنثروبولوجيا شــديد المفارقــة لأنه يفرض بياناً بانفعالات يُفترض أنها موجودة عوضاً عن اعتبار هذا البــيان هدفــا للبحــث بحد ذاته. كما رفض إيكمن التعمق في دراسة العلاقات بين التأثر الأولــي والإطــار الاجتماعــي – الثقافــي، ممــا يشــكل عائقاً أمام أي تدخل للمنهجية الإثنوغرافية.

اندرج التيار الثاني الذي هو أكثر وعداً ضمن تقليد الثقافوية الأميركية، وقد ظهر من خلال ملاحظات ك.غيرتز (1963) عن الانفعالات والتي قام بها بمناسبة دراسة مفهوم الشخص في بالي. أكدت الدراسات الاثنوغرافية التي قامت بها، ضمن هذا التوجّه، ميشال روز الــدو (1980) عــن شعب إيلونغوت في الفيليبين، وعدد من مجلة "إيتوس" (*Ethos*) خُصّــص للعلاقة بين الانفعالية والإحساس بالذات وقدّم له ر. ليفي (1983)، هدفاً أوصل سنة 1986 إلى نشر المقال – البرنامج الذي كتبه ك.لوتز وج.م. وايت، والذي حمل عنواناً يــدل علــى ولادة " أنثروبولوجــيا الانفعــالات " التي برهنتها دراسة الأولى من هذين المؤلفين، وهي دراسة قامت بها لدى شعب إيفالوك (1988) في ميكرونيزيا.

أعلنــت ك. لوتز الانطلاق من مصطلح غير جوهري للانفعال؛ تلعب الانفعالات بالنسبة لها دوراً أساسياً في العلاقات الشخصية وتسمح بتمييز الآخر وقبوله وإقناعه، إلخ. تنتمــي الانفعــالات إذن، إلى حد كبير، لميدان الاجتماع والثقافة، فيكون التكلم عنها هو التكلم عن المجتمع والسلطة والسياسة.

ورغــم ذلــك يــبقى السؤال قائماً عن معرفة الكيفية التي يمكن أن تعبر بها لغة الأنثروبولوجييــن عــن تلــك الإنتاجات "الشديدة التعبير" التي هي الانفعالات. في نظر ك.لوتــز، يمكــن حل هذه المشكلة من خلال وضع المصطلحات اللفظية الخاصة بشعب

الإيفالوك وبالأميركيين بالتوازي ثم مقارنة كيفية اندراجها في وعي الذات وإظهار المعنى فــي كلــتا الثقافتين من خلال أحداث الحياة اليومية. استنتجت ك. لوتز من خلال دراسة ألفــاظ شــعب الإيفــالوك المعــتمدة فــي الانفعالات أنه لا يمكن فصل هذه الأخيرة عن المضمون الاجتماعي والقيم الأخلاقية للمجتمع. يمكن للتيار الثاني أن يتميز بفكرة تفيد بأن الانفعــالات لا تملك حقيقة أخرى غير التي يتم إدراكها من قبل الثقافة، وذلك رغم تنوّع الأعمال التي تصورها (لوتز وأبو لغد، 1990؛ كرابانزانو، 1994).

في الواقع، تظهر المقاربتان السابقتان – الشمولية والنسبوية – غياب الفكر النقدي عن دراسة ملاءمة مصطلح الانفعال كوسيلة تحليلية تسمح بتمييز الانفعالية عن الانفعالات الثقافية المعتمدة. فلا تنتمي الانفعالات إلى الوقائع البيولوجية (داماسيو، 1995)، ولا تمثل فــي الغرب مجالاً مختلفاً عن مجالات الإدراك والانعكاسات الأخرى للذاتية إلا في العهد الحديث. لقد تكوّنت أنتروبولوجيا الانفعالات من خلال أخذها بعين الاعتبار للإنتاج المحدد سابقاً ثقافياً وتاريخياً؛ ولقد تمّ استخدام ذلك كأداة للتحليل دون الاهتمام بإجراء فحص نقدي لمكانتها المعرفية.

أ.سورالبس إ.كالونج

CRAPANZANO V., 1994, " Réflexions sur une anthropologie des émotions" *Terrain*, 22: 109- 117.- DAMASIO A., 1995, *L'erreur de Descartes. La raison des émotions* , Paris, Odile Jacob.- EKMAN P., 1980, *The face of man. Expressions of universal emotions in a New Guinea village*, New York, Garland STPM Press.- GEERTZ C., 1973, *The interpretation of cultures*, New York, Basic Books.- LUTZ C., 1988, *Unnatural emotions. Everyday sentiments on a Micronesian atoll. Their challenge to Western theory*. Chicago, The University of Chicago Press.- LUTZ C. et ABU-LUGHOD C. (ed.), 1980, *Languages and the politics of emotion*, Cambridge, Cambridge University Press.- LUTZ C. et WHITE G.M., 1986, " The anthropology of emotions", *Annual review of anthropology*, 15: 405- 436. – ROSALDO M.Z., 1980, *Knowledge and passion. Ilongot notions of self and social life*. Cambridge, Cambridge University Press.

Inuit (Eskimo) — إنويت (أسكيمو)

ينحو اسم "إنويت" (الذي يعني: "الكائنات البشرية") إلى الحلول اليوم مكان تسمية "اسكيمو" القديمة التي تعود إلى اللغة الألغونكية ويمكن ترجمتها إما بـــ" أكل اللحم النيء" أو"المتحدث بلغة غريبة" (مايهو، 1978). ولا يعمل هذا الاسم على منافسة التسميات الذاتية المناطقية.

يــتوزع الإنويــت، الذين يربو عددهم قليلاً عن 100000، بين سيبيريا وغروينلند: 1000 يويــت فــي منطقة مضيق بيرنغ، 13000 إينوبيات في كوكوتكا (روسيا)، 19000

يوبيك في شمال ووسط الاسكا، 25000 أومارميوت وسيغليت وإينوينايت وإنويت في منطقة القطب الكندية، 50000 كالاليت وإينوهويت وتونوميت في غروينلند (يتمتعون بحكم ذاتي داخلي منذ 1979، أو يتبعون الدانمارك في بعض المناطق).

عبر أجداد الإنويت مضيق بيرنغ منذ 8000 سنة واستوطنوا شمال أميركا الشمالية (دوموند، 1987). تنتمي لغة إنويت إلى عائلة أسكيمو- أليوت التي تعود إلى مجموعة اللغات الأسيوية القديمة. وقد أعيد إحياء الأليوتية اليوم بعد أن تعرضت لتهديد كبير في الجزر الأليوتية (برغسلاند، 1979) فهناك عدد صغير من الناطقين بها يقيمون في جزر الكوماندور (روسيا). أما جذع الأسكيمو المنشق عن الأليوت منذ 3000 سنة، فهو ينقسم إلى فرعين: اليوبيك (كوكوتكا، جزيرة سان لوران، وسط الاسكا) والإينوبياك أو "استمرارية الإنويت" (شمال ألاسكا، كندا، غروينلند). ويتحدث حوالي 75% من الإنويت بلغاتهم الخاصة.

أقام الإنويت، الذين هم بدو ملتقطون وصيادو بر وبحر، على امتداد الشواطئ القطبية (فقمة، فيل البحر، حفش، حيتان) وفي الأراضي الداخلية (رنة، جواميس، أسماك)، وكان اقتصاد سكان الشواطئ أقل هشاشة من اقتصاد سكان البر. وفي الحالتين كانوا يتوزعون على جماعات قليلة العدد تتجمع أو تتبعثر تبعاً للفصول ولتحركات الطرائد. ورغم إقامتهم في نفس المواقع وعلى امتداد أجيال عديدة، فلم تتميز مساكنهم يوما بما يدل على إطار إقامة دائمة: لم تكن الجماعة تستحوذ على مناطق الصيد، ولكن استغلال الموارد المحلية كان يخضع لحق استثمار. ولم يكن الإنويت يخزنون المواد الاستهلاكية، باستثناء جماعات شمال ألاسكا التي تعيش على صيد الحيتان وتمارس التخزين، وهي الأوفر غنى والأشد استقراراً بين جيرانها.

لفت نظر الأنتروبولوجيين لدى الإنويت طواعية تنظيمهم الاجتماعي، وأهمية الدور الذي تتمتع به الجماعة كمرجعية لنشاطات الصيد والقنص، وغياب منظومة السلطة الواضحة؛ فالسلطة تقوم أساساً على تفاهمات وتسويات ولا تنتقل بالوراثة بل ترتكز على الوضع الاجتماعي(زعيم العائلة، البكر) والقدرات الذاتية (معرفة البيئة الطبيعية، المهارة في الصيد)، وعلى شهرة الشامان - "أنغاكوك" - الذي يمكن أن يكون زعيما، أو أن تقترن سلطته بسلطة الزعيم. ولقد كانت سلطة زعيم الجماعة قوية ولكن دون مستوى سلطة الشامان الذي كان تأثيره يمتد ليشمل منطقة بكاملها في بعض الأحيان. ذلك أن الشامان يعتبر وسيطاً بين عالم الواقع وعالم الغيب مما يجعله جديراً بالاحترام ومثيراً للخوف. ورغم ذلك كان العزل، أو حتى القتل، يمثل عقاب استغلال السلطة أو الاستئثار بالغلال وعدم توزيعها. ولم تكن معطيات السلطة والتعاون في استثمار المحيط الطبيعي منفصلة عن علاقات القرابة، وهي لم تزل كذلك (داماس، 1963؛ ونزل، 1981). هكذا تبدو القرابة كشبكة علاقات مرنة ومنفتحة، سواء كانت قرابة حقيقية (قرابة عصب أو نسب، أزواج يمارسون تبادل الزوجات)، أو وهمية (اعتماد اسم واحد، تبني). واعتماداً على روابط القربى يتم تعريف الأوضاع والأدوار والمهمات الاجتماعية، وتفسير هيكلية التعاضد والتكافل التي يتم من خلالها تفعيل علاقات السيادة والتبعية، والاحترام والتجنب، والعلاقات العاطفية، إلخ. لقد تم، انطلاقا من أعمال ل. هـ. مورغان (1871) وج.ب. موردوك (1949)، تحديد نمط علاقة قرابة يدعى" الأسكيمو": تستخدم كلمة وحيدة

للدلالة على أبناء الأعمام والأخوال، وكلمة أخرى للدلالة على الأخوات. ولكن دراسات جديدة قد أظهرت عدم وجود نظام تسمية واحد، بل أنظمة عديدة.

يعتقد فكر الإنويت الديني، ذو الأساس الشاماني، بوجود روح لدى الكائنات الحية (بشر وحيوانات) والعناصر الطبيعية. وكانت مهمة الشامان تتمثل في الحفاظ على تناغم العالم الذي قد تؤدي إهانة روح إلى اختلاله. وكان يسهر على احترام قواعد صارمة تتيح لمختلف الأرواح بأن تشارك، عبر عمليات التقمص، في دورة الحياة المتواصلة. وبعد أن يكون الشامان قد اكتسب قدراته من سلسلة طويلة من عمليات المسارّة، وأمّن دعم روح حليفة له، فإنه يستطيع شفاء الأمراض وتحديد مكان الطرائد وتهدئة العواصف والسفر في العوالم الأرضية والبحرية والسماوية حيث يلتقي بالقدرات الساهرة على الطرائد. منذ القرن الثامن عشر (وسط ألاسكا وغروينلند)، ومطلع القرن العشرين (كندا)، أخلت الديانة التقليدية مكانها تدريجياً للمسيحية، وخاصة للبروتستانتية.

كان الإنويت مادة للعديد من الدراسات : في نهاية القرن التاسع عشر أبحاث ف. بواس وج. ف. هولم وج. موردوك ول. تورنر؛ وفي القرن العشرين أبحاث ف. ج. بوغوراز وإ. و. هاوكس وإ. هوتفيلد و و. تالبيتزر، وخاصة ك. راسموسن الذي شكلت بعثته الخامسة إلى توليه محطة تاريخية (1921- 1924). جاءت بعد ذلك أعمال ج. غابوس وجينيس ولانتيس. وتميزت سنوات 1950- 1960 بتأملات في قضايا الاحتكاك الثقافي (باليكسين هونيغمان، هيوز، فان ستون). وشهدت أعوام 1970- 1980 تطور دراسات تهتم بالوعي الإثني (كلايفن) والفكر الرمزي (سالادان دانغلور) والبيئة البشرية (فريمان، لوموال، ونزل) والفن (غرابرن) واللسانيات (دورايس، فورتسكيو، كراوس، منفوتسيكوف، ريتشل) والسيميولوجيا (كوليس) والألسنية الاثنية (تيريان) وعلم النفس الاثني (هيبلر) والعلاقات الفردية والتربية الاجتماعية للطفل (بريغز). كما يجدر ذكر أبحاث قام بها الإنويت أنفسهم في ألاسكا وكندا وغروينلند : كتب تطبيقية، مواد تربوية، أبحاث موظفة في ميدان المطالبات العقارية، ملفات عن المعارف التراثية (الطب الإثنوي، التاريخ الإثنوي)، مشاريع قواميس ومعاجم. ولقد كان لتلك الدراسات أثرها على الأبحاث الأساسية: ليس بالأمر النادر أن يولي الأنتروبولوجيون اهتماما متميزاً بالتحقيقات التي تتم بطلب من الإنويت أو بالتعاون معهم. والإنويت من جهتهم يركزون جهودهم على دراسة الوضع الحالي وإرهاصات المستقبل: حقهم في الاحتفاظ بمناطقهم والوسائل اللازمة للحفاظ على التوازن البيئي الهش في وجه هجمة استثمار الموارد المخزونة في الأرض ومشاريع الطاقة المائية - الكهربائية.

اليوم، أصبح الإنويت يعيشون في قرى وأصبحوا، بعد تسارع احتكاكهم بالغرب ابتداءً من 1950، يطالبون بأن يكون لهم حكومات محلية ذاتية الاستقلال (هناك سابقة موجودة في غروينلند). في كندا، تم الاعتراف بمقاطعة للإنويت عام 2000. كما أن قيام علاقات منتظمة نشأت حديثا بين جماعات الإنويت (مؤتمر الإنويت القطبي) أخذ يسهل تأطير وتكامل حركتها.

م. تيريان

BOAS F., F. , 1901- 1907, The *Eskimo of Baffin Land and Hudson Bay*, New York , American Museum of Natural History.- BRIGGS J.,1970, *Never in Anger:*

Portrait of an Eskimo Family, Cambridge, Harvard University Press. – Damas d. (ed.), 1984, *Handbook of North American Indians*, vol. 5, *Artic*, Washington , DC, Smithsonian Institution: 1963, *Iglulingmiut Kinship and Local Groupings: A Structural Approach*, Ottawa, National Museum of Canada. – DORAIS L.J., 1978, *Lexique analytique du vocabulaire inuit moderne au Québec – Labrador*, Québec, Presses de l'Université de Laval.- DUMOND D.E., 1987, " A Reexamination of Eskimo- Aleut Prehistory", *American Anthropologist*, (I): 32- 56.- FREEMAN M.M.R. (ED.), *Inuit Land Use and Occupancy Study*, Ottawa, Department of Indian and Northern Affairs.- HEINRICH A.C.,1970, "Linguistic Errors and the Formulation of the Concept "Eskimo Type Kinship", *Conference on Eskimo Linguistics*. Chicago, 5-7 June.- LE MOUEL J.F., 1978, *"Ceux des mouettes", Les Eskimos naujâmiut (Groenland- Ouest), documents d'écologie humaine*, Paris, Institut d'Ethnologie.- MAILHOT J., 1978, " L'Etymologie de " Esquimau" revue et corrigée", *Etudes/ Inuit/ Studies*: 59-69. – (Avec H. Beuchat) MAUSS M., 1904-1905, "Essai sur les variations saisonnières des sociétés Eskimos, étude de morphologie sociale", *L'Année sociologique*, IX: 39- 132. – RASMUSSEN K.,1929, *Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos*, Copenhague, Report of the Fifth Thule Expedition 1921- 1924, vol. VII (I).- SALADIN D'ANGLURE B., 1986, " Du Fœtus au chamane: la construction du " troisième sexe", *Etudes/ Inuit / Studies*, 10 (1-2): 25- 113. – SPENCER R.F., 1050, *The North Alaskan Eskimo: A Study in Ecology and Society*, Washington, DC, Smithsonian Institution.- THALBITZER W.,1941, *Ammassalik Eskimo. Contributions to the Ethnology of the Esat Greenland Natives*, Copenhague, Meddelelser om Gronland.- THERRIEN M., 1987, *Le Corps inuit (Québec arctique)*, Paris, SELAF et Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux.- WENZEL G.W., 1981, Clyde Inuit Adaptation and Ecology: *the Organization of Subsistence*, Ottawa, National Museum of Man, Mercury Series, Ethnology Service, Paper 77.- WILLMOTT W.E., 1960, " The Flexibility of Eskimo Social Organization", *Anthropologica*, n.s. 2 (I) : 48- 59.

Europe — أوروبا

لم تحظ أوروبا بحيّز مشابهٍ لذاك الذي احتلته في البحث الأنتروبولوجي سائر المناطق الكبرى في العالم. فإنّ الدراسات الأوروبية لا تملك نفس وضعية الإثنولوجيا الإستغرافية مثلاً، أو حتى الدراسات التهنيدية. ورغم غزارة الأعمال المكرّسة لأوروبا، فإنّها لم تزل تظهر حتى فترةٍ قريبة العهد كخليطٍ من أبحاثٍ ميدانية استوحت من مختلف الأصعدة : الفولكلوري، السوسيولوجي، التاريخي، الجغرافي، الألسني، إلخ.

إثنولوجيا وأنتروبولوجيا أوروبا

هنالك أسباب عديدة تعلل هذه الحالة الخاصة بالدراسات الأوروبية. بعضها يتعلق بتكوين وتطوّر علوم الإنسان، وضمنها الأنتروبولوجيا. فلم تنل الإثنولوجيا من التاريخ والجغرافيا والسوسيولوجيا والألسنية وحتى الفلسفة، التي تشكلت كعلوم منذ عهدٍ قديم، إلا حيّزاً مؤسساتياً ضيقاً، كما كانت هي نفسها مكرّسة لدراسة المجتمعات غير الأوروبية أكثر من دراسة المجتمعات التي شهدت ولادتها.

زيـــادةً على ذلك، انطبعت هذه الإثنولوجيا الأوروبية المتأخرة بتعدّدٍ مفرطٍ للتقاليد العلمـــية والمعرفـــية والأكاديمية. ويتجلى هذا الطابع البارز على مستوى الحقل النظري خاصـــةً. إذ ينظم بعض من العبارات الأساسية لهذا العلم تشكيلاتٍ دلالية تختلف من بلدٍ لآخر، كما يتبيّن من مسألة العقدة التي تشكلها مفاهيم الشعب والأمّة والإثنية. كذلك يتفاوت الـــبعد المعطـــى للأبحاث عن أوروبا بنسبٍ كبيرةٍ : يكفي مثلاً أن نقارن بهذا الخصوص المكانـــة التي تعترف بها الجامعة الألمانية لـــ"علم الشعب" مع الوضع الهامشي للفولكلور فـــي فرنسا. أخيراً، أقامت الإثنولوجيا الأوروبية مع الإثنولوجيا "الأجنبية" علاقاتٍ مختلفة حسب العصور، وبالأخصّ حسب البلدان. ويظهر التناقض بوضوح على وجه الخصوص حسبما نكون في صدد دولٍ تواجه مسألة القوميات (كالإتحاد السوفياتي سابقا) أو المشكلة الاســتعمارية (فرنسا، بريطانيا العظمى، هولندا، إلخ.) كما أنّ التعارض بين "متحضّرين" و"بدائييـــن"، والذي نتجت عنه ولادة الإثنولوجيا، يجد مثيله في الإثنولوجيا الأوروبية في التعارض بين "علمي" و"شعبي" الذي يندرج في صلب الأعمال التي يقوم بها عدد كبير من مدارس الفولكلور والإثنولوجيا الوطنية.

إلـــى التأخّر التاريخي والتنوّع العلمي، تضاف أسباب أخرى تتعلق بتاريخ أوروبا نفسه، بالتعدّدية الثقافية التي تغلب عليها، وبالتصوّرات المتباينة عن واقعها الإثني وأسباب الاهـــتمام بـــه. فالظهور المبكر لدولٍ قومية تميزت بوجود مجموعات إثنية وثقافات تارةً مهيمـــنة وتـــارةً أقلـــية قد أدّى في وقت مبكر جدّاً إلى تخصيص إثنولوجيا أوروبا، كما تاريخهـــا، بوظـــيفة سياســـية لتشـــريع الـــنظام القائم، أو لمعارضته. ثم أضيف إلى ثقل الإيديولوجـــيات المخـــتلفة ثقل التحريض السياسي، لا سيّما في إطار الأنظمة الاستبدادية والشمولية. وقد أجريت أبحاث عديدة بهدف تشكيل أو إبطال مطالبات إثنية، وإقامة طبقةٍ اجتماعية كعامل حصري للإبداع الثقافي. وبشكل أكثر عمومية، لطالما حمل التأثير الذي مارسته بعض التيارات الفكرية إثنولوجيّي أوروبا على تأويل الاختلافات الثقافية بعبارات التراتبـــية. هكـــذا استطاعت دراسة الأعراق أن تمثّل في أوروبا نموذجاً لدراسة الثقافات (بـــيدّو، 1912). ثم في عهدٍ أقرب، ظهر ميل نحو الإرساء العلمي لتفوّق أو دونيّة بعض الجماعـــات الثقافـــية أو "البيولوجـــية" (غـــيرنوت، 1987). وخـــارج توجهـــات الرحّالة الإثنوغرافييـــن قديماً، ومنذ عهد أقرب، ممثلي بعض المدارس المهتمة باللهجات أكثر من اهتمامها بالإثنوغرافيا، مثل مدرسة "ثقافة ومعرفة" الجرمانوفونية في الثلاثينيات، قام عدد قلـــيل من الإثنولوجيين بأبحاث خارج موطنهم الأصلي، وهذا ما جعل قابليّة التسرّب بين إثنولوجيا أوروبا والإيديولوجيا تتفاقم، وإن لم تقل تشكل سمتها الخاصة.

هكذا اتحدت تلك العوامل من أجل تأخير ظهور إثنولوجيا لأوروبا، وإعاقة توحيدها النسبي على الأقل. من جهة أخرى، يفسّر تاريخ الأنتروبولوجيا، بالمعنى الحديث والمختصّ لهذه العبارة فيما بعد، أنّ أوروبا لا تزال فكرة جديدة في هذا العلم، أو تكاد تكون كذلك. ذلك أنّ المشروع الانتروبولوجي، الذي ولد في أوروبا، كان يميل إلى اعتبار أنّ البشر الأجانب لا يتمتعون بنفس شكل المعرفة الذي يتسم به العالم المدعو متحضّراً. فلطالما اعتبر أنّ المشروع الانتروبولوجي، مع ركيزته الإثنوغرافية، هو في الجوهر غير مهيّأ لمعرفة مجتمعات القارة الأوروبية وثقافاتها، باستثناء بقايا محلية لمؤسّسات قديمة أو خصوصيّات إثنية يهدّدها تأثير الدول الأمم وأنماط الحضارات التي تنشرها. وبالرغم من النقد الشديد الذي تعرضت له الأساسات النظرية لهذا الاعتقاد، لا سيّما في الولايات

المتحدة، فإنه لم يتبدّد مع انطلاق الأبحاث الأولى عن أوروبا والتي تنتمي بوضوح إلى مناهج الفكر والبحث الميداني للأنتروبولوجيا الاجتماعية والثقافية.

ارتسمت ملامح الحركة بعيْد الحرب العالمية الثانية ثمّ ازدادت بفضل اهتمام الإثنولوجيين الأنكلوسكسون، الأميركيين غالبا، بالثقافات الأوروبية. كان لمجتمعات شواطئ المتوسّط، من شبه جزيرة إيبيريا إلى البلقان، الحصّة الأكبر من الدراسات، لكننا نذكر أيضا منذ تلك الحقبة أبحاثا أجريت في الجزر البريطانية وفرنسا والنروج وسويسرا، وكذلك في مجتمعات عديدة من أوروبا الشرقية (*أوربا وثقافاتها*، 1963 ؛ ثيودوراتوس، 1969 ؛ نيكسدورف وهوزشيلد، 1982). تشهد هذه الأعمال، بشكل خاصّ في فرنسا، على قطيعةٍ مع التراث الفكري الموروث عن الإثنولوجيات الوطنية والأبحاث الميدانية للفولكلوريين، باعتمادها بشكل عام نموذج الإثنولوجيات الاستعمارية الميول (ج. ستوكينغ). وهي تتخذ في غالبيتها شكل دراسات أحادية محلية، ولم تتجّه إلى التنوّع وتناول مظاهر مؤسّساتية، سياسية وثقافية، للمجتمع الحديث على صعيدٍ واسع إلاّ منذ فترة قريبة العهد. قليلون هم الإثنولوجيون الذين حاولوا إعداد ملخصات إقليمية، على غرار ج. دايفيس عن البحر المتوسّط (1977)، أو إجراء أبحاث مقارنة قد تتسع أحيانا ؛ يستثنى من ذلك بعض الدراسات التي أقيمت، في المدى المتوسطي على الأخص، عن ظواهر مثل الشرف (بيريستياني، 1965)، الممارسات العائلية للعنف، كجرائم الشرف أو الثأر (بلاك – ميشو، 1975 ؛ بوهم، 1984)، أو حتى التنظيم العائلي (بيريستياني، 1976)، إلاّ أنّ هذه الأعمال تتجاوز بوضوح المجال الأوروبي لكي تشمل الضفة الأخرى للبحر المتوسّط.

لم تشكل إثنولوجيا أوروبا اليوم تنظيماً علمياً مستقلاً ولا تخصّصا أنتروبولجياً مؤكد الشرعية، ولكنها رسمت ملامح بداياتها.إلاّ أنها تقدّم عن القارّة صورةً قلماً تكون وفيّة للوجه الحقيقي لأوروبا. كان السواد الأعظم للدراسات الأحادية الإثنولوجية يتركز حتى فترةٍ قريبة العهد على الطوائف القرويّة الفلاحية ؛ وكان يفضّل بشكل عامّ الجنوب على الشمال، والجبال على السهول، والبلدان المنغلقة التي تعتمد زراعات صغيرة أو شيوع تربية المواشي على المناطق المنفتحة والصناعية. ولقد فضّلت الأعمال في دراسة المجتمعات المحليّة من جهةٍ السمات التي تؤشر إلى ماضيها أو خصائصها أو استقلاليّتها النسبيّة (أو المزعومة)، ومن جهة أخرى ميادين الوقائع (القرابة، الأنظمة الرمزية، إلخ.)، على البحوث التي عكفت عليها الانتروبولوجيا العامّة في المناطق الأخرى من العالم. ذلك أنّ أوروبا الأنترولوجيين هي غير أوروبا التصنيع والتنظيم المدني وتغيّرات الدولة وتحولها إلى البيروقراطيّة، والتنقل الجغرافي، والصراعات الطبقية أو مختلف أشكال الاندماج خارج الإطار المناطقي (بواسفان، 1975). فلا تواجَه هذه الظواهر الكبرى كمواضيع بحثٍ إثنولوجي إلاّ عن طريق مؤسّسات "وسائطية" (إ. وولف)، مثل الزبائنية في المجال السياسي.

مع ذلك، سبّب التطوّر في علم أنتروبولوجيا متيقظة إلى مشاكل العالم المدني والصناعي تحوّلاً تدريجيا في ميادين البحث التطبيقي في أوروبا. فمنذ بضع سنوات، عكفت الأبحاث الأوروبية على وصف بعض مظاهر أواليّات التنظيم المدني والتصنيع التي بدّلت بعمقٍ أوروبا الأرياف. غير أنّ هذا التيّار الذي أعدّ الكثير من نماذجه في

الولايات المتحدة لا ينطلق فقط من تأملٍ خاص عن أوروبا، بل وأكثر، من الطموح الذي تغذّيه الأنتروبولوجيا عامّة في تحليل وفهم الأشكال الحديثة للمجتمع والثقافة.

الإطارات الفكرية والمؤسّساتية

لا تزال مسألة شرعية إثنولوجيا أوروبيّة مطروحة إذن. يُظهر مجال المجتمعات والثقافات الأوروبية وراء خطوط انشقاقاته الكثيرة، لكن عبرها أيضاً، وحدةً إجمالية مشابهة لوحدة أفريقيا السوداء مثلاً، إلا أنّه لا يُعْرف كإطارٍ مرجعي ملائم. وكأن دراسة مجتمعات ذات قاعدة سكانية قويّة، خاضعةٍ لمبادئ تنظيمية متفاوتة النسبة، ومتفرّعة من تاريخ طويل محفوظٍ كما ينبغي، تستمرّ في بعثرةِ الأبحاث والمدارس. تختلف الظواهر التي يفضلّها التحليل من بلدٍ لآخر، إذ لم يعد هناك توافق على الشرعية المعرفية للبحث عنها ولا على أنماط التعليل المنسوبة إليها. وتشبه الأبحاث فسيفساء أعمالٍ يصعب فك رموز رسمها الإجمالي، لو فرضنا أنّه موجود ولم يظهر إلاّ مؤخّراً توحيد استثنائي للإشكاليّات نشأ بشكل خاصّ من انتشار تيّارات الفكر الأنتروبولوجي وبعض النماذج النظرية والمنهجية الهامّة لهذا العلم.

في الواقع، لا يوجد أيّ إطار فكري، ولا حتى مؤسّساتي يتيح للدراسات الأوروبية تبيّن موضوع بحثها بصورة شاملة. فمن غير الممكن صياغة مسألةِ الوجود الأنتروبولوجي للقارّة الأوروبية بعبارات الحيّز الثقافي الذي، رغم الحيوية الظاهرة التي تضفيها عليه الأطالس الإثنوغرافية العديدة، لا يزال يعتبر فكرةً قديمة من وجهة نظر منهجية يرتكز تداولها هنا أكثر منه في أيّ موضع آخر على مقولات نظريّة غير مؤكدة (ثقافوية، إنتشارية) وعلى إقامة ترابطاتٍ اعتباطية، بل تبسيطية، بين مختلف مظاهر الواقع. ازدادت الصعوبة كذلك بفعل التطوّر الحاضر لمقاربةٍ مقتبسة عن الأنتروبولوجيا الاجتماعية تميل إلى التخلي عن التوزيع المكاني للوقائع الثقافية. ولم يكن عرضيًا بقاء تقليد الخرائط الإثنية متواصلاً في بلدان أوروبا الشمالية والوسطى والشرقية، بينما كان يختفي تباعاً في بلدان الغرب والجنوب. فغالباً ما كان هذا التراث يجتهد في إدراك منطقيّات منهجية وبنى نظامية على صعيدٍ محصور. كما أسفر الاهتمام بإسناد الأعمال بمجملها إلى إشكاليّات الأنتروبولوجيا العامّة، والمجال الضيق لوحدات المراقبة، واحترام الحدود الوطنية، ومسألة اللغات، عن منع تطوّر مسيرةِ المنهج المقارن داخل التيار الأوروبوي (فريمان، 1973). في المحصّلة، يتفاوت تبعثر الأعمال المتعلقة بالأنتروبولوجيا الاجتماعية في مبادئه، ولكنه يتساوى في نتائجه مع تلك التي تتصف بها الإثنولوجيّات الوطنية والأبحاث الميدانية الفولكلوريّة. إنّ الأبحاث، على صعيد أوروبا برمّتها أو إحدى مناطقها أو مساحاتها الألسنية، عن بنى خاصة يمكن أن تؤسّس "تباعداتها المختلفة" – التي يرى ك. ليفي – ستروس أنها هي المواضيع الحقيقية للأنتروبولوجيا – لأنتروبولوجيا أوروبية لا تزال نادرةً جدّاً، وإن تكن شرعيةً وواعدة. نذكر هنا، من بين بعض الاستثناءات، الأبحاث التي أجريت عام 1986 عن مؤسّسه البيت في البيرينيه.

من المستحيل على ما يبدو ربط المعطيات المحدّدة التي جاءت بها أعمال الإثنولوجيين بالمحاولات العديدة لترتيب التنوّع الأوروبي التي جرت خارج نطاق هذا العلم وحسب معايير غير متجانسة في ما بينها. فلا تتناسب التقطيعات التجريبية القليلة التي يقترحها الإثنولوجيون (ارنسبرغ، 1963 مثلاً) إلا عشوائياً مع خرائط أوروبا التي

يمكن أن ترسم بحسب المعايير الجغرافية أو توزيع عناصر الثقافة الماديّة أو العائلات الألسنية أو الحيّزات الدينية الكبرى أو حتى المجموعات التاريخية التي تمتاز حدودها بالغموض والتغيّر، بحيث تأتي حاملة للآثار المتراكمة للأحداث الكبرى في الماضي الأوروبي. ولا تتطابق هذه التقطيعات أيضاً مع خريطة المرتكزات "الإثنية" التي تنسب إلى أوهام "تتبّع الأجداد" (ج. جييل)، حتى وإن استندت إليها أحياناً. كما أنها لا تتطابق بالمطلق مع حقيقية ملائمة. فما من أحد يستطيع اليوم ادّعاء كتابة "دليل" عن الثقافات الأوروبية معادل لـ"كتب الجيب" في الأنتروبولوجيا الأميركية الشمالية.

ولكن الإطار المؤسّساتي للبحث موحّد رغم ذلك. فهناك عنصر مشترك للدراسات المنجزة التي جرت في مختلف البلدان يشكل صلة الوصل بين البحث الإثنولوجي الفعلي والتصنيف المتحفي الميداني في أشكاله التقليدية (متاحف وطنية، إقليمية، مناطقية، إلخ.) والحديثة (متاحف بيئية، مراكز للثقافة العلمية والتقنية، إلخ.) والسياسات الثقافية: سياسة الإرث الإثنولوجي في فرنسا، والثروات الثقافية في إيطاليا، والميراث الثقافي في بريطانيا العظمى. وتعكس إقامة هذا الرابط الاهتمام الشديد بالحفاظ على ظواهر تقليدية تسير نحو الزوال (أشكال الحياة الاجتماعية والثقافية والمادية) وتجدر بالضرورة دراستها وحمايتها قدر المستطاع. قد تكون هذه هي الخلفية التي تجعل العظمة القديمة للفولكلور أكثر ديمومة في إثنولوجيا أوروبا.

أما المدارس الإثنولوجية الأوروبية فهي ضعيفة التنظيم نظراً إلى الصراعات الدولية والانقسامات السياسية. لقد أنشئت "الوكالة الدولية للفنون الشعبية" بُعيْد الحرب العالمية الأولى، وأعقبتها "الجمعية الدولية للإثنولوجيا والفولكلور" بعد ثلاثين عاماً محدّدة لنفسها مهمة دراسة ثقافة الشعوب الأوروبية والجماعات المتحدّرة منها. وإنّ مركز أمانتها العامة هو حاليًا في ستوكهولم، في معهد "فور فولليفيسكورفنغ" الذي هو مكان يعبّر عن سيطرة التيّارات الخاصّة بإثنولوجيا أوروبا الشمالية. ولكن هذه "الجمعية الدولية للإثنولوجيا والفولكلور" تشكل إطاراً لنشاط منتظم نوعا ما تقوم به لجان مختصّة تكرّس نفسها تباعاً لدراسة الخرائط الإثنية، والآلات الزراعية، والأدب الشفاهي والحكايات الشعبية، وثقافة جبال الكربات وبلاد البلقان، وأخيراً الهندسة الريفية.

إن المنشورات والمواد الوثائقية في اثنولوجيا أوروبا هي قليلة جداً. *اثنولوجيا أوروبا* هي نشرة دورية أنشئت عام 1967 في باريس، بمبادرة من ج. دو روهان تشيرماك الذي استوحى من السويدي س. إريكسون الذي كان يحاول منذ 1937 في مجلته "*الإثنولوجيا الإقليمية الأوروبية*" أن يحدّد غائيّات إثنولوجيا عن أوروبا. وتصدر *إثنولوجيا أوروبا* حاليا في الدانمارك، بإشراف ب. ستوكلوند، وتشبهها منشورتان على الصعيد الببليوغرافي : *ببليوغرافيا الفنون والتقاليد الشعبية*" التي تصدر منذ 1948 والتي يقوم بتحريرها ج. ر. داو في قسم اللغات الأجنبية والآداب (جامعة أيوا في الولايات المتحدة) والمجلة الببليوغرافية *ديموس (Demos)* التي نشرت في برلين (أيام ألمانيا الشرقية) والتي تستعرض منشورات البلدان الشرقية. ونذكر من بين المنشورات المختصّة "*موسوعة الحكايات*" التي تصدر منذ 1978 بإشراف ك. رانك و هـ. بوزنجر خصوصاً.

أ. شيفا و ج. لنكلود

ANDERSON R.T., 1971, *Traditional Europe. A study in anthropology and history*, Belmont, Wadsworth Publishing Company. – ARENSBERG C.M., 1963, "The Old – World Peiples : the place of European cultures in World ethnography", *Anthropological Quarterly* 36 (III), Europe and its culture: 75- 100. – BEDDOE J.,1912 (1985), Anthropological History of Europe; Washington, DC, The Cliveden Press. –BOISSEVAIN J.,1975, "Towards a Social Anthropology of Europe" , *in* J. BOISSEVAIN et J.FRIEDL (eds), *Beyond the Community*, Amsterdam, Department of Educational Science of the Netherlands.- BROMBERGER C. *et al.*, 1982- 1983, " L'ethnocartographie en Europe: coups d'oeil retrospectives et questions ouvertes", *Technologies , idéologies, pratiques* IV (1-4), *L'ethnocartographie en Europe*: 15- 41. – CHIVA I. et JEGGLE U.(éd.), 1987, *Ethnologies en miroir: La France et les pays de langue allemande*, Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme et Mission du patrimoine ethnologique.- CUISENIER J. (ed.) , *Europe as a cultural area*, La Haye-Paris- New York, Mouton, - DAVIS J.,1977, *People of the Mediterranean. An Essay in Comparative Social Anthropology*, Londres, Routledge et Kegan Paul.- FREEMAN S.T., "Introduction", *American Anthropologist, Studies in Rural European social organization*.- GERNDT H. (ed.), 1987, *Volkskunde und Nazional- Sozialismus*, Munich, Munchner Vereinizung fur Volkskunde.- MAGET M., 1968, " Problèmes d'ethnographie européenne ", *in* J. POIRIER (éd.), *Ethnologie générale* , Paris, Gallimard.- NIXDORF H. et HAUSCHILD T. (eds), 1982, *Europaïsche Ethnologie*, Berlin, Dietrich Reimer Verlag. – 1986, *Pireneos (Los), Estudios de anthropologie e Historia*, Madrid, Casa de Velasquez.- THEODORATUS R.J., 1979, *Europe: A Selected Ethnographic Bibliography*, New Haven , Human Relations Area Files.

Europe atlantique — أوروبا الأطلسية

تضــمّ الواجهــة الأطلسية لأوروبا، من الجزر البريطانية إلى غرب شبه جزيرة إيبيريا، بشكل خاصّ مجموعتين ثقافيتين متباينتين بالقياس إلى الثقافات السائدة التي تحيط بهمــا: مــن جهة بلاد الباسك، ومن الأخرى عناصر رسوبية من أوروبا السلتية القديمة: إيرلندا، سكوتلندا، بلاد الغال، كورنواي البريطانية وبريتانيا الفرنسية.

هناك مجموعة نصوص قضائية من القرون الوسطى الإيرلندية والغالية القديمة قد ألقــت الضــوء على السمات الرئيسية للتنظيم الاجتماعي القديم. ونجد فيها بشكل خاص عرضــاً لأنظمــة القــرابة، أي وحدة القرابة التي تجمع كل أحفاد جدٌ مشترك في النسب الأبــوي علــى عمق سلالي من أربعة أجيال. في هذا الإطار الإجمالي، كانت الوضعية الشخصــية، وملكــية الأرض وعدد كبير من الحقوق والواجبات تنقل عبر ذريّة السلالة. وتــتواجد هــذه العناصر التنظيمية بشكل متماثل نوعاً ما في إيرلندا وبلاد الغال مظهرةً ســمات مشــتركة مــع الــنظام الإقطاعــي الأنكلوسكسوني المبني على العائلة الموسّعة (تشــارلز- إدواردز، 1972؛ هاول، 1976؛ غودي، 1983) إنّ وجود روابط قرابة تظهر اجتماعــيا في نسب الأقارب وعلى عمق أربعة أجيال قد ميّز بشكل مستديم اصطلاحات القــرابة الســلتيّة، فقد قاومت عدّة قرون من الاستعمار البريطاني في إيرلندا، وإن بشكل

متغيّر قليلا. والواقع أننا لا نزال نجد حتى القرن العشرين نظام استثمار للأراضي يسمّى "رونـدال"، مؤسّساً على العائلة المتوسّعة مع إعادة توزيع للحصص على كل جيل (كريسويل، 1969؛ فوكس، 1978).

سبّبت المجاعة الكبرى عام 1845 - 1846 زوال نظام "الروندال" من المجتمع الريفي الإيرلندي، وتأخير سنّ الزواج وكذلك ظهور اعتماد الوريث الوحيد مكان نمط المساواة القديم لانتقال الميراث. وقد واكب هذه التحوّلات انتشار العزوبة وفيض هائل من الهجرات (أرنسبرغ، 1968 ؛ كريسويل، المصدر المذكور).

ميّز ج. ك. هومانس (1975) في كتابه عن المجتمعات الريفية الإنكليزية في القرون الوسطى نموذجين كبيرين للبنى الزراعية وإشغال المكان. يجمع النموذج الأول (المسمّى "مناطق الغابات") الحقول المسيّجة الصغيرة المساحة والسكن الموزع على غرار الأحراج الفرنسية. ويجمع النموذج الثاني (المسمّى "تشامبيون") الزراعات في الحقول المفتوحة والسكن المكثف. وكان نظام الإرث المتساوي يسود في مناطق النموذج الأول، فيما كانت مؤسّسة الوريث الوحيد هي القانون السائد في مناطق النموذج الثاني.

لقد فضّل التاريخ الاجتماعي الإنكليزي دراسة تحوّلات الاقتصاد المرتبطة بظهور الثورة الصناعية. وكان أبرز هذه التحوّلات تعميم زراعةٍ تمارس في حقولٍ مسيّجةٍ واسعةٍ، مما أدّى إلى تحويل الفلاحين إلى بروليتاريا وإلى حضرنة الأرياف. نتجت عن ذلك ضغوطات اقتصادية وسكانية ساهمت في نجاح الإصلاح وفي ثورة الطهريّين في القرن السابع عشر.

في بريطانيا، تواجدت معاً أنظمة مختلفة لملكية الأراضي منذ نهاية النظام الإقطاعي، يرتبط كل منها بنموذج خاصّ لإيجار المزرعة وبنمط خاصّ لانتقال الإرث. وأوضحت الأعمال الإثنوغرافية وجود استراتيجيات زواج مرتكزةٍ على "إعادة التسلسل" السلالي داخل مجموعات عائلية مستقرّة. كان لهذه الإستراتيجيات الأثر في الحفاظ على هوية جماعات القرابة المحلية وإتاحة المجال أمامها لإثبات نفسها كركائز "سلالية" ذات مصالح اقتصادية وسياسية خاصّة (بورغيير، 1975؛ سيغالن، 1985). كان الزواج العنصر الأبرز لهويّة القرابة هذه كما تشهد الأهميّة الاجتماعية والطقوسية التي كان يتسم بها.

كثيرة هي النصوص العائدة إلى القرون الوسطى مثل "قصائد أولستر" وملاحم فينيان وملحمة "مابينوجيون"[1] الغالية، التي تفتح نافذةً على التراث الأسطوري القديم لأوروبا الأطلسية. وهي تنوّه بوجود عناصر ما قبل مسيحيّة وكذلك سمات ثقافةٍ ماديّة تعود إلى العصر الحديدي. كذلك واجه الباحثون "تقاليد" مشكوك في أصالتها مثل القصائد الشهيرة لأوسيان وجيمس ماك فرسون (تريفور – روبر، 1983). في بريتانيا، جمع

---

[1] أولستر، هو الاسم القديم لايرلندا، بينما يدل اسم "فينيان على جمعية سرية ثورية اتخذت اسمها من أبطال ايرلندا الأسطوريين، أما مابينوجيون فهو من ابطال بلاد الغال (المترجم).

ب. سيبيّو و ف. م. لوزال و أ.لو براز عدداً لا بأس به من نصوص التراث الشعبي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر.

ج. غوغان

ARENSBERG C.M., 1968 (1937), *The Irish Countryman: An Anthropological Study*, Garden City, New York, The Natural History Press.- BURGUIERE A., 1975, *Bretons de Plozevet*, Paris, Flammarion. CHARLES – EDWARDS T.M., 1972, " Kinship, Status and the Origins of the Hide", Past and Present, 56. – CRESSWELL R.,1969, *Une communauté rurale de l'Irlande*, Paris , Musée de l'Homme.- FOX R., 1978, *The Tory Islanders: A People of the Celtic Fringe*, Cambridge, Cambridge University Press.- GOODY J.,1983, The *Development of the Family and Marriage in Europe*, Cambridge, Cambridge University Press (trad. fr. : *L'évolution de la famille et du marriage en Europe*, Paris. Armand Colin, 1985). – HOMANS G.C., 1975 (1941). *English Villagers* of *the Thirteenth Century*. New York , W.W. Norton.- HOWELL C., 1976, " Peasant Inheritance Customs in the Midlands. 1280- 1700", *in* J.GOODY, J. THIRSK, E.P. THOMPSON (eds), *Family and inheritance: Rural Society in Western Europe , 1200- 1800,* Cambridge, Cambridge University Press.- SEGALEN M., 1985. *Quinze générations de bas- Bretons. Parenté et société dans le pays bigouden Sud, 1720-1980*, paris, PUF.- TREVOR – ROPER H., 1983, " The Invention of Tradition: The Highland Tradition of Scotland". *in* E. HOBSBAWN, T.RANGER (eds), *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press.

أوروبا الشمالية — Europe du nord

إثنولوجيا أوروبا الشمالية — L'éthnologie de l'Europe du nord

تطبّق عبارة إثنولوجيا في بلدان أوربا الشمالية على الأعمال المكرّسة للصعيد السكنديناڤي عامّة، بينما تتعلق الأبحاث الخاصة بمختلف المجتمعات والثقافات بالأنتروبولوجيا الاجتماعية.

إذا أمكننا التحدّث عن إثنولوجيا خاصة بالبلدان الشمالية، من حيث توازي تيّارات الدراسة في السويد والنروج والدانمارك وفنلندا، فذلك ليس لتأكيد وجود وحدةٍ ثقافيةٍ لسكنديناڤيا.إنّ هذه الإثنولوجيا هي قديمة جدّا. فلقد كان "المتحف الشمالي"، الذي تأسّس عام 1873، قد قدّم جزءا من مجموعاته في "المعرض العالمي" في باريس، وكان لنمطه الأثر في إنشاء "المتحف الإثنوغرافي في التروكاديرو" عام 1887. أمّا سكانسن الذي جمع عام 1901 نماذج للهندسة الريفية مأخوذة من كافة مناطق السويد، فهو يظهر كرائدٍ في فكرة متحف الهواء الطلق التي استعاد مفهومها علماء المتاحف الألمان.

عام 1919، ارتبط تأسيس أول كرسي تعليم للإثنوغرافيا في ستوكهولم "بالمتحف الشمالي"، وتركز فيه التدريس أساسا على الحياة الريفية التقليدية، لا سيّما في مظاهرها التكنولوجيّة والمادية. أشرف سيغورد إريكسون، الشاغر الثاني لهذا الكرسي، على نشر *أطلس الثقافة الفولكلورية السويدية*، جاعلاً من الأبحاث الفولكلورية فرعا من الإثنولوجيا.

في الدانمارك، أعدّ *قاموس الثقافة الشمالية* وكذلك *قاموس الثقافة التاريخية لسكنديناڤيا في القرون الوسطى* بإشراف ترويلز – لوند. ويشار إلى أن فون سيدوف قد ابتدع في جامعة لوند نظاماً لتصنيف الآداب الشفاهية مبنيّاً على مبدأ التصنيفات النباتية. والتأثير الألماني، لا سيّما تأثير الجغرافيا الألسنية، هو ظاهر في هذه الأعمال.

بُعيْد الحرب العالمية الثانية، وفي منظار منهجي يقتبس كثيراً عن الأنتروبولوجيا الوظيفية الإنكليزية، شجّع ف. بارث، الذي علم في برغن، توجّه الإثنولوجيا السكنديناڤية نحو دراسة المجتمع المعاصر وأشكال اندماجه، بينما شرّعت أعمال أ. داون (1969) و ب. إهن (1983) التخلي عن التوجّهات القديمة. أظهرت كراسي تعليم الإثنولوجيا في لوند (أنشىء كرسيها عام 1946) وأوبسالا (1948) وغوتبرغ (1969) وأويما تيّارات أخرى للبحث المتخصّص في دراسة الثقافة اللابونية. عام 1972، عكس استبدال عبارة فولكلور بعبارة إثنولوجيا التخلي عن الامتياز الذي كانت تحظى به الدراسات الفولكلورية حتى ذلك الحين.

كانت أعمال ن. أ. برنجيوس من أبرز الأعمال التي مثلت الإثنولوجيا على الصعيد السكنديناڤي، لا سيّما أبحاثه الجماعية التي قادها عن التغذية والأدب الشفاهي والطقوس والأعياد، والتي تقترن فيها مقاربة مادّية معتدلة مع دراسة الثقافة والتصورّات (لوفغرن، 1981). وهي تعلن تأثرها بأعمال رولان بارت وميشال فوكو كما بأبحاث ن. إلياس وم. دوغلاس ور. سينيت. توضّحت هذه الأنتروبولوجيا الثقافية في *الإنسان المتحضّر* (1979) الذي كرّس لتحليل الأواليّات المعرفية من خلفية توجيهها لتصرّفات البرجوازية الفيكتورية في مطلع القرن العشرين. وقام إثنولوجيون آخرون، مثل س. ب. إك (1971) في غوتبرغ، بأبحاث إثنولوجيا مدينيّة، مهتمّين خصوصاً بظروف العمل لهذه الفئة من العمّال أو تلك.

فضّلت النروج والدانمارك دراسة الطوائف الفلاحية لكونهما بلدين ريفيين أكثر من السويد، لكن انتشرت فيهما أيضاً أبحاث عن العالم العمّالي أو دراسات عن طوائف جرت مراقبتها على فترة طوية (كريتيانسن، 1978؛ ستوكلوند، 1985). في برغن، ازدهرت أعمال الطب الإثني متأثرة بـ ب. ألفار. ويعتبر الفنلندي ل. هونكو أحد أبرز الشخصيّات المشهورة في الإثنولوجيا السكنديناڤية. بينما يعتبر أ. هانرز أشهر الإثنولوجيين السكنديناڤيين المعاصرين نظراً إلى مساهمته في تأمّلٍ عن الإثنولوجيا المدينيّة.

إن العلوم المتحفية السكندنياڤية هي واسعة الانفتاح على هذه الميادين الجديدة للدراسة. هكذا، ومنذ تأسيس المتحف الشمالي، كرّس قسم منه " للطبقات العليا" بحيث أجريت منذ الثلاثينات أبحاث عن الحيّز المديني وثقافته. وفي الأربعينات، قام المتحف بمشروع كبير لجمع السير الذاتية العمّالية لا يزال قيد المتابعة حتى اليوم. عام 1985، اقترح النموذج السويدي تأمّلاً في التحوّلات الاجتماعية والثقافية للبلد، مستنداً على علم متحفيّ إبداعي. وقد اتحدت المتاحف لإنجاز مشروع "سامدوك" ("اليوم من أجل الغد") الذي يهدف إلى جمع وثائق عن العالم المعاصر باعتماد سياسة منهجية للحصول على مواده الأكثر دلالة.

م. سيغالن

BRINGEUS N.-A., 1958, *Klockringningsseden I Sverige* (Les coutumes de sonnerie des cloches en Suède), Stockholm, Nordiska Museet; 1987, *Livets Hogtider*, Stockholm, Forlag.- DAUN A., 1969, *Upp till kamp i Batskarnas! En etnologisk studie av ett samhalle inforindustrinedlaggelse* (Debout et luttez à Batskarnas ! Une étude ethnologique d'une communauté industrielle menacé de fermeture), Stockholm, Prisma. – CHRISTIANSEN P.O.,1978, "Forms of peasant dependency in a danish estate", *Peasant Studies*, 7,1, 38-66. –ERIXON S., 1957, *Atlas over svensk folkkultur I. Materiel och social cultur* (Atlas de la culture populaire suédoise), Stockholm, Kungl. Gustav Adolfs Akademien.- EHN B. 1983, *Ska vi leka atiger? Daghemsliv ur kulturell synvinkel* (Voulez-vous jouer au tigre? Perspectives culturelles sur la vie d'une crèche), Lund, Liber.- EK S.B., 1971, *Noden i Lund* (Noden à Lund), Lund, Gleerups.- *Ethnologiaea Europa. – Ethnologiaea Scandinavia.*- FRYKMAN J. , 1977, *Horan i bondesamhallet* (Les putains dans la société paysanne), diss. , Lund. – FRYKMAN J., LOFGREN O., 1979, Den *Kultiverade manniskan* (L'homme civilisé), Lund , Liber (trad. angl. : *Culture builders. A historical anthropology of middle class life*, New Brunswick, New Jersey, Rutgers University Press, 1987). – HANNERZ U.,1983, *Explorer la ville. Eléments d'anthropologie urbaine*, Paris, Editions de Minuit, 1983.- LOFGREN O., 1981, "On the anatomy of culture", *Ethnologia Europaea*, XII, 1: 26- 46. – STOCKLUND B., 1985, " Economy, work and social roles. Continuity and change in the Danish island community of Laeso, C. 1200- 1900, *Ethnologia Europaea*, XV (2): 129- 163.- SYDOW C.W. von, 1948, *Selective papers on folklore*, Copenhague, Rosenkilde et Bagger.- *Trends in nordic tradition research*, 1983, *Studia Fennica*, 27.

Europe du Nord — أوروبا الشمالية. أنتروبولوجيا أوروبا الشمالية

في بلدان أوروبا الشمالية، ظهرت محاولات لاحتراف العمل الأنتروبولوجي مع الجيل الأول من الباحثين من خلال تأسيس الهيئة الأنتروبولوجية في ستوكهولم، سنة 1870، التي تحولت فيما بعد إلى هيئة أنتروبولوجية وجغرافية. وكان أهم أعضاء تلك الهيئة، بشكلها الأول، من علماء الآثار، مثل هيلدبراند ومونتيليوس وستولبه الذين اهتموا بالمجتمعات "البدائية" سعيا منهم إلى تحليل مخلفات " الزمن القديم". أحضر هايالمار ستولبه على أثر رحلته حول العالم التي قام بها على مركبه " فاناديس" بين 1883 و1884 مجموعات هامة شكلت اللبنات الأولى لقسم الإثنوغرافيا في المتحف الوطني الذي أنشئ سنة 1900.

ينتمي ك.ف. هارتمان وج. لاندبلوم وإ. نوردانسكيولد للجيل الثاني من الأنتروبولوجيين السويديين. أعطت الحفريات الأثرية الحاصلة في كوستاريكا لهارتمان سمعته العالمية. وقاد نوردانسكيولد (1877- 1932) ست بعثات في أميركا الجنوبية بين 1902 و1927؛ وقد أنشأت جامعة غوتبورغ كرسي "الإثنوغرافية العامة والمقارنة" خصيصا من أجله.

كان الأنتروبولوجيون الدانماركيون والفنلنديون الأوائل على علاقة وطيدة مع نوردانسكيولد. قام بعض الباحثين الجدد مثل ر. كارستن وج. لاندمان اللذين تتلمذا على

تعاليم إدوارد وسترمارك (1862- 1939) بأبحاث ميدانية متوالية في أميركا الجنوبية وفي بحـار الجـنوب. وكانت أهم المناطق التي شكلت هدفاً لرحلات الأبحاث الدانماركية هي غريـنلاند وآسيا الوسطى وأفريقيا الشمالية. في سنوات 1920، اعتبر بعض الدانماركيين، وخاصـة ك. رسموسـن وأ.ج.هـات وك. بيركت- سميث، من أهم اختصاصيي دراسة الاينويـت وغريـنلاند، المستعمرة الدانماركية، وأيضاً كندا وألاسكا. ثم أتى باحثون مثل إزيكوفيـتز ولاغركرانـتز، اللذين كانا من تلامذة نوردانسكيولد ولاندبلوم، ليشكلوا الجيل السـويدي الثالـث الـذي وسـع ميادين بحث الأنتروبولوجيا الشمالية، ولكن ليس دون الاصطدام بإشكاليات تتعلق باستقلالية هذا العلم، حتى في سنوات 1950. ولقد كان الوضع فـي فنلـندا والدانمارك مماثلاً تماماً للوضع في السويد:لم يتمكن كارسن من إعطاء شكل لمدرسـة فنلـندية للأنتروبولوجـيا، كمـا لم يتم انفصال الأنتروبولوجيا الدانماركية عن الجغرافيا والتاريخ الطبيعي إلا سنة 1955.

بعد الحرب العالمية الثانية، قامت الأنتروبولوجيا السكندنافية باختبار الانفصال عن الجغرافيا البشرية والتاريخ الثقافي والانتشارية : على قواعد جديدة توافرت الظروف أمام ظهور جيل الباحثين الرابع الذي تلقى علومه في أقسام الأنتروبولوجيا الاجتماعية المتأثرة بالنموذج البريطاني.

اكتسـبت الأنتروبولوجـيا الاجتماعية النروجية سريعا شهرة عالمية بفضل أعمال فـريدريك بـارث. بين سنوات 1960 و1970 اكتسب منهجا البنيوية والبنيوية الماركسية بعض الحضور، تماماً كما كان الوضع في بريطانيا العظمى. توصلت هذه الأنتروبولوجيا اليوم إلى مرحلة انتقالية بالغة البعد عما كان يميّز بداياتها، وذلك عبر ميدان معرفي واسع ومتـنوع، ومـع حقـول جديدة للبحث مثل الشمولية والاثنوية وفئات الأجناس والأبحاث المدينية ومسائل التنمية.

ك.لندبرغ

HONIGMANN J.J., 1976, The *development of anthropological ideas*, Homewood, The Dorsey Press.- HOIRIS O., 1986, *Antropologien i Danmark*, Copenhague, Nationalmuseets Forlag. – LINDBERG C., 1993, " The code of honor: Truth and moral in the writings of Rafael Karsten", *Acta Americana*, 1 (2): 93- 112; 1996, *Erland Nordenskiold: ett indianlif*, Stockholm, Natur & Kultur.- NICOLAISEN J., 1963, *Primitive kulturer*, Copenhague, Munksgaard.

أوروبا الوسطى والشرقية — Europe centrale et orientale

لـم تغن أوروبا الوسطى والشرقية بتقاليدها الفكرية تطوّر الأنتروبولوجيا إلا عبر شخصـيات معتـبرة مثل ب. مالينوفسكي و س. ف. نادل و ك. بولانيي الذين يستغرب إهمالهم لمسقط رأسهم من حيث دراسته كموضوع إثنوغرافي. والواقع أنّ الأنتروبولوجيا التـي ساهمت بها هذه الشخصيّات كانت نتاج أوروبا غربيّة سائدة فكرياً. وإذ فقدت هذه الأخـيرة سـحرها تحولت أوروبا الوسطى والشرقية إلى ميدان أبحاثٍ للإثنولوجيين غير الناشـئين فيها. وقد اعتبرها المؤرخون الغربيون "بلداناً وسيطة" أو أيضاً "حدوداً سهوبية

لأوروبـــا"، ومـــنذ فــترة قريبة تناولوها كبلدان نامية نسبياً أو "رأسمالية هامشية". لطالما اعتــبرت مـــنطقة أوروبا الوسطى والشرقية كصلة وصل بين إقتصاديات السوق الغربية والاقتصـــاديات المركـــزية والموجهـــة للشرق، مثلما كانت تمثل سابقاً جسراً يصل بين الإقطاعـية الغربـية والإمبراطوريّات الأسيوية. باختصار، قلما كان الغرب مهيّأً لاعتبار أوروبا الوسطى كعالم قائم بذاته.

إلا إنّه تـجـدر الإشارة إلى استثنـاء، هـو الـدراسة الـرائـدة لـ و. طوماس وف.زنانيكـي (1981) التـي نتجت عن التعاون بين باحثين ينتمون إلى المنطقة وباحثين أجانـب، والتـي ساهمت في اعتبار المنطقة كنموذج أصلي للمجتمع والاقتصاد الريفيين، باعتبارها مقاربة يجب أن تؤتي ثمارها. غير أنّه لا بدّ من الإقرار بأنّ الجزء الأكبر ممّا يـبدو كأنتروبولوجيا لأوروبا الشرقية والوسطى هو نتاج خاص لبلدان مختلفة. ففي أغلب الأحـيان نجـد أمامنا جداول تجمع عناصر للثقافة المادية و" للفولكلور" منتمية بشكل عامّ إلـى "القـيم الأثنية" السائدة، مع أنّها غالباً ما تحلل في إطار جماعاتٍ إثنوغرافية محدّدة. لكـي نكون أكثر وضوحاً، يمكننا تقريب هذه الأعمال من "علم الشعوب" الألماني، لكون ظهـور هذه "الإثنوغرافيا الوطنية" قد تأثر بشكل مباشر أو غير مباشر بالنماذج الألمانية، فـي السياق العام للحركات النازعة نحو الوطنية والشعبية في العصر ما قبل الاشتراكي. واســتمرار هذا التوجه البحثي في المجتمعات الاشتراكية قد شكل في ذاته ظاهرةً معتبرة اسـتحقت تحلـيلاً أنتروبولوجـيّا بالمعنى الكامل للعبارة. فلقد قاومت الزمن علوم هؤلاء الإثنوغرافيين الوطنيين، أمثال ج. س. بيسترون في بولونيا، و ك. وايس في تشيكوسلوفا، و ف. هناتيوك في روتينيا الكرباتية الجنوبية و ك. فيسكي في هنغاريا. ولقد عكفت بعض الأعمال على دراسة العالم السلافي بمجمله، كتلك التي قام بها ك. موزينسكي ومنذ فترة قريـبة بـدأ إلقـاء الضوء على الوثائق الإثنوغرافية التي جمعت عن المجتمعات الريفية التقلـيدية (ج. بورسزتا)، بينما استعان باحثون أخرون بتحاليل مقارنة (ب. غوندا مثلا). وقد أغنت مجموعة مقتطفات هامة هذه الدراسات الأحادية، مثل مجموعة "مفردات شعب ماغـيار"[1] الحديـثة. خلال السنوات اللاحقة، كرّس إثنولوجيون عديدون أنفسهم للمنطقة ذاتهـا، لكـن ندرت الدراسات المعتبرة عن الطوائف التي تشبه الدراسات ذات الأسلوب "الجماعي" الذي تتميّز به الأنتروبولوجيا الغربية. غير أننا نذكر أعمال ز. ت. ويزربيكي (1963) عن قرية كاثوليكية في غاليسيا العليا، وكذلك أعمال أ. فيل وت. هوفر عن قرية كالفينية في السهل الهنغاري الكبير. لم يترجم من هذه الأبحاث إلا القليل، وقد أدرك بعض مـن الإثنوغرافييـن الموهوبين، ومنهم هوفر في هنغاريا، الهوّة التي تفصل ممارساتهم الإثنوغرافية الخاصة عن الأبحاث الميدانية المقارنة والعامة للأنتروبولوجيا الغربية.

لم يبد الأنتروبولوجيون الأجنبيون اهتماماً بأوروبا الوسطى والشرقية إلا منذ فترة قريـبة. فقـد درسـت هـنغاريا بشكل خاصّ بالرغم من الاهتمام الحصري تقريباً الذي خصّـص لتحديث الطوائف الريفية (هان، 1980؛ بيل، 1984: فاساري، 1987 ؛ هولوس ومـاداي، 1983، اللذان يضمّ مجلدهما مساهمات باحثين هنغاريين). كذلك انطلقت أعمال عديـدة فـي بولونـيا. ولقد شكلت أبحاث ج. ويدل (1986)، التي تركزت على الظاهرة المدينية، مثالاً يختلف كثيراً عن الأسلوب الذي كان من الممكن أن تعتمده الأنتروبولوجيا

---

[1] الماغيار هم أكبر الإثنيات التي يتكون منها شعب هنغاريا الحالي.(المترجم).

كانت خلاصة الأبحاث مشجعة رغم الصعوبات المذكورة أعلاه. يمكننا أن نستنتج فــي نهاية سنوات التسعين أن الأنتروبولوجيا ما زالت، في هذا الجزء من أوروبا، علما "ضــعيفا" بالنســبة لباقي العلوم الاجتماعية التي ترى في هذه المنطقة مختبرا لرأسمالية ناشــطة لا تكــف عن الدفع باتجاه " اقتصاد السوق" أو" الملكية الخاصة". استوحى بعض الأنتروبولوجييــن أعمــالهم من هذا الميدان، مثل ج. بورنمان (1998) الذي أظهر أهمية "ســيادة القــانون " فــي دراساته عن العدالة القمعية. ولقد تبيّن تدريجيا بأنه لا يمكن في الديموقراطيات الجديدة، تطبيق بعض المفاهيم كمفهوم "المجتمع المدني" : قد تؤدي بعض الإجــراءات السياســية القمعية التي تدين كل ما يرتبط بالماضي الاشتراكي إلى المساس بكرامة الإنسان وبالتوازن الاجتماعي.

لقــد لفــت النقد الذي قام بتوجيهه وادال (1998) إلى طريقة استخدام المساعدات الغربيــة فــي بلدان أوروبا الوسطى والشرقية الانتباه إلى ضرورة أن تؤخذ الثقافة بعين الاعتبار لدى دراسة مشاكل الدول المعنية.

ك.هان

ABRAHAMS (ed.), 1996, *After socialism. Land reform and social change in Eastern Europe*, Oxford, Berghan.- BORNEMAN J., 1998, *Settling accounts. Violence, justice and accountability in postsocialist Europ*, Princeton, Princeton University Press.- CONTE E. et GIORDANO C. (éd.), 1995, *Etudes rurales*, 138-140, *Paysans au-delà du Mur*.- HANN C.M., 1995, " The skeleton at the feast", *Contributions to Eastern European Anthropology*, Canterbury, CSAC.- LAMPLAND M., 1995, *The object of labor. Commodification in socialist Hungary*, Chicago, The University of Chicago Press.- STEWART M., 1997, *The time of the Gypsies*, Boulder, Westview Press.- VERDERY K., 1996, *What was socialism and what comes next*, Princeton, Princeton University Press.- WEDEL J., 1998, *Collision and collusion. The strange case of Western aid to Eastern Europe, 1989- 1998*, New York, St. Martin's Press.

أوستراليا **Australie**

1- المجتمعات الأوسترالية

بما أن أوستراليا هي القارة الوحيدة التي كان السكن فيها مقتصرا على الصيادين- القطافين لدى اكتشاف الأوروبيين لها، اكتسبت الدراسات عن سكانها أهمية خاصة لجهة تشكل وتطوير النظرية الأنتروبولوجية، من ل.هــ.مورغان (في إرساء فرضية" المشاعية الجنســية البدائــية")، إلى ب. مالينوفسكي (عن عالمية العائلة) وك. ليفي-ستروس (عن أنظمة القرابة ذات الفئات الأمومية)، مرورا بــ ج - ج.فرايزر وس. فرويد وإ.دوركهايم وأ.ر.رادكليف - براون.

غلبــت على دراسات الاثنوغرافيين الأوائــل الميدانيــة (ل.فيزون، أ.و. هاويت، ب. سبنســر وف. ج.جــيلان، روث، و.ف - ماثيوز) الفرضيات المسبقة عن النشوئية

الاجتماعية الخاصة بالطوطمية ومفهوم الحرام والزواج الخارجي والزواج ضمن الجماعة والانتساب الأبوي، أي تلك الأمور التي كانت تمثل مواصفات ثقافية محددة كان يجدر تقدير وجودها أو غيابها في المجتمعات المدروسة. ولذلك فإننا لا نجد عن أغلب مناطق أوستراليا القرن التاسع عشر سوى كتابات تركها هواة. ولكن ما يلفت النظر هو ملاحظة أن عدداً من تلك الكتابات تشكل، بمعزل عن المشروع النظري الكامن وراءها، مصادر هامة للمعطيات الاثنوغرافية: فهي تقارب العادات والمعتقدات السائدة لدى الشعوب الأصلية بصورة معيارية، ولكنها نادراً ما تقدم لنا صورة عن طريقة عيش تلك الشعوب، إذ يُقدَّم هؤلاء وكأنهم يتحركون آلياً ضمن القواعد الصارمة لنظاميم الاجتماعي، وهذا ما يتطابق مع المفهوم الذي كان سائداً يومها عن "الآخر" الغريب.

لدى الاحتكاكات الأولى مع الأوروبيين، كان يوجد في أوستراليا أكثر من 300000 من السكان المحليين الذين كانوا يتكلمون أكثر من خمسمائة لغة مختلفة. وبالرغم من الاختلافات الثقافية الهامة بين الجماعات، يمكن استخلاص عدد من الصفات المشتركة بين مختلف المجتمعات الأوسترالية (مادوك، 1982):

التنظيم الاجتماعي

لقد دارت السجالات بشأن الصفات الخاصة بالمجتمعات الأوسترالية حول العلاقة بين الجماعة السكنية ونطاقها الجغرافي. حسب النمط "الأصلي" للتنظيم الاجتماعي (رادكليف- براون، 1930)، كانت مساحات أرضية محددة تعتبر ملكية للجماعات الأبوية النسب، وكان يقيم عليها رجال يعرفون بعضهم بحكم القرابة، مع نسائهم وأولادهم. ولقد درس رادكليف – براون وباحثون آخرون (وارنر، 1937؛ تندال، 1974) الأشكال المختلفة للعلاقة القائمة بين تلك الوحدات الاجتماعية.

قام بعض الأنتروبولوجيين بتحديد الفرق بين الاستحواذ الطقوسي على الأرض وعملية استثمارها. كما عمدت دراسات حديثة العهد (ميغيت، 1962) إلى إعادة النظر في مسألة الإقامة الأبوية الموضع للجماعة السكنية، أو " الزمرة"، وفي العلاقة المفترضة مع المكان الذي يؤمنون فيه معيشتهم. كما ساهم في إعادة النظر بالملكية الأبوية الخط على أثر دراسات ميدانية جرت في الصحراء الغربية (مايرز، 1986) ومنطقة كاب يورك (ت. م.ساتون، فون شتورمر) وكُرِّست لدراسة الأواليات السياسية لدى الشعوب المحلية، أو من جهة أخرى بفعل " قانون الحقوق العقارية للشعوب المحلية" الذي صدر عام 1976. إن الأنتروبولوجيا المعاصرة تركز على استقلالية الفرد لدى الشعوب المحلية وعلى الحيز الواسع الذي يلعبه لديها التفاوض والتلاعب بالقواعد. ويبدو بشكل عام أن الحيثيات التي أدت إلى المطالبات العقارية متعددة ومتنوعة داخل المجتمع الواحد، الذي يتفرع عند مستويات عديدة إلى أن يبلغ الوحدة الأساسية للإقامة.

بما أن الأرض إرث طقوسي فهي مادة ملكية ومحمل هوية جماعية ومبادلات؛ هي إذن ميدان تنظيم مكاني خاضع لأنماط رقابة وتبادل مختلفة عن الأنماط المرتبطة بموارد أخرى. وكما تبين الدراسات الحديثة فإن بعض أنماط العلاقة بالأرض بصفتها ملكية طقوسية يمكن أن تعتبر "فروقات" تنتظم في مجموعات مناطقية واسعة. وتقوم هذه الفروقات بتحويل مجامع إقامة بدوية مؤقتة إلى فئات اجتماعية دائمة (ب. غلوكزيوسكي،

ف. مايـــرز). أما الخريطة اللغوية التي أعدها ن.ب.تندال (1974) بهذا الخصوص فإنها مشـــوبة بأخطاء عديدة، وذلك لاعتمادها الحدود الفاصلة بين جماعات تتكلم كل منها لغة مختلفة كحدود تشكيل للجماعات السياسية- التشريعية، ثم لاستخدامها أسماء اللغات للدلالة بها على " القبائل"، علماً بأن الانتماء اللغوي لا يمثل سوى واحد من عناصر تحديد الهوية الجماعية.

الدين

انطلق كتاب القرن التاسع عشر من ملاحظة أن السكان المحليين لا يقيمون الصلاة ولا يقدمـــون القرابين ليستنتجوا أنه ليس لدى هؤلاء "دين". ولكن إذا ما نظرنا إلى الدين كعملية تدخل في العالم بمجمله، وجدنا بأنه يتغلغل في كل مظاهر الحياة: فهو نمط ترابط للعلاقـــات الاجتماعية، حسب قول دوركهايم. هكذا نرى أن الجماعات التي تدير الأرض لـــدى الأراندا هي في نفس الوقت جماعات دينية، وأن الممارسات الدينية لتلك الجماعات منضوية في إطار أوسع من ذلك، لكون كل شخص منها مسؤول عن فئة من الممارسات المعـــتقدية (ســـتريلهو، 1947). ولقد أجريت أبحاث عن الطبيعة "الطوطمية" لتلك الديانة، عملاً على محاولة فهم طبيعة العلاقات بين البشر والكون.

في كل أرجاء أوستراليا، ترتكز طريقة مقاربة الحياة البشرية والكون على مفهوم خـــاص ومتمـــيز لما تسميه الشعوب المحلية "الحلم" (dreaming). لقد اتخذ العالم الحالي شكله ومعناه بفضل عمل أرواح الأجداد القوية التي طبعت مشهد العالم بطابعها. ولقد ولد كـــل ما هو موجود – مؤسسات اجتماعية، نفوس البشر، عادات وتقاليد، عناصر جغرافية مـــثل البحيرات – في عهد الجدود الذي شهد تشكل إطار وجود الزمن الحاضر. أثار هذا التكويـــن لـــنظام الجـــدود اهـــتمام العديد من الباحثين؛ فاهتم البعض منهم (ج. روهايم، و.ستانر) بالصفة المجازية لعلم كون وعلم تكوين صدرا عن معتقدات معاشة وممارسات شـــعائرية مقترنة بها؛ وركز آخرون (مون، 1973؛ ستريلهو، 1947) على مظهر الكناية الـــذي تنطوي عليه ديانة قائمة على الأرض لدرجة أن كل طقس وكل أسطورة يرتبطان بمعلـــم جغرافي محدد. تبين هذه الأعمال أن البحث دينياً عن نظام للعالم هو أمر دينامي وشأن عام، وأنه يؤدي إلى تعريف " الذات" وتحديد مواصفاتها ودمجها ضمن منظومة من العلاقات (مورفي، 1984).

تعتـــبر دراســـة ســـتانر (1966) المخصصة لرمزية أساطير وطقوس المورينباتا كالـــنموذج الأهم للدراسات عن ديانة الشعوب المحلية. ويبرهن شتانر أن " الحلم" يقترن بمفهوم عن التكوين يفترض أن كل شيء موجود قد صدر عن نظام عالم يتموضع خارج الزمـــن وخـــارج التحول. وهناك، بنظر هذه الشعوب، استمرارية بين الماضي والحاضر تلزم البشر بالإبقاء على نظام الكون على الصورة التي كوّنها خالقوه.

وممارسة الشعائر هي نشاط اجتماعي أساسي؛ فالالتزام بالمشاركة في الممارسات الشـــعائرية ولفي صيانة المعرفة الباطنية ينعكس في المجال السياسي. على هذا الصعيد، يلجـــأ م.إلـــياد وج. روهايم، في تحليلهما لتصور نشأة الكون المرتبطة برمزية الأساطير والطقوس، بعزل علاقات الشعوب المحلية عن إطار الاستحواذ المكاني والتساؤل والتعلم. بيـــنما اهتم الباحثون ذوو التوجه البنيوي بتبيان كيفية جمع مجموعات معقدة من الأساطير والطقـــوس مـــع وحدات طوطمية محلية ضمن منظومة واحدة؛ بهذه الطريقة تأخذ بعض

الأحـداث الأسطورية الخاصة وضعية متغيرات ضمن مسيرة أسطورية شاملة. وبما أن كل جماعة تضع هويتها في مكان ما من هذه المسيرة، أو مما يعاش ضمن سلسلة طقوسية كاملـة، فإن التجربة الشاملة للممارسة الأسطورية والطقوسية تمثل انعكاساً لحياة المجتمع بكامله، بوصفه كلاً منظماً (مون، 1973).

ورغم تركيز الشعوب المحلية على لا تغيُّر الكون، فلقد برهن الأنتروبولوجيون أن الطقوس الدينية الدينامية تشكل ركيزة هامة للإبداع الفكري ووسيلة إعادة تعريف للعلاقات الاجتماعـية ضـمن أطـر التغيير (ر.براندت، ب. غلوكزيوسكي). يعتقد ستانر مثلا أن طقـوس المورينـباتا تفتح الباب على وعي حاد وعميق لماهية ركائز الكائن " مع تكييفها للمتغيرات على قياس أشكال الديمومة".

قرابـة

طرحـت الدراسات الأولى عن القرابة في المجتمعات المحلية مسألة معرفة ما إذا كانـت فـئات القرابة تثبت وجود طبقات للمصاهرة (تبين أسبقية الجماعة على الفرد) أو علاقـات سلالية. لقد كان رادكليف - براون يميل إلى رؤية دور الروابط السلالية الفعلية فـي تشـكيل فـئات القرابة، فركز على أهمية الوحدة العائلية والجماعة السلالية الأبوية كعنصرين مكونين للقرابة: هكذا تصبح الفروقات بين أنظمة القرابة (بين نظامَيْ الكاريرا والأرانـدا مثلا) ناتجة عن اختلاف في تحديد علاقات المصاهرة بين الجماعات السلالية. وعـندما عـاد ليفي-ستروس إلى دراسة البنى الأولية للقرابة عند المورنجين ومجتمعات أخـرى، رأى أن فـئات القرابة تنتج عن العلاقات الاجتماعية المحددة بقواعد المصاهرة ولـيس بالعلاقـات السـلالية. وفيما وراء الخلاف الذي نشأ بين منظري البنوّة ومنظري التـبادل، بقيت الجماعة ذات النسب الأبوي تعتبر كأساس لتحليل القرابة كوحدة تدخل في تـبادل النسـاء (مـادوك، 1982). ولكن تجدر الملاحظة إلى أن أعمالاً جديدة عن شعب المورنجيـن (و. شـابيرو) قـد أظهرت دور القرابة كنمط تصنيف للأقارب انطلاقا من "الذات"، كما أدخلت فرضية أن تكون وحدات التبادل قائمة على أمومية النسب.

لم يْخل الاهتمام بالقواعد والمبادئ البنيوية المكان لدراسة المظاهر الذرائعية لمكانة القـرابة فـي النشاط الاجتماعي فقط (ل.ر. هيات)، بل أيضا لدراسة العلاقات بين تنظيم القرابة وتنظيم الانتاج(ف.روز، أ. هاميلتون): هكذا تم إثبات أن استغلال المسنين للشباب اقتصـاديا يعـود لنظام قيم أخلاقية. ولقد طرح التحليل الدلالي الشكلي لأنظمة التصنيف الأوسترالية التي برهنت إعادة النظر فيها أنها قائمة على العلاقات السلالية (هــ.و.شيفر)، مسألة الترابط بين فئات القرابة المصنفة استنادا إلى "الذات" وبين تصنيف أوسع من ذلك، يشـمل فروع وأنصاف فئات المصاهرة. يمكن أن يُفهم تشكيل تصنيفات القرابة على أنه مرتـبط بجهاز عام من التحولات في النظام الرمزي، كما هو حال التصنيفات الطوطمية: فلقـد دلـت هـذه الأخـيرة علـى مفهوم للحياة الاجتماعية يتجاوز كثيراً إطار الجماعة الاجتماعية.

تمايز الجنسين

اجتذب موقع المرأة ودورها الاهتمام مؤخراً. وانصبّت النقاشات حول هذا الأمر بصورة أساسية على أهمية الطقوس المقتصرة على الذكور (هيات) أو على استغلال

المسنين في المجتمع لعمل النساء. انتشرت في الستينيات مقولة تنحو إلى التأكيد على أن سيطرة الرجال على النساء تعود إلى الاستحواذ الذكوري على الإبداع "الثقافي" في ميدان الطقوس، وذلك ما يجعل الإبداع "الطبيعي" للنساء خاضعاً له. لقد قام العديد من الاثنوغرافيين (غودال، كابيري) بتقديم معطيات هامة عن دور النساء في المجتمعات المحلية، ليخلصوا من ذلك إلى أنه من الخطأ الاعتقاد بأن المرأة "خاضعة" فيها، وهي خلاصة اعتمدها الأنتروبولوجيون النسويون في السبعينيات (بل، 1983). ولكن بل وهاميلتون قاما بالتركيز على استقلالية النساء في أماكن عيشهن، وعلى وجود سبل لدخولهن إلى أساطير وطقوس خاصة بهن، وعلى الدور الذي يلعبنه في الحياة الاجتماعية خارج الإطار المنزلي، ليتوصلا إلى معارضة النظريات القديمة التي كانت تعتبر أن إدارة الأساطير والطقوس، التي يرتبط بها وجود المجتمع بكامله، محصورة بالرجال فقط، بينما يقتصر دور النساء على التكاثر العضوي وعلى خدمة أغراض شخصية وحسب.

تاريخ

لطالما كان الاهتمام بوضع السكان المحليين حاضرا في البحوث الأنتروبولوجية، ولكنه كان على العموم بعيداً عن متابعة أهداف محددة. لقد جرت الأبحاث الأنتروبولوجية دائما في إطار من المتغيرات (سواء بسبب عدم استقرار السكن لدى الشعوب المحلية، أو بتغير البعثات ذاتها)، ولذلك كانت تكتفي بتمييز الملامح التقليدية عن الملامح الجديدة لدى القبائل الأوسترالية. مؤخرا، دخلت الدراسات عن تلك الشعوب مرحلة أكثر مشاركة، فأخذت تهتم بدور التاريخ في حياتها، وتجهد في عدم النظر إليها بصفتها "آخر" غريبا ومختلفا، وإنما كبشر يمكن للباحث أن يجد لديهم دلائل على إنسانية متقاسمة. لقد صار يولي اهتمام أكبر لوضع الشعوب المحلية الشامل، ويُرى كيف أصبحوا قلة محاطة بعالم يسود عليه البيض (راولي)، كما ابتدأت إثنوغرافيا حديثة تثبت كيف يمكن التماس جوهر ثقافة الشعوب المحلية في خضم أوضاع متغيرة (كوليغ، سانسوم).

ف.مايرز

BELL D., 1983, *Daughters of the Dreaming*, Melbourne, Syndney , McPhee, Gribble, Allen et Unwin. – GLOWCZEWSKI B., 1991, *Du rêve à la loi chez les aborigènes. Mythes, rites et organisation sociale en Australie*, Paris, PUF.- MADDOCK K., 1982, *The Australian Aborigines*, Ringwood, Victoria, Penguin Books.- MEGGITT M.J.,1962, *Desert People*, Chicago, The University of Chicago press.- MORPHY H.,1984, *Journey to the Crocodile's Nest*, Canberra, Australian Institute of Aboriginal Studies. – MUNN N.D., 1973, *Walbiri Iconography*, Ithaca, Cornell University Press. – MYERS F.R., 1986, *Pintupi Country, Pintupi Self*, Washington, DC, Smithsonian Institution.- RADCLIFFE- BROWN A.R., 1930, *The Social Organisation of Australian Tribes, Oceania*, vol. I , n. 1-4, Sydney, Unversity of Sydney.-STANNER W.E.H., 1966, *On Aboriginal Religion*, Sydney, University of Sydney.- STREHLOW T.G.H., 1947, *Aranda Traditions*, Melbourne, University of Melbourne Press. – TINDALE N.B., 1974, *Aboriginal Tribes of Australia*, Canberra,Australian Institute of Aboriginal Studies. – WARNER W.L., 1937, *A Black Civilization*, New York , Harper.

2- الأوستراليون المحليون اليوم

يمثل الأوستراليون المحليون اليوم فئة من السكان يتجاوز عددها مئتي ألف نسمة. وهم ما زالوا شديدي التعلق بتراثهم الاجتماعي والديني، ولكنهم يجدون أنفسهم مرغمين كل يوم أكثر على التخلي عن وسائل عيشهم القديمة.

ويتصـــف موقف السلطات الفيديرالية الأوسترالية من هذه الشعوب باعتماد سياسية منهجـــية لإسكانهم في مستوطنات ولاستثنائهم من الانخراط في الحياة الوطنية. لذلك كان علـــيهم انـــتظار اســـتفتاء عام 1967 لكي يكتسبوا صفة المواطنين. عام 1976، اعتمدت الحكومـــة الفيديرالية مبدأ الاعتراف الشرعي بحقوق القبائل على أراضيها التقليدية. ولكن باســـتثناء المـــناطق الشمالية التي طبقت ذلك التشريع، لم تزل باقي المقاطعات تفرض الـــرقابة علـــى السكان الأصليين وتنكر بشكل عام حقهم بالإشراف على أرضهم. والوعد الـــذي قُطع لهم عام 1983 باعتماد تشريع شامل لوضعهم، على الصعيد الفيديرالي، ولحل مسألة مطالباتهم العقارية، لم ينفذ حتى اليوم.

تشـــكل مشاريع استثمار الموارد الجوفية، وتطور قطاع السياحة، وإطلاق مشاريع كبرى للتنمية الزراعية - الرعوية، تهديداً خطيراً لحقوق الشعوب الأصلية في أراضيها، وتهديداً آخر بتدمير حواضرها المقدسة. وفي ضواحي المدن، حيث يتجمع الكثير من أبناء هذه الشعوب الذين يزدادون تهجيناً، تسود ظواهر الأمراض المعدية وسوء التغذية وإدمان الكحـــول. كما أن نسبة السجناء منهم هي أعلى بما لا يقارن - مع أنها بازدياد مطرد - بين جميع الفئات التي يتشكل منها المجتمع الأوسترالي.

في السنوات العشرين الأخيرة، ولدت عدة تنظيمات للشعوب الأصلية. وأصبح لدى هـــؤلاء عـــدد متزايد من مجالس الحكم المحلية التي يعملون على تقويتها سعياً إلى حسم مسألة مطالباتهم العقارية.

ج.ب.رازون

GLOWCZEWSKI Barbara, 1985, " Droits territoriaux aborigènes" , *Ethnies* 3: 18-27; 1984, " Sur la piste des droits à la terre" , *Autrement* 7: 132- 147. – *Survival International News*, 1988, sup. 20: *Nothing to celebrate. Australian Aborigines today.*

أوستراليا. الأنتروبولوجيا الأوسترالية — Australie

تقـــوم دراســـة الشـــعوب الأصـــلية للمحيط الهادئ، ودراسة الهجرة والمتغيرات الاجتماعـــية المؤديـــة إلـــى إعـــادة الـــنظر بمسألة الهوية القومية،بتوجيه الأنتروبولجيا الأوســـترالية بشـــكل مـــتزايد نحـــو تحليل بنى السلطة ونحو علم اجتماع المعرفة اللذين يســـتوحيان من بيار بورديو وتيار "ما بعد الحداثة" الأميركي. يقوم ن. بيترسون (1987) بتمييز خمسة مراحل لتطور الأنتروبولجيا الأوسترالية.

1) فترة تمتد من 1660 إلى 1870، شهدت نشوء الفضول الأثنوغرافي.

2) سنوات 1870 - 1925، كانت فترة البحوث المنهجية والاستبيانات الموجهة إلى المبشرين والمستوطنين، وفترة رحلات الاستكشاف الكبرى (هادون و ريفرز وسيليغمان، 1898 ؛ سبنسر و جيلين، 1901 ؛ رادكليف - براون، 1910- 1911). أما الأدوات فكانت مستعارة من الأسماء الكبرى لتلك الفترة : دوركهايم، فان جينيب، فرويد (الذي ستقوم جيزا روهايم بدراسة السكان الأصليين بإيعاز منه).

3) إرساء أسس الأنتروبولوجيا المحترفة (1925- 1946)، وهي فترة ابتدأت مع تسمية رادكليف - براون لكرسي الأنتروبولوجيا في جامعة سيدني، الذي أنشئ عام 1926. ولكنّ قدر دايزي باتس، التي درّبت رادكليف - براون على البحث الميداني ووضعت بتصرف زميلها الكثير من المعلومات عن الجماعات الغربية، كان مختلفا بالكامل: لم تتوصل إلى الاعتراف الأكاديمي بها ولم تفلح بنشر المعطيات الكثيرة التي كانت تملكها (روهرليش - ليفيت، 1975). عام 1930 ظهر العدد الأول من مجلة "*أوقيانيا*" التي كان رادكليف - براون رئيس تحريرها. وكانت هذه المجلة تصدر بإشراف "المجلس الوطني الأوسترالي للبحوث"، وقد كان رئيسه هو ايلكن الذي خلف رادكليف - براون في سيدني عام 1931. ولقد أطلق ايلكن الأبحاث عن سكان أوستراليا الأصليين، سواء بدراسته الخاصة، أو بأبحاث رونالد و كاثرين براندت، وستريهلو، وشتانر، التي كان يتابعها بعناية كبرى: لقد رفض المقاربة الطبيعية التي كان يمارسها فريق تندال (جامعة أديلايد)، وأقصى رالف بيدينغتون الذي طالب بإجراء بحث ميداني إداري عن السكان الأصليين في الشمال (غراي، 1994)، ودخل في صراع مع أولـيف بنك بسبب مطالبات عقارية للسكان الأصليين، ثم مع فيليس كابرّي وآخرين (ماركوس، 1993).

4) توالي ازدهار الأنتروبولوجيا الجامعية بعد الحرب، طوال فترة 1946 - 1975. أنشأ الجيش مدرسة عليا للإدارة الاستعمارية. وأبصرت "مدرسة بحوث ودراسات المحيط الهادي" النور في إطار "الجامعة الوطنية الأوسترالية" وبإشراف فيرث و نادل. اتجهت دراساتها صوب تشكل أنظمة القرابة، والقرابة الموسعة، والأنظمة التفريعية في غينيا الجديدة، والأنتروبولوجيا الاقتصادية والسياسية لدى الجماعات التي تمر بفترات تغيير، إما بالتجنيز أو بالتحول إلى بروليتاريا، وعلم اجتماع الإسلام أو الجماعات الألفية. بين 1961 و1975، تم افتتاح ستة أقسام أنتروبولوجيا جديدة.

5) افتتحت مرحلة نضوج وتنوع البحوث عام 1974: طالب السكان المحليون يومها بالإشراف على الأبحاث، وخاصة المشاريع التي يقوم بها "المعهد الأوسترالي لدراسات السكان الأصليين (AIAS) الذي تأسس في كانبيرّا عام 1964 والذي تحول اليوم إلى "المعهد الأوسترالي لدراسات الشعوب الأصلية وجزر خليج توريس" (AIATSIS). ابتداء من هذه الفترة سوف يخف تأثير الأنتروبولوجيا البريطانية بسبب قدوم العديد من الباحثين الأميركيين. على أثر إصدار قوانين 1976 و1993 حول الحقوق العقارية للسكان الأصليين، ابتدأت أعداد متزايدة من الطلاب والجامعيين والمستشارين الخصوصيين بدعم السكان الأصليين في دعاواهم أمام المحاكم (صدرت أحكام في أكثر من ألف قضية حتى اليوم).

يمكن تلخيص الوضع الحالي من خلال تحديين قائمين، واحد يطرحه السكان الأصليون في وجه الأنتروبولوجيين : أن يواكبوا ويؤيدوا مطالبهم ؛ وآخر يطرحه الأنتروبولوجيون على أنفسهم : أن يعمدوا إلى إعادة تقييم تاريخ علمهم.

ب. غلوكزفسكي

GRAY G., 1994, " Piddington's indiscretion: Ralph Piddington, the Australian National Researc Council and the academic freedom", *Oceania,* 64(3): 217- 245.- MARCUS J., 1993, *First in their field. Women and Australian anthropology,* Melbourne, Melbourne University Press.- PETERSON N. 1987, "Notes historiques sur l'anthropologie en Australie" *Anthropologie et sociétés,* 11 (3): 57- 77.- ROHRLICH- LEAVITT R., SYKES B. ET WEATHERFORD E., 1975, " Aboriginal woman: Male and female anthropological perspectives", in R. Reiter (ed.), *Toward and anthropology of women,* New York, Monthly Review Press: 110- 126.

أوقيانيا Océanie

1- نظرة عامة

شكلت جزر أوقيانيا، في نظر الأوروبيين، ولوقت طويل أسطورة ومكانا وهميا يقطنه " بريّون" أحرار ولطفاء يعرفون أسرار السعادة والفرح الحقيقي. وبعيداً عن التهيؤات، تمثل أوقيانيا حقيقة جغرافية تضم القارة الأوسترالية ومجموع الجزر الاستوائية الواقعة في " بحار الجنوب". لعل عدد هذه الجزر يبلغ العشرة آلاف، فليس هناك من توافق حول عددها الحقيقي. وتنتشر هذه الجزر فرادى أو مجموعات في محاذاة القارة الأسيوية والأوسترالية؛ وهي المنطقة المحيطية الأكبر على وجه الأرض، فهي تبلغ 175 مليون كلم^2 أي نصف مساحة العالم تقريبا وتفوق مساحة فرنسا بـ 318 مرة.

إن هذه " القارة الخامسة" غير متوازنة الشكل، بين المساحة الأوسترالية في الغرب والتي تشكل 98% من الأراضي الناتئة ومحيط جزر أوقيانيا في الشرق نتيجة الركام المتصدع والمنقسم إلى جزر ذات أشكال وأحجام متنوعة وبطريقة غير متساوية يمنح وجود المحيط الهادئ هذه المنطقة وحدتها الجغرافية، الأمر الذي أدى مطولاً إلى انعزالها عن باقي اليابسة وتشكيل وحدتها التاريخية. تصف جغرافيا الفراغ هذا العالم بالنقيض فهناك فراغ الصحراء الأوسترالية في الغرب وفراغ مساحة المحيطات الشاسعة في الشرق.

تبقى الأرقام الإجمالية للسكان غير دقيقة، فهناك 16 مليون أوستراليا، 98% منهم ذوو أصل أوروبي (مع أقلية آسيوية يتزايد عددها تدريجيا) وحوالي 300،000 من سكان البلد الأصليين، ويبلغ عدد سكان الجزر حوالي 6 مليون تحديداً، وهم على الرغم من المسافات الفاصلة فيما بينهم وتنوع الأحداث التاريخية، يشعرون بانتمائهم إلى وحدة ثقافية وسياسية وجغرافية.

وضـــع علمـــاء الجغرافيا في القرون الماضية الحدود الجغرافية الواضحة التي ما تـــزال قائمـــة حتى اليوم. لقد ميزوا خارج ذلك العالم القائم بذاته والذي تشكله أوستراليا (القارة الأوسترالية وتاسمانيا)، ميلانيزيا القائمة جنوب غرب المحيط الهادئ، أو بالأحرى " الجـــزر الســـوداء" والتي سميت كذلك نسبة لسكانها ذوي البشرة الداكنة، وبولينزيا، أو "الجـــزر الكثـــيرة" فـــي الشرق والوسط، وأخيراً في الشمال وعلى جهتي خط الاستواء، ميكرونـــيزيا أو"الجـــزر الصغيرة" والتي تتألف من 2000 جزيرة مرجانية وجزر صغيرة جـــداً باستثناء جزيرة غوام الكبيرة. يقوم هذا التقسيم على معايير جغرافية وإثنية- ثقافية: كانـــت القارة الأوسترالية لدى وصول المستعمرين البريطانيين آهلة بشعوب استقرت فيها تدريجياً منذ أربعين ألف عام. ولقد حافظ هؤلاء السكان الأصليون الذين يعملون في الصيد والقطـــاف ويتـــنقلون في الأراضي الشاسعة والتي تشكل صخورها ومياهها أماكن مقدسة بالنســـبة إلـــيهم، على بساطة حياتهم المادية من خلال دقة بناهم الثقافية والروحانية. لقد عاشـــت هذه الشعوب لفترة طويلة في بوتقة أدت إلى شكل من الاستيطان على الرغم من اتصالهم بغينيا الجديدة عبر جزر مضيق توريّس.

كانـــت الجزر الميلانيزية في الجنوب الغربي والقريبة من القارة الأوسترالية، هي الأولى التي سكنتها جماعات من الصيادين – القطافين الذين ابتكروا على الأرجح زراعة البســـاتين واتقـــنوا الري وتصريف المياه في الأراضي المرتفعة من جزيرة غينيا الجديدة الكـــبرى منذ حوالي 9000 عام (غولسون، 1980). وهؤلاء السكان الأصليون هم أول من انطلق لاكتشاف الجزر الأوقيانية والذين وصلوا في زوارق صغيرة إلى كاليدونيا الجديدة وفـــانواتو عبر جزر الشمال الكبرى في غينيا الجديدة وأرخبيل السلومون. فباستثناء جزر فيدجي التي بقيت خارج هذا التوسع، تعود الحقبة الأولى لاستيطان الإنسان المحيط الهادئ جغرافيا إلى المنطقة الميلانيزية. تتميز هذه المنطقة بقلة عدد السكان (7 إلى 10 نسمة في الكلـــم^2) والتنوع الثقافي واللغوي الكبير للمجتمعات المحلية (حوالي 700 لغة مختلفة في غينيا الجديدة، 60 في فانواتو، 30 في كاليدونيا الجديدة، إلخ...).

هـــناك نـــوع مـــن الوحدة الثقافية الغالبة في مجمل العالم البولينيزي المنقسم إلى المحـــيط الهـــادئ الجنوبي في الوسط والشرق وهذا ما نطلق عليه " المثلث البولينيزي"، ونيوزيلـــندا فـــي الجـــنوب، وصـــولاً إلى هاواي في الشمال وجزر المجتمع (بولونيزيا الفرنســـية) فـــي الشرق. أصبحت المنطقة البولونيزية مؤخراً آهلة بالسكان في محيط من الجـــزر الصـــغيرة والضـــعيفة الخصوبة حيث تبدو كثافة السكان مرتفعة بعض الشيء، وتتصف الحضارة "بالبحرية" وذلك لاعتمادها على الصيد ورحلات الزوارق الكبيرة. أما البـــنى السياسية المركزية فتقع تحت سيطرة طبقة أرستقراطية من "الزعماء" الذين كانوا يتمتعون بسلطات شبه مطلقة.

أخيراً، تنتشر جزر ميكرونيزيا الصغيرة في الشمال، وتتمتع بكثافة سكانية مرتفعة (أحـــياناً تفـــوق 200 نســـمة للكلم^2). وإذا كانت ميكرونيزيا آهلة بالسكان نتيجة الهجرة "الحديـــثة" نســـبياً (2000 إلـــى 3000عـــام) من الفيليبين وأندونيسيا، إلا أنها كانت تتمتع باتصـــالات مكثفة مع بولينيزيا وميلانيزيا المجاورة والتي تتشارك معها بالآثار التاريخية والثقافية.

لا يفتقد هذا التقسيم الإقليمي الأساسات المنطقية ولكن من الممكن معارضته بغية استنباط النتائج الإيديولوجية حول " التفوق" الطبيعي لجماعة معينة على جماعة أخرى كما كانت الحال طوال القرن الماضي حيث كان الأوروبيون يعتبرون أن البولينيزيين هم "أسياد المحيط الهادئ"، وأنّ سكانه الأصليين هم آخر حلقات العرق البشري والذين يسبقهم الميلانيزيون بمسافة قليلة، وهناك خطأ آخر يكمن في افتراض وجود حواجز عازلة بين "الهويات" الأوقيانية المختلفة ؛ فكل أشكال التحول تبدو في الواقع ممكنة، وتؤدي إلى خلق تنوع لا محدود في الأشكال الثقافية وبنى التعبير. إن جزر فيدجي الميلانيزية والبولينيزية تمثل بهذا الخصوص النموذج الذي يمكن أن يكون الأكثر كمالاً في التوليفية الأوقيانية.

الجزر- القارات

لا تشكل الجزر الأوقيانية، كما اعتقد لوقت طويل أوائل المستكشفين الأوروبيين، بقايا متناثرة لقارة مغمورة بالمياه. لقد نتجت هذه الجزر جيولوجياً عن تصادم طبقات الأرض، فالضعيفة منها تنغمر تحت القوية التي بدورها تبدأ بالارتفاع. وتفسّر هذه الحركة حصول الهزات الأرضية والبراكين، " فالحزام الناري" في المحيط الهادئ والذي ينتهي مع القوس الميلانيزي يشكل خط التلاقي بين هذه الطبقات الأكثر نشاطاً في العالم. إن حركة التقبب والتآكل هذه، المتعاقبة في الزمان والمكان، تفسر التنوع الكبير في أشكال تضاريس الجزر. ففي مقابل الجزر " الشابة" التي تنشأ على التوالي على حدود الطبقات الأرضية المتحركة، هناك الجزر "القديمة" الواقعة على حدود الطبقات " الميتة" التي فقدت حركتها كما في كاليدونيا الجديدة أو في "جزر المجتمع". ويمكن التمييز بين نوعين من الجزر يلخصان هذا التنوع الحاصل في هذا العالم، هما الجزر العليا والجزر الدنيا.

إن كبريات الجزر العليا هي جزر ميلانيزيا " الشابة". فالجبال العالية والبركانية بأغلبيتها ترتفع بين 3000 و4000 م (غينيا الجديدة) وتشكل "أراضي عالية" داخلية تشكل سهولها ملجأ لشعوب هم في الوقت نفسه "مزارعون" وصيادون- قطافون يعيشون بعيداً عن البحر. وتتواجد هذه "الشعوب الأرضية" في جميع الجزر الميلانيزنية الكبرى، فالشعوب التي تعيش في الداخل هي أشد كثافة من الشعوب التي تعيش على الشواطئ. فالمناخ المنعش والصحي وموارد الغابات المتنوعة والأراضي الخصبة نتيجة الرماد البركاني، والتضاريس التي تتخللها سهول ووديان تؤمن الأمان والاستقلال السياسي، كلها عوامل تساعد على الاستيطان البشري.

إن التنوع البيئي للجزر العليا قد ساعد المجتمعات الميلانيزية على اتقان استغلال الموارد ضمن الأطر التقليدية وعلى الانتقال إرادياً من حياة الكفاف إلى الوفرة وبالعكس، وذلك عن طريق الصيد والقطاف وتربية الخنازير في المزارع أو في الطبيعة، وزراعة البساتين بشكل مكثف (البطاطا الحلوة في أراضي غينيا الجديدة المرتفعة، وزراعة القلقاس البعلي أو المروي والانيام العملاقة.

ويمكن كذلك أن تكون شعوب " الجزر العليا" الميلانيزية قد عملت على تخزين الفائض واستثماره في منافسات التبادل. من تلك المنافسات كان ينبثق رجل السلطة وكبار الشأن، " كبار القوم" (غودلييه، 1982)، أو " البيغ مان " (Big Men) (ساهلينز) أو في حالة فانواتو الخاصة، وجهاء " فئة الخفر" (فيان، 1984، بونمازون، 1986). يستمد هؤلاء

الوجهاء سلطتهم من استعدادهم لتوزيع الثروات التي ينتجها بقية أفراد المجتمع. أما سلطة " كبار القوم" فإنها تنتقل إليهم بالوراثة.

الجزر المرجانية المنخفضة

مشـــهد طبيعي آخر، ووضع بيئة مختلف ومتغيرات ثقافية جديدة، كلها تؤكد تباعا أنـــنا نقترب من المحيط الهادئ الأوسط والشرقي، هنا تسود "الجزر المنخفضة" الصغيرة والمتـــناثرة وذات التضاريس المسننة. فبعضها لا تمتد إلى أكثر من عشرات الكيلومترات المربعة، وأحياناً أقل. يتألف وسط الأرخبيل من تضاريس متآكلة وسهول داخلية مرتفعة، أما الباقي فليس سوى جزر وتموجات من الرمل المرجاني تطفو على مستوى المياه والتي لا ملجـــا فيها عند حدوث الأعاصير سوى قمم أشجار جوز الهند. إن التوازن البيئي لهذه الجزر – الشواطئ شديد الهشاشة. فطالما عانى سكانها من ظروف حياتية صعبة، كالعزلة والأراضـــي الفقيرة والقليلة الخصوبة وتقلبات البحر والرياح. إن زراعة القلقاس وشجرة الحياة أي جوز الهند تشكل إعانة لاقتصاد قائم على الكفاف وندرة الفائض،ومرتكز أساساً على الصيد.

فـــي هـــذا العـــالم المبسط، استطاعت المجتمعات البولينيزية والميكرونيزية خلق حضـــارة مـــن الجمـــال واللامـــبالاة الظاهـــرة تركت، كما نعلم، أثر السحر على أوائل المستكشـــفين الأوروبيـــن. وفـــي مقابل المجتمعات المنقسمة جغرافيا و"الأفقية" اجتماعياً والتـــي يســـيطر علـــيها " كبار القوم" في ميلانيزيا التقليدية، هناك المجتمعات البولينيزية والميكرونـــيزية التي تتصف بالتسلسل التراتبي ذي البنية " الهرمية" حيث يحكم "الملوك" و"الكهـــنة". تقوم هذه المجتمعات عامة على الألقاب الوراثية التي تعود غالباً إلى الأسماء والصور وظروف السفر في الزوارق الأصلية، وتنبثق السلطة من هذه الألقاب. لقد قامت ممـــالك حقيقـــية، ولكنها منتشرة وغير مستقرة، " عبر الجزر"، وكانت تضم لدى مجيء الأوروبيـــن أرخبـــيلات بأكملها، مثلما كانت الحال في تونغا وساموا وبولونيزيا الشرقية علـــى ســـبيل المـــثال. إذا كانت الجزر المرتفعة تسيطر على الغرب والجزر المنخفضة والمرجانـــية على الوسط والشمال الشرقي، فإن لهذه القاعدة بعض الاستثناءات. إنّ بعض المجـــتمعات " الميلانـــيزية" تتمتع بسلطات ترتكز على الألقاب كما هو الحال في جنوب ووســـط فـــانواتو، أو فـــي فيدجـــي أو جـــزر الوفـــاء، وعلى العكس هناك بعض القادة البولينيزيين الذين يشبهون " كبار القوم" المجبرين دوما على التفاوض بشأن سلطتهم.

نموذج الأرض

إن التعلق بالأرض ومسقط الرأس والحنين إلى الجذور تعتبر من الثوابت الثقافية القوية والحقيقية في أوقيانيا بكاملها. فالإنسان سواء كان بحاراً أم فلاحاً أم بدوياً كما في أوستراليا، أم بستانياً في الأراضي الميلانيزية المرتفعة، فهو وثيق الصلة بالمكان، إذ أنه "من مكان ما". وهو يستطيع أن يشكل نظرته للعالم من خلال السفر الذي يفتح له آفاقاً خارجية، ولكنه لا يكتسب معنى أو هوية أو وضعاً إلا عبر الروابط التي يقيمها مع أماكن جذوره الأصلية.

هـــناك الكثـــير مـــن الجماعـــات الأوقيانية ممن نسوا جذورهم الحقيقية وظروف مجيـــئهم. ولكـــن قناعتهم التي تعكسها الأساطير تترسخ أكثر؛ فهم يعتقدون نتيجة تأثرهم

بالأســـاطير، أنهـــم انبـــثقوا مـــن الأرض والحجارة وأنهم بالتالي جزء من جوهر طبيعة جُـــزُرهم. ذلـــك أن علاقـــة الأوقيانيين بالأرض تدور في فلك الهوية وليس في الدائرة الاقتصـــادية. وإذا كانوا قد أظهروا سلاسة وليناً في تعاملهم مع الأرض، فإنهم يصبحون شرســـين إذا ما تم تناول موضوع المبادئ المتعلقة بسيادتهم. ويرى الأوقيانيون كذلك أن زمـــن الأســـاطير والتاريخ نفسه هو بمثابة العلاقة بفسحة تحفظ فيها الأماكن الذاكرة. إن الابتهالات الخاصة بالأماكن والتي تصقلها الأساطير تثبت أراضي الهوية وحقوق السيادة على الأرض. وإن أسماء الناس تعود بداية إلى هذه الأماكن بينما تحدّد الطرقات المتفرعة عنها الاتجاهات الفضلى للتحالفات السياسية والارتباط الزوجي. يقال أنّ الرجل هو شجرة –أي مكـــان– ولكـــنه ينتمي أيضاً إلى زورق– أي إلى جماعة ذات دروب (بونميزون، 1987). إن نظـــام المكـــان– الطريق المندرج بأكمله في الفراغ، يثبت التنظيم الاجتماعي ويقـــوم بتكراره. وإن الهوية والوضع الاجتماعي والسلطات السياسية والفخرية والسحرية والقوانيـــن العقارية والزواج تتوارث من خلال ارتباط الأماكن المؤسّسة الكبرى بدروب التحالف والزواج. وبهذا المعنى، تشكل الشعوب الأوقيانية "جماعات جغرافية" تتحدد عبر العلاقة المرتبطة بالمكان وليس عبر العلاقة المتوارثة بالقرابة. إن هذا النموذج التأسيسي يفسر كثيراً من الصراعات الحالية في ميلانيزيا كما في نيوزيلاندا وأوستراليا.

الطريق "الأوقيانية"

تتمـــيز الثقافة الأوقيانية الحالية بحيوية كبيرة. ويترافق تيار من التجديد الثقافي مع الأحـــداث السياســـية، فهو يحمل اسم " طريق السلام" في أوقيانيا الأنكلوفونية أو الطريق الأوقيانـــية. فـــي أوقيانيا الفرنكوفونية، يتم الحديث عن "العرف" أو "الكاستوم" (Kastom) باللهجة المحلية أو لغات فانواتو وجزر السلومون. يهدف الأوقيانيون من ذلك الحفاظ على قـــيمهم وإعادة استكشاف علومهم التقليدية،ومن جهة أخرى هم يلتفتون إلى الماضي أكثر ممـــا إلى المستقبل، لأن "العرف" هو في الواقع مفهوم متعدد الوجوه، وقراءة جديدة عبر احتـــياجات الحاضر وتعريف للمشاكل الراهنة في مصطلحات الماضي. فهو يستمر بهذه الطريقة دون أن يفقد شيئاً من جوهره. إن المسيحية المنتشرة في كل مكان قد أضافت إلى الخطاب الأوقياني نفحتها الخاصة. ففي بولينيزيا، يمثل الخطاب أحياناً ذاكرة التقليد نفسه (روبينو، 1984) أو يقوم بإعادة إحيائها دوماً عبر مساهمات خارجية متتالية. في ميلانيزيا حيـــث الماضي الوثني يأخذ أحياناً شكل الألفية (غيار، 1956، بونميزون 1987) فإنه يبدو أقرب بكثير، لأن العرف يجتهد للعودة إلى الذاكرة الأصلية. ولا تكون هنا غاية الخطاب ماضوية فقط، فهي تعبر كذلك عن الإرادة المستقبلية.

إن التقســـيمات الإقليمـــية للمـــنطقة الأوقيانية الواردة في هذا المعجم هي التالية: أوستراليا، ميلانيزيا، ميكرونيزيا، غينيا الجديدة، نيوزيلندا وبولونيزيا.

ج.بونميزون

BARBADZAN A., 1982, *Naissance d'une tradition: " changements culturels et syncrétisme religieux aux îles Australes (Polynésie française)*, Paris, Editions de l'ORSTOM. BONNEMAISON J., 1986, *La dernière île* , Paris Edition de l'ORSTOM; *L'arbre et la Pirogue, Les fondements d'une identité: territoire, histoire et société dans l'archipel de Vanuatu*, Paris, Editions de l'ORSTOM, 2 vol.; 1987, *Les Hommes-lieux, Les fondements d'une identité: territoire, histoire et société dans*

l'archipel de Vanuatu, Paris, ORSTOM.- GODELIER M., 1982 *La production des Grands Hommes: pouvoir et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle-Guinée*, Paris, Arthème- Fayard. – GOLSON J. et HUGHES P.J., 1980, The appearance of plant and animal domestication in New Guinea, *Journal de la Société des Océanistes*, n. 36, Paris, 294- 303. – GUIART J., 1956, *Un siècle et demi de contacts culturels à Tanna*, Paris, Société des Océanistes. – ROBINEAU C., 1984, *Du Coprah à l'atome. Tradition et modernité des iles de la Société*, Paris, Editions de l'ORSTOM, 2vol.- VIENNE B., 1984, *Gens de Motlay: idéologie et pratique sociale*, Paris, Société des Océanistes.

2- الأبحاث الخاصة بأوقيانيا

تمّ الاستيطان الغربي في المحيط الهادئ بشكل خاص بواسطة المبشرين وذلك في الفترة الواقعة بين وصول المستكشفين الأوروبيين في القرن السادس عشر وأوائل الاستكشافات العلمية التي حصلت بعد ثلاثة قرون. إن المنافسة الجامحة التي جرت بين المبشرين بالإنجيل من جميع الرهبانيات (البروتستانتية الإنكليزية، والكاثوليكية الفرنسية على وجه التحديد)، قد سهلت إحلال الاستعمار. ففي القرن التاسع عشر وضعت السلطات الغربية يدها على الجزر الأوقيانية، الأمر الذي أدى إلى الانهيار الديمغرافي للشعوب الأصلية وإلى انقراض مجتمعات بكاملها في بعض الحالات (قبائل تاسمانيا، سكان أوستراليا الجنوبية الأصليون) (جوليان، 1971).

تكوّن الاثنولوجيا الأوقيانية

في القرن التاسع عشر، اقتصرت معرفة أوروبا عن العالم الأوقياني على المعطيات المتباينة المستمدة من وقائع وأخبار المستكشفين وأعمال علماء الطبيعة ومخطوطات المبشرين أو رجال الإدارة الاستعمارية، ففي الحلقات العلمية حيث تطغى الأفكار النشوئية، ساهمت تلك المواد بإعادة تشكيل التاريخ والجغرافيا بصورة تخمينية. وكانت الدراسات الهادفة إلى تنظيم تلك الوثائق المتباينة تصب في الإشكالية ذاتها، أي مسألة جذور شعوب المحيط الهادئ.

إذا ما أمعنا النظر في التوزيع المكاني للخصائص المتعلقة بالتنظيم الاجتماعي والحضارة المادية خاصة في أوقيانيا، نجد أن غرابنر قد استنبط منها وجود المركبات الثقافية المختلفة. فهو يرى من خلالها نتائج حركات الهجرة، وينظم نمطيتها الزمنية المتراوحة بين الحالة الأقل بدائية إلى الأكثر إعداداً، ويضع أسس العقيدة الجديدة لعلم الأنتروبولوجيا التاريخية. ومن هنا نرى الاهتمام بالهجرات الذي أوحى في العام 1898 بواحدة من أولى الرحلات الاستكشافية الجماعية العلمية في تاريخ الاثنولوجيا بقيادة هادون في جزر مضيق توريس.

قبل ذلك التاريخ بمدة طويلة، كان الكثيرون قد قاموا بدراسات مكثفة، منهم المبشرون (كودرينغتون، ليليس، لافال، نوت) والموظفون (فورناندر، غراي) والعلماء أمثال الروسي ميكلوهو ماكلاي- الذي أقام في غينيا الجديدة لأكثر من ثلاثين شهراً، بين عامي 1871 و1877- أو الباحثون الذين قاموا بدراسات إقليمية في أوستراليا (كور، روث، سميث، سبنسر، غيلين). وبصورة مفارقة، مثلت رحلة هادون الاستكشافية والمتعددة الاختصاصات مرجعاً لمعرفة أكبر قدر ممكن من المعلومات حول شعب ما،

بينما قام سليغمان وريفرز، وهما من أشهر معاوني هادون، بتعميق الأبحاث من خلال إخضاع سكان الجزر إلى فحوصات حول الوظائف العضوية للحواس. ويعود إلى هذه الرحلة أيضاً وضع ريفرز أسس المنهجية النَسَبية لتحليل القرابة.

تدل الأبحاث التي جرت في مضيق تورّيس على بداية ازدهار الدّراسات الاحادية الموضوع (ساليغمان، ريفرز، ثورنوالد) والتي تتخطى أهميتها الإطار البحث للأبحاث الأوقيانية، كالأهمية التي أولتها أعمال سبنسر وغيلين وهويت، أو ستَرهلو في أوستراليا، إلى أفكار دوركهايم حول الطوطمية.

إذا كانت المقاربة التاريخية قد فرضت بعد ذلك تأثيراً معيناً (ديكون)، فإن العام الذي شهد موت ريفرز وإصدار مالينوفسكي لكتابه *المغامرون في غرب المحيط الهادي* (1922) يعلن عن البداية الحقيقية لعلم الإثنولوجيا الحديث.

إن وضع المنهجية الاختبارية في إطار علمي (المشاهدة المشاركة) وتحديد موضوع الأنتروبولوجيا الاجتماعية خارج نطاق التاريخ (التحليل المتزامن للكليات الثقافية) قد حمل مالينوفسكي على الاندفاع التجديدي لتطوير الأبحاث. والإثنوغرافيا النموذجية التي طبقها في جزر تروبرياند وجدت صدى في الدراسات الاحادية لخلفائه (فيرن، فورتون، ريتشاردز، هوغن) وفي مؤلف مارسيل موس الذي احتوى على أشهر المخطوطات، *مبحث في الأعطية*. وإذا تشكلت الاثنولوجيا باعتبارها حقاً علماً قائماً بذاته، فهذا يعود إلى أحد تلامذة ريفرز القدماء وهو رادكليف – براون مؤسس الوظيفية المستوحاة من أفكار دوركهايم والهادفة إلى إطلاق قوانين الاندماج الاجتماعي دونما اللجوء إلى علم النفس الفردي. وبصفته مناصراً للمنهجية المقارنة وبالاستناد إلى أبحاثه الميدانية التي أجراها في أوستراليا،نجد أنه قدّم في بداية الثلاثينات مساهمة لا مثيل لها في دراسة أنظمة القرابة.

إن السيطرة التي مارستها مطولاً النظريات الوظيفية على الأنتروبولوجيا الاجتماعية البريطانية تفسر دون شك استبعاد باتيسون الذي أنقص من مزاياها. ومع ظهور *نافن* في العام 1936، والدراسات الاحادية التي كرست شعائر شعوب ياتمول في غينيا الجديدة، اغتنت الاثنولوجيا بمقارباته الجديدة التي عرضها في مشروعه المعرفي ("دارسة المبادئ التفسيرية") ومنهجيته (الانطلاق من الممارسات الطقوسية من أجل فهم التركيبة والآليات المعرفية وروح الشعب الثقافية- التي تتخذ جميعاً طابعاً مستقلا) وتحليل كل ذلك على أساس المفاهيم التفسيرية الجديدة (توضيح دور عمليات التفاعل، ذات التكوّن المنفصل، في ديناميكية العلاقات الاجتماعية). إن مسألة التطبيع التي طرحتها ثقافة علم النفس الفردي شكلت في ذلك العصر أحد المواضيع الرئيسية لأفكار الثقافويين الأميركيين. وقد سمحت أعمالهم (أعمال بينيديكت خصوصاً والتي يجدر بباتيسون- الخارج عن هذا التيار- الاعتراف بمساعدتها له في أعماله) للمفاهيم النفسية التحليلية باكتساب إطار حقيقي في علم الاثنولوجيا. وفي أوقيانيا، يعود الفضل في شهرتهم إلى الأبحاث التي قامت بها ميد حول تشكيل الشخصية في بولينيزيا وميلانيزيا.

الإطار التأسيسي للأبحاث في أوقيانيا

قامت الرحلات الاستكشافية الفردية أو الجماعية منذ نهاية القرن التاسع عشر بفضل دعم المؤسسات أمثال جامعة ملبورن أو متحف "بيرينيس باواهي بيشوب" في

هونولولـــو. وبيـــنما استمر التسابق في دعم الدراسات الميدانية في بولينيزيا- وفي تأمين نشـــرها عـــبر سلسلة *Bulletins*-، أصبحت جامعة "سيدني- التي كانت الراعية لإصدار مجـــلات *مانكيـــند وأوقيانـــيا*- خـــلال العشـــرينيات المركـــز الرئيسي لتنظيم الأبحاث الأنتروبولوجـــية في ميلانيزيا (إلكين، 1943). كما أن أعمال المجلس الأوسترالي الوطني للأبحاث،والتـــي تســـاهم مؤسســـة روكفلـــر في تمويلها، سمحت لعدد متزايد من علماء الاثنولوجـــيا بـــالعمل فـــي هذه المنطقة (فورتون في دوبو، ويدجوود و هوغين في جزر شـــاوتن، تود في بريطانيا الجديدة، بيل في ايرلندا الجديدة، ثورنوالد في جزر السلومون، الخ.)، إضافة إلى أوستراليا (إلكين، كابري، ستانر الخ.) (الكين، 1938).

بعـــيداً عن الإطار الجامعي، ساهمت هيئات أخرى في جمع ونشر المواد السلالية مـــثل " الجمعـــية البولينـــيزية " التـــي تأسست منذ العام 1892 في ويلنغتون، أو جمعية الدراســـات الميلانيزية التي تأسست عام 1938 في نوميا على يد م. لينهاردت (وهو أيضاً مؤسس جمعية الأوقيانيين، مع الأب أورايلي).

شـــددت المحـــافل العلمـــية التي طالبت بتطوير الأبحاث الأنتروبولوجية في ذلك العصـــر، علـــى أهمـــية تطبـــيقها، وذلك خدمة للإدارة الاستعمارية. إستوحت السلطات البريطانـــية مـــن سياســـة كانت قد مارستها في أراضي الامبراطورية منذ العام 1921، فأوكلت إلى علماء الاثنولوجيا مهمة تأهيل الموظفين المرشحين لإدارة الولايات. ومن بين جمـــيع "علمـــاء الاثنولوجـــيا الحكوميين" – كما درجت تسميتهم – كان ويليامز الذي أقام سنوات عدة في بابوازي، من أشهر الشخصيات نتيجة جودة أعماله الاثنوغرافية.

إن الأبحـــاث التي أجريت في أوقيانيا ابتداءً من الحرب العالمية الثانية، هدفت إلى الاندراج في إطار المشاريع القيادية الكبرى، مثل " الأبحاث الأنتروبولوجية المشتركة في ميكرونـــيزيا" (CIMA)، و" الـــبرنامج التأسيســـي الثلاثي في المحيط الهادئ"، و"برنامج أبحـــاث غينـــيا الجديدة" (وهو برنامج وضعته جامعة أوستراليا الوطنية التي تأسست في العـــام 1946)، أو برامج محددة من قبل هيئات متعددة الاختصاص مثل " مكتب الأبحاث العلمـــية والتقنـــية لمـــا وراء البحار" (ORSTOM)، الذي تأسس في العام 1943، و"لجنة جـــنوب المحيط الهادئ" التي تألفت طبقاً لاتفاق دولي عام 1948. تقوم أغلبية هذه البرامج علـــى أهداف ذات فائدة (وخصوصا تلك المتعلقة بتعزيز فعالية الإدارات الاستعمارية من خـــلال تأسيسها طبقاً لمنهجيات علمية)، وفي بعض الأحيان كانت الضرورة الاستراتيجية هـــي التـــي حتمـــت أحياناً تحقيقها. إن " السيما" (CIMA) التي نظمتها وموّلتها البحرية الأميركـــية- بمســـاعدة مالية من مؤسسة وينر غرين وبالاشتراك مع عشرين جامعة- قد شجعت جمهوراً من الباحثين على القدوم إلى ميكرونيزيا، ومن بينهم موردوك وغودناو.

المواضيع المتميزة

دفعـــت الـــتحولات الكـــبرى التي سببتها الحرب أو سرّعت من وتيرتها في حياة الـــثقافات الغربـــية والأوقيانـــية، باتجـــاه إعطاء أهمية متزايدة لدراسة البنى الاجتماعية والأجهزة المعرفية وآليات التغيير. في ميلانيزيا، تدل الأهداف العملية التي وجّهت معظم الأبحـــاث علـــى الاهـــتمام الخـــاص بالمظاهـــر التي قلما تمت معالجتها على الرغم من ملاحظـــتها منذ أمد بعيد، كالحركات الألفية. إن علماء الاثنولوجيا، باستثناء البعض منهم أمـــثال (غيار، بوريدج، شوارتز)، والذي كانت أعدادهم تتزايد، قد قاموا بذلك مستخدمين

تعابير تثاقفية، أو علاقات خارجة عن العقلانية (النفسية أو الاقتصادية)، وذلك طبقا لمقاربة تضع المرجع الدلالي ضمنا في الحداثة الغربية (بيلشاو، إنغليس، ورسلي، هوغبن، لورانس، براون) (كيلاني، 1983).

يشكل موضوع التغيير محورعدد كبير من التحاليل التي تبحث تطور المجتمعات الخاصة (هوغبن، ميد، فيرث)، وتدرج المعطيات الجديدة المرتبطة بتطور إعمار المدن وبتنقلات الشعوب (ماسون، بيلشاو، سبوهر)، أو تعرض التحولات الحاصلة في الاقتصاد أو البنى السياسية التقليدية (أوليفر، شارب، فورس، ساليسبوري، فالنتين، باسكوم).

هناك دراسات أخرى أجريت في ميلانيزيا تدل على أن الترتيبات المتنوعة هي حتما صنيعة الديناميكية الداخلية في الثقافات. ومن خلال إصرارنا على دور الاستراتيجيات الفردية في الأجهزة السياسية أو الاقتصادية التي تمثل تشابها مفترضا مع المجتمعات الرأسمالية، فإن الترتيبات المتنوعة قد ساهمت في مماثلة أهمية بنى القرابة في إطار عمل العلاقات الاجتماعية (بوسبيسيل، ايبشتاين، فيني).

في ميدان القرابة، ينبثق التجديد النظري في الستينيات عن المعاينات التي حصلت في أراضي غينيا الجديدة المرتفعة. إن إبراز التناقض بين إيديولوجيا التوظيف الاحادي النسب والنشاط الاجتماعي يبيّن أن تلك المعاينات تعيد النظر بالأهمية العالمية للتفسيرات المستوحاة من النماذج الأفريقية وتثير سجالاً محتدماً (بارنز، لانياس، ميجيت، ستراثيرن، لافونتان) (لانياس ويشلر، 1971). وإذا كانت "هشاشة" أو "عدم استقرار" التنظيم الاجتماعي في ميلانيزيا تعتبر ميزة عامة نوعا ما، فإن الصعوبات التي تعترض وصفه (التي ذكرها هوغبن ويدغود منذ العام 1953) تحث على الأخذ بعين الاعتبار العوامل الظاهرية للبنوة في تشكيل وتجديد الوحدات الاجتماعية (كيسنغ). إن المعايير الحاسمة للعلاقة بالأرض ووقائع الإقامة قد فرضت إعادة التفكير في المقاربات الكلاسيكية (لوبرفانش، 1967، 1968)، ولكن الاهتمام الذي أولي لأواليات التبادل هو الذي أدى فعلاً إلى تجديد دراسة البنى الاجتماعية، وهو الذي شكل بعد ذلك أحد المواضيع المتميزة في الأنتروبولوجيا الميلانيزية (لورانس، ميجيت، رابابور، كوبيه، غودلييه، براندت، ستراثرن، ساهلينز، شويمر، فاينر). وإن مساهمات الأوقيانيين في النقاش الذي أطلقه ساهلنيز حول الأشكال السياسية المقارنة في بولينيزيا وميلانيزيا، والتطلعات الجديدة والمتناقضة التي طرحها لدراسة الطقوس وعلم اجتماع السلطة والعنف، ونظريات القيمة الاقتصادية، ومسألة التبادل، وعلم البيئة الثقافي، وسير عملية العلاقات بين الأعراق أو بين الأجناس، كل ذلك شكل أساسا لتأملات ليس هناك من شبيه معرفي لها في الانثولوجيا الخاصة بأجزاء العالم الأخرى.

إن تاريخ هذا العلم، كما يلاحظ العديدون من الكتاب، قد ارتبط لفترة طويلة بتطور الأبحاث التي أجريت في أوقيانيا. وإنّ النظريات المقارنة التي سمح بإطلاقها (عبر تحليل مفاهيم "التابو"، أو "المانا" أو "الهاو" أو "الطوطم"، على سبيل المثال) لم تزل تقدم الدليل على أثرها البعيد خارج نطاق مرجعيتها المحلية. وإذا كانت أغلب التيارات الفكرية الكبرى للأنتروبولوجيا المعاصرة تجد نفسها ممثلة فيها، فإن ذلك لا يمنع طرح التساؤل عن إمكانية قيام مقاربة قادرة على إدغام ثقافات المحيط الهادئ على تنوعها وبنقاط التقائها.

م.جودي- بالييني

BATESON G., 1936, *Naven: A Survey of the Problems suggested by a composite picture of the culture of a New Guinea tribe drawn from three points of view,* Cambridge , Cambridge University Press (trad. fr. *La cérénomie du Naven,* Paris, Editions de Minuit, 1971). –BERNDT R.M. et LAWRENCE P. (eds), 1971, *Politics in New Guinea, traditional and in the context of change. Some anthropological perspectives*, University of Western Australia Press.- ELKIN A.P.,1938, " Anthropological Research in Australia and the Western Pacific, 1927-1937" , *Oceania*, vol. 8 (3): 306- 327; 1943, " Anthropology and the Peoples of the South- West Pacific. The Past, Present , and Future", *Oceania*, vol. 14 (1): 1-19.- HOGBIN H.I. et WEDGWOOD C., 1953, " Local Groupings in Melanesia", Oceania, vol. 23 (4): 241- 276, vol. 24 (1): 58-76.- JULIEN C.-A., 1971, *Histoire de l'Océanie*, Paris, PUF.- KILANI M., 1983,*Les Cultes du cargo mélanésiens. Mythe et rationalité en anthropologie*, Lausanne, Le Forum Anthropologique, Editions d'en bas.- LANGNESS L.L. et J.C. WESCHLER (eds), 1971, *Melanesia. Readings on a Culture Area,* Scranton, Londres, Chandler Publishing.- LEPERVANCHE M. de, 1967- 1968, " Descent, residence and leadership in the New Guinea Highlands", *Oceania,* vol. 38 (2/3): 134- 189. – MALINOWSKI B.,1922, *Argonauts of the Western Pacific*, Londres, Routledge et Kegan Paul (trad. fr. *Les Argonautes du Pacifique occidental,* Paris, Gallimard, 1963). – OLIVER D.K.,1951, *The Pacific Islands,* Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.- VAYDA A.,1968, *Peoples and Cultures of the Pacific*, Garden City, New York, The Natural History Press.

أوقيانيا. الحركات الدينية المعاصرة

Océanie. Les mouvements religieux contemporains

وقفت الكنائس المسيحية المولودة من الإرساليات الأولى في أوروبا وأميركا وأوستراليا، عاجزة، مع بداية الاستقلالات السياسية في المحيط الهادئ في الستينات، أمام التحول المتزايد لرعاياها نحو حركات دينية جديدة. في ميلانيزيا، وبالأخص في غينيا الجديدة، بدا اتساع هذه الظاهرة منقطع النظير. ولقد قاد عدداً كبيراً من هذه الحركات شخصيات من السكان الأصليين اتخذت مظهر أنبياء أو معالجين أو مدعين للنبوة، يتمتعون بقدرات خارقة وتتبلور عبر خطابهم الديني نبرة احتجاجية، أو مسيحانية، أو وطنية (محلية)، وفي أغلب الأحيان معادية لنظام الحكم وللأوروبيين. في الوقت نفسه سهّل الانفتاح على العالم الخارجي الذي لم يسبقه مثيل انتشاراً واسعاً جداً للكنائس الأصولية. إن البعد الانخطافي غالباً أو الشديد الانفعالية لمواعظهم، والذي يوحي بإقامة موازاة مع بعض العبادات ما قبل المسيحية، يميل اليوم إلى الإحاطة بأغلبية أشكال التدين التي تتخذ مع ذلك موقفاً نقدياً تجاه القيم والمعتقدات التقليدية. هناك مثالان يدعمان ما قد سبق.

شهود يهوه في كاليدونيا الجديدة.- أحرزت هذه الحركة المتأصلة في الوسط الأوروبي في نوميا منذ عام 1954 تقدماً كبيراً في بقية المناطق مع أزمات النيكل وارتفاع النزعة الوطنية لدى الكاناك، وباتت فئة ناشطة، متعددة الاثنيات، مع أغلبية

ميلانـــيزية مسيطرة، بالرغم من حيادية سياسية جعلتها ترفض بالإجماع من قبل الأجهزة المحلـــية، أكانت كاليدونية أو كاناكية. من بين أسباب هذا الانتشار، يجب التنويه بالموقف الـــنقدي لشـــهود يهـــوه تجاه "التراث" الذي يعتبر قيمة مركزية ومرجعا ثقافيا لمجتمعات الكانـــاك. لقد ولد التعليم والعمل المأجور، كعاملي تفكك للطائفة التقليدية ولظهور الفردية الاجتماعية الاقتصادية، حاجات تحدّ منها متطلبات الحياة القبلية، وزيادة التبادلات والدور المتزايد للمال في ا لاحتفالات الاجتماعية. أن يصبح المرء شاهداً يعني إذاً أن يجد تبريراً روحـــياً يســـمح بالـــتملص من الفريضة الاجتماعية. لكنه أيضا طريقة لمعارضة السلطة المـــزدوجة لبعض العادات بواسطة الدين: غالبا ما يتمكن محافظون ومسؤولون محليون فـــي الكـــنائس التاريخـــية من ممارسة رقابة صارمة جداً على الأخلاق والأملاك: لذلك يـــتحرر "الشـــهود" مـــن التقليد ويشكلون خطراً على النظام القائم. في ليفو،إحدى " جزر الوفاء" (Loyauté)، تمثل عمليات العنف التي استهدفت " الشهود" في الوسط البروتستنتي، تمامـــاً مـــثل علامات الانفتاح التي ظهرت تجاههم في الوسط الكاثوليكي، عوارض أزمة عميقة في التقاليد، التي باتت في مواجهة مع ضرورات ملحّة للتكيّف.

المجيئيون السبتيون في بريطانيا الجديدة – في بريطانيا الجديدة، تحديداً لدى شعب ســـولكا (بـــابوازي- غينيا الجديدة)، يشكل المجيئيون السبتيون المنافسين الحاليين الأبرز للكنيســـة الكاثوليكية القديمة الوجود. إن الانتساب إلى العقيدة الكاثوليكية ينطوي على عدم الانـــتماء لأي مذهـــب ديني آخر: هكذا تصبح صفة "كاثوليكي" عبارة عن تسمية عمومية تســـاعد حســـب الحـــالات في تحقيق أو إكرام التقليديين الذين يبرهنون عن ولاء مطلق للأعراف. ويترافق انتقاد "المجيئيين" لهذه الأخيرة مع رغبة في إصلاح أخلاقي يشهد عليه بـــالأخص اتخـــاذ موقف إلحادي. فالأرواح التي تشكل الطبيعة لا تملك بنظرهم أية قدرة مؤذيـــة مـــنذ لحظة توقفنا عن الإيمان بها. تندرج هذه النظرة في استمرارية فكر السونكا عامـــة، والـــذي يجعل من الخوف عامل مجازفة ويعتبر أن جهل خطر- إنكاراً حقيقياً أو تجـــاهلاً- هو حماية من هذا الخطر عينه. يخصص "المجيئيون" قيمة اختبارية للتصرفات الانتهاكية أو غير الملتزمة بالقوانين التي من خلالها يجتهدون، متسلحين بإقامة الصلوات (المعـــادل الوظيفي للسحر)، في التغلب على الخوف، وفي الوقت ذاته، في اختبار فعالية إيمـــان يقـــر بعقيدة إلحادية اعتيادياً. هكذا يساوي عدم التعرض للبلية، الذي يؤول عندئذ كعلامة لعدم المعاقبة،غلبة كوزمولوجية على الأرواح والشيطان، والكاثوليك.

على العكس، عندما تصيب بلية أحد " المجيئيين"، يرى الكاثوليك أن الأعراف هي التي تنتصر وتثبت أنها تمسك بالذين يدّعون التحرر منها. وعلى غرار ما يسود في عدد كبـــير مـــن المجتمعات الأوقيانية، يطرح غياب أي حاجز بين الفئات الفكرية، والسرعة النســـبية للانـــتقال مـــن انتساب لآخر والتي تدفع البعض إلى التحدث عن " بداوة دينية"، إشكالية تداول فكرة التحول من دين لآخر.

ج.- ب. ألوز وم.جودي- باليني

BARKER J. (ed.), 1990, *Christianity in Oceania. Ethnographic perspectives*, New York, University Press of America.- BOUTILIER J., HUGUES D. et TIFFANY S. (ed.), 1978, *Mission, church and sect in Oceania*, New York, University Press of America.- ERNST M., 1994, *Winds and change. Rapidly growing religious groups in the Pacific Islands*, Suva, Pacific Conference of

Churches.- FORMAN C.W., 1982, The Island churches *of the South Pacific. Emergence in the Twentieth Century*, Maryknoll, NY, Orbis Books.- FORMAN C.W. (ed.), 1992, *Island churches: Challenge and change*, Suva, University of the South Pacific.- JEUDY- BALLINI M., 1998, " Appropriating the other. A Case study from New Britain", in V. Keck et J. Wassmann (ed.), *Common worlds and single lives. Constituting knowledge in Pacific societies*, Oxford, Berg Publishers.- LOELIGER C. et TROMPF G. (ed.), 1985, *New religious movements in Melanesia*, Suva, University of the South Pacific University of Papua New Guinea.- OTTO T. et BORSBOOM A. (ed.), 1997, *Cultural dynamics of religious change in Oceania*, Leyde, KITLV Press.- SWAIN T. et TROMPF G., 1995, *The religions of Oceania*, Londres, Routledge and Kegan Paul.

Fictions et Mythes Ethnologiques — أوهام وأساطير إثنولوجية

يستحوذ الوهم على مجال الإثنولوجيا ويشكل جزءاً من تاريخها، تماما كالغرابة. يظهر فيها كخطر، كطارد، كخطأ، لكن أيضا كإغراء. وبما أنه متعلق بالفكر الأسطوري، وحامل للضحك والرعب والخداع، فإنه يخرج عن إطار النوع. ويلعب دورا عملياً في النظرية، بشكل فرضية أو سيناريو. هكذا يواجه علماء الإثنولوجيا موضوع الوهم في أوقات مختلفة وعلى مستويات عدة، بطريقة منتشرة أو دقيقة.

كانت الإثنولوجيا، التي هي وريثة قصص الرحلة حيث لا تكون عمليات التزوير نادرة (أدامز، 1980؛ ويل، 1984؛ كاي، 1985) ضحية مخبريها (ملفيل، 1952) أو كانت مجاملة تجاه الأكاذيب الرسمية (هوبزبوم ورانجر، 1983). وقد حدث استثنائيا أن نبتت من مجمل المستندات شخصية رئيسية، ممثلة للعناية الإلهية، تعطي قيمة لنظريات الكاتب؛ وقد يكون وصف كارلوس كاستانيدا "الظواهري" للسحر منتميا لهذا النوع.

إذا وضعنا جانباً هذه الحالات القصوى، يتكاتف الوهم والإثنولوجيا أكثر مما يتعارضان، مثل الكذب والحقيقة. يشكل الخيال جزءاً من الحقيقة: مما يدفع عالم الإثنولوجيا غالباً إلى التقاط إشاراته ودراستها.

وضعت اليوتوبيا واليوتوبيا المضادة والقصة الأخلاقية من جهتها قائمة ملفتة بالشعوب الخيالية (فرسين، 1972، غودالوبي ومانجيل، 1981) زيادة على الشعوب الأسطورية مثل الأمازونيات والباتاغون. في كتابه *رحلة إلى كارابان الكبرى* (1967)، يجعل هـ.ميشو من نفسه عالم إثنولوجيا للقبائل التي يخترعها. أغرت هذه "الإثنولوجيا الوهمية" عدداً من الكتاب منذ هوميروس، مروراً بسويفت وكتاب الخيال العلمي. وفي حقبتنا الحديثة نذكر جول فيرن في *القرية الهوائية* ر.ميساك في *فالكريتان*، ر.كونو في *سان – غلينغلين*، فيركور في *الحيوانات المشوهة* أو، أقرب منا، ج. – ج. ساير في *السّلف* (1987) تحتوي كل هذه المؤلفات على أسطورة الوحش الطيّب أو على وجهه الآخر الشريك له أي الشرير. ولا ترتكز على ملاحظة فعلية، ولكنها تنطلق من ادعاء "الواقع الاجتماعي الشامل" لتصل إلى التلاعب بالمعايير. إنها نوع من صوريّات إثنولوجية، مما لا يجردها من قيمتها الفنية.

لمـــاذا قد يكون التصـوّر الخيالي زاوية ميتة في حقل الأنتروبولوجيا؟ يُضاف إلى الروايات التي يلعب فيها عالِم الإثنولوجيا دور البطولة (أنظر إلى الإحصاء المقتضب في فـــيرث، 1964)، الروايات المكتوبة من قِبل علماء إثنولوجيا لغويين ومؤرخين: كما *ظلال علـــى الشـــمس* (1956) لـــ ك.أوليفر، *وتبقى الأرض* (1980) لـــ ج.ستيوارت، *وحاجز ســـانتاروغا* (1979) *والنجمة والسوط* (1973) لـــ ف. هربرت، *والتموضع* (1974) / لـــ إ.واتسون، *ويد الليل اليسرى* (1971)، *والمحروم*ون (1975) *واسم العالم هو الغابة* (1979) لـــــ أ.لوغين، ابنة أ.ل.كروبير، *وغناء الصدفة كالازاي* (1973) لـــ ب. فيلاريه، *وأهل اللامكـــان* (1988) لـــــ ف. كارساك، *وضريح الشمس* (1986) لـــ ب. لابورت – تولرا *ومتقاسمو العالم* (1985) لـــ ب. ديبي.

بالقـــياس الأنتروبولوجـــي والتحقيقات والأسئلة، تلتقي الأثنولوجيا والشرطة على أرض التقنيات في ما عدا الدافع المشترك: وقد فكر بذلك العديد من الكتاب المتخصصين فـــي علـــوم الإنسان. بين من نجح بتلك المقارنة نذكر ت. هيلرمن، المراقب الممتاز في المحمـــيات الهـــندية (الزونيـــي، النافاهو، الهوبي) ور. فان غوليك، المستشرق البارز، وقاضيه الشهير "تي" Ti. لماذا لا نضيف إلى هذه الفئة "الداخلية والغريبة"، موجة الأفلام المصـــوّرة حديثا داخل الاثنيات والأقليات أو من قِبَل عارفين مستنيرين مثل ج. راوتش، أو كذلك تجربة ب. بروك الذي أخرج فيلم"الإيك" *Les Iks* عن قصة حياة عالم الإثنولوجيا ك. ثورنبول؟

بمعـــنى معاكس، تغمز الإثنولوجيا من قناة الوهم. كانت تودّ لو تتمتع بنفس القدرة المـــتعددة الأصوات والجاذبية وبما أنها زواج الفن والعلم، التقنية والموهبة، ذات مقاربة المتعارضة والفهم الدقيق، هي تود لو تقول جمال المجتمعات الصغيرة والأنظمة المعممة دون تجـــريده من نكهته. نعم، لكن كيف استعارة موهبة التواجد في كل مكان من الروائي دون الوقوع في الغش؟ ربما توجد بداية الإجابة في كتاب "نافن"، حيث يعطي ج. باتيسون ثلاث وجهات نظر مختلفة عن الطقس نفسه من خلال اعتماد عدة زوايا (باتيسون، 1970) يقول م.موس، وهو الذي لم يكن مدافعا شرسا عن الذاتية ولا عن الإثنولوجيا السردية، في الدرس الأول من "كتاب الإثنوغرافيا" : "يستوجب علم الاجتماع والإثنولوجيا الوصفية أن يكـــون المـــرء رجـــل قانون ومؤرخا وعالم إحصاء... وأيضا روائيا قادرا على عرض المجتمع بكامله ". (موس، 1967).

ج.مونييه

ADAMS P.G., 1980, *Travellers and Travel Liars (1660- 1800)*, New York , Dover Publications.- BATESON G., 1936, *Naven* , Stanford University Press (trad. fr. :*La cérémonie du Naven*, Paris, Editions de Minuit, 1971).- FIRTH R., 1964, "Anthropology in fiction (an image of fieldwork)" , *Rain*, 64. – GUDALUPI G. et MANGUEL A., 1981, *Guide de nulle part et d'ailleurs*, Paris, Editions du Fanal.- HOBSBAWM E. et RANGER T., 1983, *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press. – KEAY J., 1985, *Explorers Extraordinary*, Londres, John Murray, BBC.- MAUSS M., 1967, *Manuel d'ethnographie*, Paris, Payot.- MELVILLE H., 1952, *taïpi*, Paris, Gallimard.- THOMAS L.-V., 1979, *Civilisations et divagations*, Paris, Payot.- VERSINS P.,1972, *Encyclopédie de l'utopie et de la science-fiction*, Paris,L'Age d'Homme.- WEIL F., 1984, "La relation de voyage:

document anthropologique ou littéraire?", *in* B. Rupp- Eisenreich (éd..), *Histoire de l'Anthropologie (XVIe- XIX e siècles)*, Paris Klincksieck : 55-65.

Idéologie

إيديولوجيا

استحوذت الأنتروبولوجيا، بإلحاقها عبارة إيديولوجيا بقاموسها، على فكرة كان لها قبل ذلك تاريخ طويل وتنطوي على اصطلاحات متباعدة.

لقد استعملت اللفظة للمرة الأولى عام 1796. وقد وردت لدى الفيلسوف الفرنسي دستوت دو تراسي للدلالة على "علم" يهدف إلى دراسة الأفكار، أو تكوينها، بصيغة أكثر تحديداً. ينتمي دستوت دو تراسي إلى ذلك التيار الفكري الذي يصف نفسه "بالإيديولوجيوي" ويقطع بجسارة مع كل تقليد فلسفي مرفوض لاعتباره ما ورائياً، إذ يقترح نظرية مادية للعمل العقلي، ومناهج فكر تجريبي للقيام بدراستها. غالباً ما كان جمهوريو "النظام القديم" يعتبرون كالمبشرين بعلوم الإنسان ويعدّون ضمن الموحين بمشروع أنتروبولوجي. لكن لم يلبث المحيط المتعصب لنابوليون أن أطلق على هؤلاء "الإيديولوجيين" اسم "إيديولوجيين". استُعملت إذاً عبارة إيديولوجي بطريقة ازدرائية للتجريح بأولئك الذين ينفردون في مجال الأفكار، خالطة علم الإيديولوجيويين مع موضوعهم. إن لفظة إيديولوجيا تستخدم للدلالة على موقف "مثالي" نوعاً ما، على الابتعاد عن الواقع.

لقد أخذ ماركس، بصحبة إنجلز،على عاتقه هذا الاصطلاح التحقيري لعبارة إيديولوجيا لكن مع اعتبارات مختلفة جذرياً. استعملت المادية التاريخية اللفظة في نقدها للمثالية الألمانية معطية اياها معنى نظام الأفكار والتصورات الذي، إذ يوهم بأنه يتطور بشكل استقلالي، يبقى أسيرا للواقع، لأنه يخضع بشدة للطريقة التي ينتج بها الناس، الذين هم حملة له، وسائل وجودهم اجتماعياً. إن الإيديولوجيا هي إذاً حصيلة آليات اجتماعية واقتصادية "ينجزها المفكر المزعوم بشكل شعوري مما لا شك فيه، لكن بإدراك خاطئ"، وهي الانعكاس المقلوب للنشاط البشري أو حتى الحجاب العقلي ("تبرير أخلاقي وأريج روحي") الذي تولده الطبقة المسيطرة من أجل إظهار وإخفاء سيطرتها في آن معاً. هكذا تحدّث ماركس بالأخص عن "الإيديولوجيا" البورجوازية، مخصصا عبارة "الوعي الطبقي" للبروليتاريا.

على أثر الماركسية، تأرجحت لفظة "إيديولوجيا" بين اصطلاحين: (ر.أرون): بحسب الاصطلاح الأول، ذي الطابع السجالي، إن الإيديولوجيا هي بناء عقلي مسخر لخدمة مصالح يجدر تشريعها؛ أما الاصطلاح الثاني، فهو ذو وحي حيادي أكثر ويعود إلى المعنى الأصلي، بما أنه يعتبر الإيديولوجيا كدراسة معمقة لكل نظام تصوّر. لا شك أن انتشار الاصطلاح الثاني يُنذر بسيرورة تحويل إلى إيديولوجيا الفكر الماركسي الذي يقتصر هو نفسه على تأويل ("إيديولوجي") غير قابل للتحقق لأنه لا يوجد أي معيار موضوعي يسمح بتخصيص أبوّة أفكار وتصورات لطبقة، أيا تكن.

لقد ميّز ك.مانهايم، بمواجهته لهذه المشكلة التي هي في أساس علم اجتماع المعرفة، بين مفهوم "جزئي" ومفهوم "عام وشامل " للإيديولوجيا. يعتبر مانهايم أن كل فئة متواجدة تاريخياً في وضع اجتماعي معيّن تنتج وجهة نظر عن الواقع تعبّر عن هذا الوضع. تعد الفئات المسيطرة إيديولوجيات للتبرير، والفئات الخاضعة إيديولوجيات طوباوية أو للمعارضة. إن كل بنية فكر تخوض سيرورة تحويل ذاتها إلى إيديولوجيا. ولا يمكن التفتيش عن "الوعي الأصيل" من ناحية البروليتاريا أكثر من ناحية البورجوازية؛ إنه بالحري فعل الطبقة المثقفة "المقتلعة" التي يمكن أن تقوم، بفعل افتقادها للجذور، بتشكيل خلاصات جديدة من الحقائق الجزئية. إن المفهوم " العام والشامل" للإيديولوجيا ينسب إذاً إلى التحديد الاجتماعي لأنظمة الأفكار. وإن كل إيديولوجيا هي، بالمعنى "الجزئي" للعبارة، نسبية ومعبّرة عن "منظار". لذلك أصبح الحديث يدور عن "إيديولوجيات" بالجمع.

ستستعمل الأنتروبولوجيا فكرة الإيديولوجيا في هذا الاصطلاح الجزئي. يعتبر ل. دومون أن العبارة تدل على كل "مجمل اجتماعي للتصورات" أو كل "مجمل للأفكار والقيم العامة في المجتمع". إننا نجد هنا الثقافة بمعنى الأنتروبولوجيا الأميركية، وباستثناء ذلك يعتبر دومون أنه "من أجل استخراج الدلالة المقارنة للإيديولوجيا، يتوجب تخصيص مكان للسمات الاجتماعية غير الإيديولوجية". وحسب دومون، لا يمكن أن يباشر التحليل الأنتروبولوجي للإيديولوجيات إلا بتوخي حذرَيْن منهجيين قائمين على إثبات إيديولوجيا "الطائفة الأنتروبولوجية" التي تبرر "امتيازها الموضوعي" من جهة، وإظهار إيديولوجيا المجتمع الذي ينتمي إليه الأنتروبولوجي من جهة أخرى؛ إنه توفيق بين النزوع الفردي والشمول يبني المشروع الأنتروبولوجي ويدحض في الوقت نفسه الإيديولوجيا الجماعية للمجتمعات التي ينطبق عليها هذا المشروع. يرجع إلى الأنتروبولوجيا الربط بين النزوع الفردي (الخاص بالمجتمعات المنتجة للأنتروبولوجيا) والجماعي (الخاص بالمجتمعات التي يدرسها الأنتروبولوجيون) لإظهار وحدة الفكر البشري وتعدد أعماله في آن معاً وبالتالي طرح الإقرار بوحدة متمايزة للجنس البشري.

رفض م.أوجيه من جهته أن يكون الأنتروبولوجي قادراً على إعادة تشكيل إيديولوجيا لمجتمع ما، أي "جسد تصورات متجانس ومتناغم" في وقت يجد نفسه بمواجهة مع تعدد السجلات الرمزية (اقتصاد، قرابة، دين، إلخ.) ومع مجموعات متناقضة من التصورات على علاقة مع الأوضاع الاجتماعية (كمسيطر أو كخاضع) للأشخاص الذين يحملونها. وكذلك يثور أوجيه على القطيعة التي أنشئت بين مجتمعات تقليدية "قد تعبّر بشكل أنظمة رمزية، ومجتمعات حديثة قد تعمل مكرّسة أنظمتها الرمزية لإنتاج الإيديولوجيات. في كل المجتمعات، تتعلق فعالية الرمزية بوصفها هيئة بنيوية حسب رأيه بوظيفتها الإيديولوجية. لذلك يقترح إدخال فكرة المثال المنطقي" (idéo-logique) الذي يعرّفه كالقوننة الأسلوبية لمختلف وجوه المنطق الرمزية الخاصة، المجسّدة بالضرورة في إيديولوجيات بما أنها مكوّنة للشأن الاجتماعي. كذلك رفض م.غودلييه النظرة الكلاسيكية لعمودية الاهتمامات التي تظهر بشكل تمايز اسمي بين البنية التحتية من جهة، والبنى الفوقية والإيديولوجيا من جهة أخرى، محافظاً من ناحيته على الدور الحاسم للاقتصاد في نهاية المطاف. يظن غودلييه، معارضا تصوراً اختزاليا لدى الماركسية، أن هذا التمايز عائد إلى المهمات وليس إلى المؤسسات. فالبعد "التصوري" بنظره هو مكوّن كامل للواقع.

ليست الإيديولوجيات إذاً مجرد تصورات وهمية تساعد على تبرير نظام اجتماعي بعد اكتماله، لكنها تقوم مقام درع داخلي يعترض العلاقات القائمة بين البشر.

د.ريغوليه

ARON R., 1937, " *L'Idéologie* " , Recherches philosophiques, VI, Paris, Boivin: 65- 84.- AUGE M., 1975, *Théorie du pouvoir et idéologie*, Paris, Hermann.- DESTUTT DE TRACY (1796- 1798), 1970 (1824), *Eléments d'Idéologie*, Paris, Vrin, 2 vol. – DUMONT L., 1977, *Homo aequalis*, Genèse et Epanouissement de l'idéologie économique, I, Paris, Gallimard; 1983, *Essais sur l'individualisme*, Paris, Le Seuil, -GODELIER M., 1984, *L'idéel et le matériel* , Paris, Fayard.- *L'Homme*, Revue Française d'Anthropologie, 1978, XVIII (3-4), *De l'idéologie*.- MANNHEIM K., 1929, *Ideologie und Utopie*, Bonn, F. Cohen (trd. Fr. partielle: *Idéologie et utopie,* Paris, Marcel Rivière, 1956). – MARX K., et ENGELS F., 1968 (1845), *L'idéologie allemande.* Critique de la philosophie allemande la plus récente dans la personne de ses représentants Feuerbach, B. Bauer et Stirner, et du socialisme allemand dans celle de ses différents prophètes, Paris, Editions sociales.

إيطاليا الأنتروبولوجيا الإيطالية — Italie. L'Anthropologie italienne

في إيطاليا، كما في باقي الدول الأوروبية، ترسّخ الإثنولوجيا جذورها في الفضول الفكري الذي تحدثه أخبار الرحالة. بدأ ترسيخها المؤسسي منذ النصف الثاني للقرن التاسع عشر: أنشأ ب. مانتيغازا عام 1871 "الجمعية الإيطالية للأنتروبولوجيا والإثنولوجيا"، وأسس ج. سيرجي عام 1893 "جمعية روما للأنتروبولوجيا" اللتين انضمت إليهما عام 1910 "جمعية الإثنوغرافيا الإيطالية " التي أنشأها ل. لوريا. يتصف وضع العلوم الأنتروبولوجية في إيطاليا عشية الحرب العالمية الأولى بثلاث سمات رئيسية. السمة الأولى هي التقليد الشديد الرسوخ والتقدم الأكاديمي للأبحاث في الأنتروبولوجيا الطبيعية؛ يشهد على ذلك كون ب. مانتيغازا، الطبيب والمؤيّد لآراء داروين، قد شغل أول كرسي تعليم للأنتروبولوجيا (كانت أنتروبولوجيا" تعني في ذلك الحين " التاريخ الطبيعي للعائلة البشرية" حسب عبارات ج. سيرجي). في الوقت نفسه، تكمن السمة الثانية في التطور المبكر للأعمال التي أجريت في مجال الفولكلور الذي يؤكد أحد أخصائييه، ج. سيرجي، في مجلة الفولكلور(*Lares*) أنه لا يمكن فصله عن الإثنوغرافيا العامة. أما السمة الثالثة فهي صعوبة ناجمة عن ترسخ المسلمات المثالية والتاريخانية للفلسفة السائدة في الأوساط الجامعية (التي يدرّسها ج. جانتيل وب. كروتشيه) في تقبّل الطابع المستقل للتفكير الأنتروبولوجي التي تتوصل الأبحاث الميدانية الأولى إلى تغذيته جيداً، وحيث تغلب الرغبة في الاكتشاف الجغرافي والانشغالات الطبيعية على الاهتمام بالوصف العقلاني للشعوب الملتقاة.

انطبعت فترة ما بين الحربين بتوطيد هذا التوجه الثنائي للأبحاث: الإثنولوجي ذي الدعوة الأوروبية الزائدة من جهة، والفولكلوري الإيطالي النزعة من جهة أخرى، وبالأهمية المعطاة لتاريخ الديانات الذي أعطى أحد أخصائييه، ر. بيتازوني، المحاضرات الأولى عن الإثنولوجيا في جامعة روما وأسس "معهد الحضارات البدائية"، وأخيراً

بالانتشـــار النشوئي والانتشاري في شبه الجزيرة الإيطالية للتحولات الكبرى نحو مفاهيم "تاريخــية ثقافــية" وتفحصـــها النقدي (ر. بيتازوني، ف.غروتانيلي). ثم انعكست الفترة الفاشــية، التــي أدت إلـــى الانغــلاق الجبري على كل تأثير خارجي، في تجمّد التفكير الأنتروبولوجي وفي إحاطة شرعيته بالشك والريبة.

فتحـــت الإثنولوجـــيا الإيطالية أبواباً واسعة على نظريات ومناهج الأنتروبولوجيا الأنكلوسكســـونية دون أن تـــنكر تقاليدها الخاصة التي جسدها في سنوات ما بعد الحرب أ.ك.بـــلان وإ.دو مارتينو. ويعود هذا الانفتاح بالأخص إلى جهود ت. تانتوري، أحد أول المدرسين الرسميين لهذا العلم، والذي أدخل إلى إيطاليا الأنتروبولوجيا الثقافية الأميركية. ومن الطبيعي ألا نستخف بالتأثير الذي مارسته الأعمال التي أجراها في البلد إثنولوجيون أجانـــب على الطوائف الفلاحية. نتج من داخل الأوساط الأكاديمية تفكير نقدي استند إلى الأبحـــاث الإثنولوجـــية غـــير الأوروبية والدور الذي يجب أن يلعبه فيها الميدان، وإلى الأبحاث الفولكلورية التي لم يعُد ينظر إليها كمجرد جمع العاديات.

تتصـــف الإثنولوجـــيا الإيطالية، التي تسمى أيضاً الأنتروبولوجيا الثقافية (تتواجد العـــبارتان معـــاً في المؤسسات الإيطالية وهذا ما يعيدنا إلى سجالات شتى) بالأهمية التي تلعبها فيها الأبحاث الميدانية. إنّ أحد أبرز وجوهها هو ف. غروتانيلي، تلميذ الباحث في التراث الأثيوبي ك.ك.روسيني، الذي تقدّم مهنته مثالاً جيداً عن رفض تخصص دقيق جداً فـــي الحـــيّز الثقافـــي في إيطاليا، بما أنه قد عمل بالتتابع في أفريقيا الشرقية (الصومال، أثيوبـــيا)، وفـــي المحـــيط الهـــندي، وفـــي أفريقيا الغربية، بالأخص في الساحل الذهبي (غروتانيلي، 1938- 1943، 1940، 1955). أصبحت أفريقيا تحت تأثيره ولأسباب تاريخية أيضـــاً، المكـــان المفضل للأبحاث الإثنولوجية الإيطالية، التي يجدر بنا أن نذكر من بينها أبحـــاث ب. بـــرناردي في روديسيا الجنوبية وكينيا (برناردي، 1959). ونحن ندين إلى بـــرناردي خصوصـــاً بالأعمـــال عـــن نظـــام فئات السن (1984). ونذكر كذلك أبحاث أ.تريولـــزي عـــن شعب برتا في أثيوبيا، وف. ريموتي عن شعب باناند في زائير، وت. ســـبيني وج. أنتونجينـــي عن الفنون الهندسية لدى الدوغون ولوبي وفون، وفي ما يخص الـــنزعة الأميركية، أعمال إ.سينيوريني في المكسيك أو أ. كولاياني عن شعب جيفاروس فـــي الإكوادور؛ إلا أن باقي المناطق في العالم ليست أبداً مجهولة. تشكل متابعة الاهتمام الواضـــح بدراســـة الديانـــات والأنظمـــة الرمـــزية عامة إحدى السمات المتميزة للعلوم الأنتروبولوجية الإيطالية. تشهد على هذا الاهتمام أعمال ر.بيتازوني وت. تانتوري والأب فانيسيلي، أو أيضاً أعمال الأنتروبولوجي ومؤرخ الديانات ف. لانتيرناري المكرّسة على وجـــه الخصـــوص لظواهـــر المثاقفة الدينية والمسيحانيات والادعاءات النبوئية في العالم الثالث.

ليســـت الأعمـــال التـــي أجريـــت في مجال الفولكلور منفصلة عن الأبحاث في الإثنولوجيا والأنتروبولوجيا الثقافية كما كانت عليه في فرنسا مثلاً.هكذا اتجه إثنولوجيون عديـــدون مثل ت. تانتوري أو ف. لانتيرناري نحو التحليل الثقافي للمجتمع الإيطالي بعد أن كـــانوا قـــد عملوا خارج أوروبا. إن الدراسات عن الفولكلور، التي تدين بالكثير إلى الاستبصـــارات الخصبة لإ.دو مارتينو (غاليني، 1986) الذي اشتهر بأعماله عن إيطاليا الجنوبـــية، قد سعت جاهـــدة، من خلال جمعهـــا للموروثات الكلاسيكيـــة (مثل أعمـــال ج. بيـــتري، المكرّسة لصقلية) إلى أن تدعم فيها تأثيرات فكرية خارجة عن هذا العلم لا

سـيما أعمـال أ.غرامشي، إضافة إلى مناهج الأنتروبولوجيا الثقافية. لا شك في أن ثقل المسـألة الجنوبية في إيطاليا (وبعدها السياسي) ليس بعيداً عن ذلك ويجب أن نشير بهذا الخصـوص إلـى الدور الجوهري الذي لعبه أ.م.تشيريسي وما يمكن أن نطلق عليه اسم مدرسة كالياري (ج. أنجيوني، ب. كليمانتي، إ. ديليتالا، ك. غاليني، ب.ج. سوليناس) في إعـادة تعريف الوضعية العلمية للدراسات الفولكلورية وإعداد فئات تحليلية مناسبة للقيام بمشـاريع جمـع طموحـة (كليمانتـي وآخرون، 1976). لقد قدّمت أبحاث كومباردي – سـاتريانى الخاصة موضوعاً محبّباً إلى تشيريس: تفريع المستويات الثقافية داخل مجتمع معقّد. أما في ما يخص دراسة التقاليد الشعبية، فقد تابعها بطريقة منهجية باحثون مثل ج. بونومو، ك.ب. برونزيني وأ.بوتيتا.

زيادة على التقسيم المؤسسي للعلوم الأنتروبولوجية في الإثنولوجيا والأنتروبولوجيا الثقافـية والفولكلور، الذي كان توافقه العلمي وسيبقى موضوعا للجدل، فإن الطابع البارز لتنظـيم وتعلـيم البحث الأنتروبولوجي في إيطاليا هو لامركزيته التي تتجلى في أن على مسـتوى الجامعات (أكثر من عشرين كرسي تدريس دائم دون احتساب المواد التي يقوم بتدريسها أساتذة مساعدون أو قراء)، وعلى صعيد المنشورات.

ج.كاردونا

BERNARDI B., 1959, *The Mugwe. A Failing Prophet*, Londres , Oxford University Press; 1984, *Sistemi delle classi d'età. Istituzioni sociali e politiche fondate Sull' età*, Turin, Loescher.- CIRESE A.M.,1973, *Cultura egemonica e culture subalterne: Rassegna degli studi sul mondo popolare tradizionale*, Palerme, Palumbo. – CLEMENTE P., MEONI M.L., SQUILLACCIOTTI M., 1976, *Il dibattito sul folklore*, Milan, Edizioni di cultura popolare. – CLEMENTE P., LEONE A., PUCCINI S., ROSSETTI C., SOLINAS P.G., 1985, *L'antropologia italiana. Un secolo di storia*, Rome- Bari, Laterza.- GALLINI C. (ed.), 1986, "Ernesto De Martino. La ricerca e i suoi percorsi", *Ricerca Folklorica* 13.- GROTTANELLI V.L., 1938- 1943, *Missione di studio al lago Tana*, Rome, Academia d'Italia; 1940, *Missione etnografica nel Wollega occidentale*, Rome, Academia d'Italia; 1955, *Pescatori dell'Oceano Indiano*, rome, Cremonese; 1977, "Ethnology and /or cultural anthropology in Italy: traditions and developments", *Current Anthropology* 18: 593- 614.- PETRARCA V., 1985, *Demologia e scienze umane*, Naples, Guida, 261 p. –SAUNDERS G.R., 1984, " Contemporary Italian cultural anthropology", *Annual Review of Anthropology*, 13: 447- 466.

EGGAN Fred — إيغان، فرد

أنتروبولوجي أميركي ولد في سياتل عام 1906 ودرس في جامعة شيكاغو (1923 – 1933) حيـث أصبح فيما بعد أستاذاً. تركزت دراساته بشكل أساسي على هنود أميركا الشـمالية الذيـن درس أنظمة القرابة لديهم آخذاً بعين الاعتبار مجتمعات بعينها (شايان، شوكتاو، آراباهو) ومجموعات من المجتمعات التابعة لنفس المنطقة الثقافية (هنود السهول، هنود البحيرات الكبرى، البويبلو). حدد إيغان لنفسه هدفاً هو التمييز بين الشامل والطارئ

فـــي تكويـــن وتكاثر المجتمعات، انطلاقاً من التحليلات المحصورة بتغييرات البنية داخل منطقة ثقافية متجانسة نسبيًا. وتنتمي مقارنية إيغان بطريقتها وهدفها إلى الألسنية التاريخية وإلى بعض مظاهر النشوئية البيولوجية الحديثة.

بســـبب تأثـــر إيغـــان بالتعليم الذي تلقاه على يد أ. ر. رادكليف براون في جامعة شـــيكاغو تـــم تصويره كوظيفي، بينما يجدر تحديد مكانه عند نقطة التقاء الأنتروبولوجيا البريطانية المهتمة بالبنى الاجتماعية والأنتروبولوجيا الأميركية التي تعطي امتيازاً لدراسة الـــثقافات. فالبنـــية الاجتماعية بنظره تنمّ عن الطريقة التي تعطيها مجموعة معينة لشكل العلاقات بين أفرادها من أجل تطوير تعاون بينهم بهدف إشباع حاجات كلٍ منهم. والثقافة هـــي مجموعـــة الاتفاقات المقبولة من الجميع، والتي بفضلها يكون هذا "التشكل" ممكناً. ويـــرى إيغـــان بأنـــه لا يوجد سوى عدد محدود من أشكال البنى الاجتماعية، بينما يمكن لأشـــكال الـــثقافة أن تتغـــير بكثرة. ودون أن يتغاضى عن مسألة الدمج الاجتماعي التي يمنحها الوظيفيون امتيازاً، يهتم إيغان بشكلٍ أساسي بكيفية تحول المجتمعات. وهو يرتكز فـــي ذلك على علم الآثار والتاريخ متجنباً الاستسلام إلى نزعة الانتشارية، الموجودة عند س. ويسلر و أ. ل كروبير أو التاريخ الثقافي على طريقة ف. بواس.

د. لوغرو

1937, Eggan F. (ed.), *Social anthropology of american tribes*, Chicago, The University of Chicago Press (et augmentée: *Social anthropology of North American tribes* 1955). 1950, *Social organization of the Western Pueblos*, Chicago, The University of Chicago Press. 1966, *The American Indian: perspective for the study of social change*, Chicago , Aldine.

EVANS-PRITCHARD Edward Evan — إيفانز – بريتشارد، إدوارد إيفان

متخصّـــص بســـكان جنوب السودان في منطقة النيل الأبيض (أزاند، نوير، دينكا، شـــيلوك، أنـــواك، لويو)، ومنظر لأنظمة الحكم في المجتمعات التي لا دولة لها، ومبتكر لـــنمط تحلـــيل مقـــارن يجمـــع بين نظرية الجماعات الأحادية النسب ونظرية الجماعات الإقليمية. يحتل إدوارد إيفانز – بريتشارد مكانة حاسمة في تاريخ الإثنولوجيا المستفرقة والأنتروبولوجـــيا السياســـية. وبالإضافة إلى ذلك فإن آثاره وشخصيته ومهنته قد كرّسته كمؤسس للأنتروبولوجيا البنيوية البريطانية بلا منازع.

ولد عام 1902 في مقاطعة سوسكس، وهوابن قس أنكليكاني من أصل غالي، درس التاريخ المعاصر في أوكسفورد ثم الأنتروبولوجيا في المدرسة العليا للدراسات الاقتصادية في لندن حيث حصل على الدكتوراه عام 1927.

تلميذ ثم مساعد لـــ س. ج. و ب. ز. سيليغمان، باشر تحت إشرافهما أولى مهماته في السودان الأنكلو – مصري بعد أن تلقى دروساً لدى ب. مالينوفسكي – الذي بقي دائماً مـــتحفظاً حياله – و أ. ر. رادكليف – براون، وقد جعله هذا الأخير يكتشف إ. دوركهايم وعلم الاجتماع الفرنسي. لكن إيفانز بريتشارد استبعد باكراً من مفاهيمه فكرة أنتروبولوجيا

مصـــممة كعلم طبيعي للمجتمعات. تابع أخيرا دروس ج. إليوت سميث و و. ج بيري في كلـية الأنتروبولوجيا في يونيفرسيتي كولدج، لندن، حيث التقى بـ أ. م. هوكارت، زميل الدراسة القديم في أوكسفورد.

مـن العـام 1926 وحـتى 1940، قام إيفانز – بريتشارد بالعديد من المهمات في السـودان، ولـم يقطع إقاماته الطويلة في الميدان سوى لفترات تعليم قصيرة في المدرسة العلـيا للدراسـات الاقتصادية في لندن وفي جامعة فؤاد الأول في القاهرة – حيث تبوأ كرسـي علـم الاجتماع (1932 – 1934) – ثم في أوكسفورد حيث سيصبح أكثر قربا من معهد الأنتروبولوجيا الاجتماعية الذي أسّسه رادكليف – براون.

عـام 1940، استخدمت الحكومة البريطانية خبرات إيفانز – بريتشارد لتنظيم تمرد الأنواك ضد الإيطاليين الذين يحتلون إثيوبيا، قبل إرساله إلى سوريا لدى الطائفة العلويين. مـن العام 1942 حتى العام 1944، وكمستشار للإدارة العسكرية في ليبيا، درس إيفانز – بريتشـارد طائفـة السنوسـية المسـلمة: ويشـهد الكتاب الذي نشره عنها (1949) على الاهتمامات التاريخية التي لا يمكن فصلها في عين الكاتب عن أي انتروبولوجيا.

بعـد انـتقال قصير إلى كمبريدج عام 1945، خَلَف – "إ – ب"– كما سيسميه من الآن فصـاعدا تلامذته وزملاؤه – في السنة اللاحقة رادكليف – براون على كرسي علم الاجـتماع فـي أوكسفورد الذي سيحتله حتى إحالته إلى التقاعد. توفي عام 1973، تاركا مراجع بحث بأكثر من أربعمئة عنوان.

إن الدراسـة الإحاديـة الأولى لإيفانز – بريتشارد، والتي نشرت عام 1973، تقدم عرضا للمعتقدات والممارسات الشعائرية لشعوب الأزاند. وهو لا يسعى فيها إلى تعريف السـحر بحد ذاته بقدر ما يهدف إلى رؤية ما يتعارض معه، بغية تحليل العلاقات السائدة التي تحافظ عليها أنماط التصورات وأنماط المعرفة الموجهة نحو الفعل، في ثقافة معينة. أثار هذا العمل في بريطانيا العظمى خلال السبعينات، جدلا متقدا حول موضوع "عقلانية" المعـتقدات غير العلمية لكن الفعالة عمليا، التي يمكن أن نراها في المجتمعات اللاغربية (ماك إنتاير و وينتش، في ويلسون، 1970).

في الأساس، بقي اسم إيفانز – بريتشارد مع ذلك مرتبطا بإثنولوجيا شعوب النوير الذيـن أقام لديهم عام 1930، " ليس فقط كغريب بل كعدو" بعد أن دمّرت بلدهم حملات قمـع عسـكرية،، والذيـن لن يحصل أبدا منهم على الثقة التي حصل عليها من شعوب الأزاند؛ وقد خصص لهم ثلاثة كتب ومئة مقالة.

أول هـذه الكتب، شعب *النوير* (1940)، الذي أصبح أثرا نموذجيا للأنتروبولوجيا لتحليله النظام المجزأ ولتأثيره على دراسة الأنظمة السياسية الأفريقية. أما الثاني (1915) فهو غنيّ بمواد عن تكوين الجماعات المحلية، وهو مصمم بشكل مصطلحات عن شبكات القـرابة والـزواج، ولكـنه سيتعرض لبعض الإهمال بسبب النظرة المعادية للتقاليد التي أولاهـا إيفانـز – بريتشارد للنسب خلافا لنظريات قرابة العصب الشائعة. وعلى خلاف ذلـك، فإن الكتاب الثالث (1956) الذي يتمركز على ديانة النوير سيلقى الكثير من التقدير إلـى أن يعاد النظر به على ضوء الدراسات عن شعوب الأزاند : فإن درجة الاهتمامات الشخصـية للكاتـب بالديانـة قد اعتبرت في ذلك الوقت بالغة الأهمية، ولكن بالرغم من

التحليل الدقيق للطقوس والقربان، ظهر أحياناً نوع من التخلي عن المنهج الاجتماعي المعروض ببراعة في الدراسات السابقة.

في نفس السنة (1940) التي صدر فيها كتاب *شعب النوير*، نشر إيفانز – بريتشارد تحليلاً للمؤسسات السياسية لدى الأنواك وأشرف بالاشتراك مع م. فورتس على نشر الكتاب الجماعي *الأنظمة السياسية الإفريقية* الذي وضع أسس مشروع مقارن شكلت الدراسات عن شعوب النوير نموذجاً له.

وبعد أن وصف في تلك الدراسات التشكل الموسمي المزدوج لجماعات النوير المحلية، والمرتبط ارتباطاً وثيقاً بوسطهم الطبيعي ونظام السلالات الذي لا يرتبط معه إلا بعلاقة غير مباشرة، أعاد إيفانز – بريتشارد بطريقة أكثر تجريداً دراسة التنظيم السلالي والسياسي. ولقد ظهرت هذه التعددية في المنظورات التي دل عليها نظام عرض الكتاب الأول نفسه، كدليل على تطور المسار الفكري للكاتب (دومون، 1971؛ إيغنز، 1984)، وكذلك أتاحت له توضيح الميزة الافتراضية للمجتمعات التي تعرّف عن نفسها، حسب الظروف بمصطلحات إقليمية أو ترى نفسها كوحدات سلالية مبنية على صلات الدم. ذلك أن الميل الخاص إلى الانصهار والانشطار الذي يعيد بشكل متواصل تشكيل تلك المجموعات لا يعطيها سوى حقيقة ومعنى نسْبيين من ناحية البنية. في نظام اجتماعي كهذا، تحل أمور الثأر والصراعات وفقاً للصلات بين مختلف الأجزاء النَسَبية والإقليمية المعنية والقابلة دائماً، حسب الظروف، لنقل مستويات انتسابها إلى وحداتٍ أوسع. استنتج إيفانز – بريتشارد من هذا الشكل " للفوضى المنظمة" مفهوم "المسافة البنيوية" الذي أخذ منه المبدأ التفسيري للمجتمعات المجزأة. وهكذا تميز عن التحليلات ذات الميزة الأكثر قضائية وسياسية وحتى اقتصادية، والتي ستصدر بعد ذلك عن هذه الأنظمة : فهو يرى أن البنية ليست ترجمة مباشرة لتنظيم المجتمع إنما هي حقيقة ذهنية.

تحت تأثير م. فورتس و أ. ساوثهول ودراسات الذين أسسوا مدرسة مانشستر حول م. غلوكمن، سيتحرر الاهتمام بالشأن السياسي تدريجياً من البعد الاجتماعي الذي دافع عنه بالأصل إيفانز – بريتشارد. مع ذلك كان يجب انتظار *قراءة ماريت* التي كتبت عام 1950 ونشرت في *الأنتروبولوجيا السياسية الماضية والحاضرة*، الصادرة عام 1962، لتتأكد علانية القطيعة مع رادكليف – براون، وأبعد من ذلك مع تقليد دراسة للمجتمع واضحة التوجه الوظيفي أدت أعماله الخاصة إلى تجديده. هكذا أدخل إيفانز – بريتشارد ثورة حقيقية متمثلة في المرور من "الوظيفة إلى الدلالة" (بوكوك، 1961)، وذلك ما اكتشفته في الوقت ذاته البنيوية الفرنسية عبر مقاربات مختلفة. يعود تاريخ وثيقة أخرى مهمة لإيفانز – بريتشارد "الملكية الإلهية لدى الشيلوك في منطقة النيل في السودان" إلى ما بعد الحرب مباشرة (محاضرة فرايزر 1948)، وقد شككت هذه الوثيقة بالميزة الشعائرية لعملية قتلِ الملوك الثابتة في التاريخ، انطلاقاً من مثل قدّمه فرايزر سابقاً لتحليل مفهوم "الملكية المقدسة". وبينما كان ج. ج. فرايزر يرى في شعائرية القتل تقديساً للملكية، رأى فيها إيفانز – بريتشارد "اغتيالاً سياسياً متنكراً بهيئة قتلٍ شعائري" (أدلر، 1982). إن هذا التحول المنهجي الاجتماعي – السياسي لم يكن مقنعاً كفاية، إلا أن إيفانز – بريتشارد كان له الفضل بإحياء الجدل في هذا الموضوع وبشكل متناقض، بإعطاء فاعلية جديدة لأعمال فريزر.

فـــي آخـــر أيامه، كان على إيفانز – بريتشارد أن يستعيد اثنولوجيته عن شعوب الأزانـــد (1967، 1971، 1974). وهكذا يكون قد أنهى صياغة مشروع مقارن صممه قبل ثلاثين سنة من ذلك الحين، ولا تمثل الدراسات عن شعوب النوير سوى مرحلة منه. وقد أعطـــى بذلـــك لأعمالـــه راهنية جديدة لم تخفف السنين شيئاً منها. وهي قد أثبتت نفسها بنوعـــية تحلـــيلاتها كمـــا بتنوع الموضوعات التي تناولها : العلاقات بين الأنتروبولوجيا والـــتاريخ – وهـــي إحـــدى ثوابت تفكيره – والعلاقات بين الشعائر والرقص (1965 أ)، ووضع النساء في المجتمع (1965 ب) والقرابة والمبادلات والتلاعب بالألفاظ والانحراف، والتـــي يجب أن نضيف إليها البحث في مؤسسة الزواج ومفهوم الأبوة (1962) ؛ وذلك ما جعله يستحق أن يعتبر خليفة هـــ. ماين و و. روبرتسون سميث.

ج. ك. غالي

1937, Witchcraft, *Oracles and Magic among the Azande*, Oxford, Clarendon Press (trad. Fr. *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azande,* Paris, Gallimard, 1972). 1940a, *The Nuer*. A description of the modes of livelihood and political institutions of a Nilotic people, Oxford , Clarendon Press (trad. Fr. , *les Nuer. Description des modes de vie et des institutions politiques d'un people Nilote*, Paris, Gallimard, 1968). 1940b, *The political system of the Anuak of the Anglo- Egyptian Sudan,* Londre, Lund, Humphries. 1940c, " Préface" in M. Fortes et E.E. Evans – Pritchard (eds), *African Political Systems,* Oxford, Oxford University Press (trad. Fr. *Systèmes politiques africains* , Paris, PUF, 1964). 1949, *The Sanussi of Cyrenaica*, Oxford, Clarendon Press. 1951a, *Kinship and marriage among the Nuer,* Oxford,Clarendon Press (trad. fr. *Parenté et mariage chez les Nuer,* Paris, Payot, 1973). 1951 b, *Social Anthropology* , Londres, Cohen et West (trad. Fr. *Anthropologie sociale*, Paris, PUF, 1969). 1956, *Nuer religion* , Oxford, Clarendon Press. 1962, *Essays in Social Antrhopology*, Londres, Faber. 1965a, "The position of women in primitive societies and other essays" in *social anthr*opology, Londres, Faber (trad. Fr. La femme dans les sociétés primitives et autres essays d'anthropologie sociale, Paris, PUF, 1971). 1965b, *theories of primitive religion,* Oxford, Clarendon Press (trad. fr. *La religion des primitifs à travers les théories des anthropologues*, Paris, Payot, 1965). 1967, *The Zande trickster*, Oxford, Clarendon Press. 1971, *The Azande: history and political institutions*, Oxford, Clarendon Press. 1974, *Man and woman among the Azande*, Londres, Faber.

BEATTIE J. H.M. et LIENHARDT R.G. (eds), 1975, *Studies in Social Anthropology: essays in honour of E.E. Evans- Pritchard*, Oxford, Clarendon Press.- BEIDELMAN T.O. (ed.), 1971, The *translation of culture: essays to E.E. Evans – Pritchard*, Londres, Tavistock; 1974, " Sir Edward Evans- Pritchard (1902- 1973): an appreciation", *Anthropos*, 59: 553- 567; 1974,*A bibliography of the writings of E.E. Evans – Pritchard,* Londres, Tavistock.- DOUGLAS M., *Edward Evans-Pritchard*, New York , The Viking Press.- DUMONT L., 1968, " Préface " à *les Nuer, op.cit.*, Paris, Gallimard; 1971, *Introduction à deux théories d'anthropologie sociale : groupes de filiation et alliance de mariage,* La Haye- Paris, Mouton.- EVENS T.M.S., 1984, " Nuer hierarchy", *in* J.C. Galey (éd.), *Différences, valeurs, hiérarchie. Textes offerts à Louis Dumont*, Paris, Editions de l'EHESS.- POCOCK D.F., 1961, *Social Anthropology*, Londres, Sheed et Ward- WILSON B.R., 1970, *Rationality* , Oxford, Basil Blackwell.

ب

باتيسون، غريغوري BATESON Gregory

ولـد عـام 1904 في كمبريدج من عائلة منتسبة إلى طائفة القديس يوحنا منذ عدة أجيال. درس غريغوري باتيسون (1904- 1980) في البداية علم الحيوان ليتفرغ فيما بعد للأنتروبولوجـيا الاجتماعية تحت إشراف أ.س. هادون وب. مالينوفسكي وأ.ر.رادكليف-براون.

عـندما أرسـل إلى غينيا الجديدة عام 1927، تدرب طويلاً على الأبحاث الميدانية عند شعوب السولكا والبينينغ في بريطانيا الجديدة.

بعـد عدة سنوات، قام عند شعوب ياتمـول في سيبيك الوسطى (حيث سيلتقي بـ ر. فورتون وم.ميد) بأبحاث عن الرمزية الشعائريـة سينتج عنها أهم أعمالـه، *"نافين"* (1936) "*Naven*". فـي هـذا العمل، جمع باتيسون بين تحليل طقوس التنكر وتفكير نقدي حول طبيعة تفسير الأحداث الاجتماعية الثقافية. تخطى باتيسون المنهج الوظيفي مما جعله يغنـي التفسير الاجتماعي للطقوس بدراسة مظاهرها المنطقية والوجدانية بالإشارة إلى ما سـمّاه "مجموعـة التصورات" و"سُلم القيم" (eidos et ethos) في ثقافة شعب ياتمول. ولقد دفعـه وصـفه للعلاقات الديناميكية - بين الرجال والنساء، بين المتحدين بالدم والأقرباء، الخ. - والمتمثلة في النظـام الطقوسي، إلى إدخـال مفهـوم "انشطار التكـون الاثنـي" (Schismogénèse). ولقـد شكل هذا المفهوم الذي هو عبارة عن "مسيرة تمايز ناتجة عن مجموعـة تفاعلات متواصلة بين الأشخاص، "نقطة انطلاق لدراسة حلقات الاتصال التي سيتوسـع فـيها لاحقا، عندما سيشارك في الولايات المتحـدة، في ندوات ماسي (1942-1953).

بعـد مهمـة فـي بالـي (1936-1938، مع م.ميد) حيث اختبر التصوير والسينما كوسـائل لتحليل السلوك، تمت تسمية باتيسون في مستشفى المحاربين القدامى في بالوألتو (كاليفورنـيا)، حيـث تفـرّغ لمراقـبة عائلات المصابين بالفصام: ولقد أتاحت مقاربته المسـتوحاة مـن الأنتروبولوجيا كما من علم التحكم الحركي أن يرى في المرض العقلي نتـيجة خلـل وظيفـي لنظام التواصل العائلي في هذا المنظور، لا ينحصر المرض في المجـال الشخصي، إنما يصبح ميزة للتفاعل العائلي في مجمله. وهو يظهر بشكل خاص كنتـيجة لرباط مزدوج (Double bind) معرّف كتناقض لا يمكن تخطيه بين خطاب معين وبيـن الإطـار الذي يحدد قواعد تفسيره. خلال الستينات، طبّق باتيسون هذه الأفكار في مجال التواصل الحيواني، وتحديدا لدى الدلافين.

جمع باتيسون في كتابه *خطوات نحو علم بيئة فكري* (1972) أهم النصوص التي تلت كتابه *نافين*؛ وقدّم في كتابيه الأخيرين (1979، 1987) خـلاصة عن مساره الفكري،

كمـــا اقـــترح رؤيـــة جديدة لبنية ولتطور الكائن الحي، مبنية على تحليل عمليات التمايز والتواصل.

توفي باتيسون عام 1980 في "مركز أبحاث الزن" في سان فرنسيسكو.

م.هاوسمان وس. سيفيري

1936, *Naven: A Survey of the Problems Suggested by a Composite Picture of the Culture of a New Guinea Tribe Drawn From Three Points of View*, Cambridge,Cambridge University Press (trad. fr. *La cérémonie du Naven* , Paris , Editions de Minuit, 1971).- 1942 (avec M.Mead), *Balinese Character: A Photographic Analysis*, New York , New York Academy of Sciences.- 1951 (avec J. Rouesch), *Communication: The Social Matrix of Psychiatry*, New York, Norton. 1972, *Steps to an Ecology of Mind*, San Francisco, Chandler Press (trad. fr. *Vers une écologie de l'esprit*, Paris, Le Seuil, 1981, 2 vol.). 1979, *Mind and Nature: A Necessary Unity*, New York, Dutton (trad. fr. *Esprit et nature*, Paris, Le Seuil, 1984). – 1987 (avec M.C.Bateson), *Angels Fear. Towards an Epistemology of the Sacred*, New York, Macmillan.

BATESON M.C. *et al.*, 1977, *About Bateson*, New York, E.P. Dutton.- BATESON M.C., 1984, *With a Daughter's Eye. A memoir of Margaret Mead and Gregory Bateson*, New York, William Morrow (trad. fr. Regards sur mes parents. *Une évocation de Margaret Mead et de Gregory Bateson* , Paris , A le Seuil, 1989). – LIPSET D.,1980, *Gregory Bateson. The Legacy of a Scientist*, Boston, Beacon Press.- HOUSEMAN M. et SEVERI C., 1986, "Lecture de Bateson anthropologue", Préface à G. Bateson, *La cérémonie du Naven*, Paris, Le Livre de Poche.

BARTH Fredrick — بارث فريدريك

ولد فريدريك بارث عام 1928 في لايبزيغ من أب جيولوجي وغادر ألمانيا باكراً إلى الولايات المتحدة؛ عاد إلى النروج غداة الحرب الثانية. عام 1946، وبعد أن أنهى دراسته الثانوية، رحل مع عائلته إلى شيكاغو وتسجل في الجامعة حيث درس علم الإحاثة أولاً قبل أن يختار الأنتروبولوجيا : حصل على الماجستير عام 1949، وما لبث أن شارك في الحفريات الأثرية في جارمو (العراق) تحت إشراف ر. بريدوود، ثم بقي عند أكراد المنطقة، حيث قام بأولى تحقيقاته الإثنوغرافية. ثم أتاحت له منحة من الحكومة النروجية العودة إلى المدرسة العليا للدراسات الاقتصادية في لندن حيث جاء للعمل مع فيرث فاكتشف ليتش. وفي لندن ذاتها كتب "*مبادئ التنظيم الاجتماعي*". عند عودته إلى أوسلو تعلم الباشتونية عند ج. مورغينستيرن قبل أن يذهب عام 1945 للإقامة لدى السوات في شمال باكستان. ثم انتقل بعد ذلك إلى جامعة كمبريدج لمدة عامين حيث ناقش رسالة دكتوراه. في 1957 – 1958، أوكل ألفرد ميترو إلى بارث مهمة لدى الأونيسكو،هي دراسة أواليات حضرنة المجتمعات البدويـــة في إيران. هو في الأصل بـــاحث في جامعة أوسلو (1953 – 1961)، لكنـــه برع في جامعـــة برغن، حيث شغـــل كرسي الأنتروبولوجيا الاجتماعية (1961 – 1972) وأرسى دعائـــم منهج التدريس والبحث الـــذي سيجلب له

الشهرة. ولقد أدى اعتماد أسلوب مبتكر للبحث وتطوير منهج لتحليل دينامية المجتمعات إلى حث بارث على الإلتفات نحو مناطق بالغة التنوع، مثل غينيا الجديدة وبالي. كان أستاذاً في أوسلو من العام 1973 حتى العام 1985، وهو يرتبط اليوم بالمتحف الإثنوغرافي للمدينة نفسها، ويتابع التعليم في الولايات المتحدة.

علـــى عكـــس التمامية الاجتماعية والبنيوية الفرنسية والأنتروبولوجيا الماركسية، تمســـك بارث بتقديم تفسير للأحداث الاجتماعية يعرف كيف يستعيد قيمة المداخل المعقدة، المولـــدة للنظام والشكل. تأثر في البداية بالوظيفية، ولكنه توجه منذ وقت مبكر إلى تركيز إشـــكاليته على مفهومين، الشبكة والتفاعل، اللذين يراهما مناسبين لتحليل المتغيرات ولعبة الممكـــنات في بيئة طبيعية ومحيط ثقافي معينين. إن انتباه بارث إلى الخيارات الشخصية أدّى به، ابتداءً من العام 1959، إلى المناداة بدراسة منهجية للتغيير. وهو سيركز في هذه الدراســـة علـــى الديناميات التي تولدها مواقف قسرية ظاهرياً ، وذلك مثلاً بإظهار قدرة الـــنماذج المجزأة على تطوير الخطط السياسية (1961). وهو يجهد في إثبات أن الموقف الإثنـــي والـــثقافة نـــادرا ما يتطابقان (1969)، ليقترح استخدام الأنتروبولوجيا في مقاربة التصـــرفات القابلـــة لإفساح المجال أمام أواليات الإبداع والتجديد بالابتعاد عن التفسيرات الطاغـــية، الوثيقة الصلة بالأنساق الإنتاجية السائدة (1992). هكذا يظهر المجتمع على أنه مـــؤلف من أنظمة مركبة ذات هندسة متغيرة، ومطبوعة بعدم الترابط وغيـــاب الحـــدود (1969). يمكن، في نظر بارث، دراسة التغيير الاجتماعي عبر ملاحظة دقيقة للتصرفات تضـــع فـــي المقام الأول الدور الذي يلعبه الأشخاص في تفعيل أشكال المعرفـــة (1975، 1987). وعندما يأخذ بعين الاعتبار التأثيرات البناءة والمشوّشة في الوقت عينه للتصرفات الفـــردية، وللتأرجح المتواصل للتأويلات وللتفاعلات بين الذاكرة والحدث، وبين المعارف المكتســـبة والإمكانيات الخلاقة (1987، 1993)، فإن هذا المنظور الذي حكم عليه بتسرّع كتعبير عن فردية منهجية، يعترف بكل وضوح بدور المرجعيات الثقافية وبتأثير الأنظمة البيئـــية. وإذا كان من المبالغ فيه القول بأن هذا المنهج ينشق عن خلفية قريبة من المذهب الطبيعـــي فـــي علـــم الاجتماع، إلا أنه ليس من الحياد أن نلاحظ آثار إدراك مميز للحياة الاجتماعـــية فـــي عمل مشبع دون انقطاع بالمضمر وغير المعقول الماثلين في الوجدان النروجي. قد يكون بارث تأثر بعلم الاجتماع الأميركي المستوحى من غوفمان، وبعده من ظواهرية رورتي، ولكن موقفه الذي ينحو إلى التركيز على أدوار أفراد المجتمع هو على صلة وثيقة مع اتجاهات علم النفس الحالية المستوحاة من السلوكية. إن النمذجة المقترحة من قبل بارث تجد الآن صدىً جديداً سواء في تحليل المواقف المستقرأة بواسطة الظواهر الشمولية أو في السجال الذي يتجابه فيه مع تفكيكية "الدراسات الثقافية" وما بعد الحداثة.

ج. س. غالي

BARTH F., 1953, *Principles of social organization in southern Kurdistan*, Oslo, Universitetets Etnografisk Museum; 1956, *Indus and Swat Kohistan*, Oslo, Universitets Press; 1959, *Political leadership among the Swat Pathans*, Londres, Athlone Press; 1961, *Nomads of South Persia. The Basseri tribe of theKhamseh Confederacy*, Boston, Brown; 1963, *The role of the entrepreneur in social change in Norway*, Bergen, Norvegian Universities Press; 1966, *Models in social organisation*, Londres, Royal Anthropological Institute (Occasional paper, 23); 1969 (dir.), *Ethnic groups and boundaries*, Oslo, Scandinavian University Press; 1975, *Ritual and*

knowledge among the Baktaman of New Guinea, New Haven, Yale University Press; 1978, *Scale and social organisation*, New York, Brown; 1981a, *Process and form in social life*, Londres, Routledge and Kegan Paul; 1981b, *Person and society in Swat*, Londres, College University Press; 1983, *Sohar: Culture and society in an Omani town*, Baltimore, Hohn Hopkins University Press; 1985, *The last Wali of Swat*, Londres, College University Press; 1987, *Cosmologies in the making. A generative approach to cultural variation in inner New Guinea,* Cambridge, Cambridge University Press; 1993, *Balinese worlds*, Chicago, The University of Chicago press.

GALEY J.-C., 1996, "An interview with Fredrick Barth", *EASA Newsletter,* 18: 8-11; 1997, "Economy, agency and ordinary lives" *Social Anthropology*, 5(3): 233- 243- KUPER A., 1992, "Towards greater naturalism in conceptualising societies", *in conceptualising Society,* Londres, Routledge and Kegan Paul: 17-33.

BASTIAN Adolf باستيان، أدولف

كان أدولف باستيان (ولد في بريم عام 1826 وتوفي في ترينيداد، جزر الأنتيل، عام 1905) بالتأكيد أحد كبار الرحالة، والكاتب الأكثر إنتاجا في تاريخ الإثنولوجيا.

بعد دراسات في الحقوق والعلوم الطبيعية والطب، قام برحلته الأولى كطبيب في البحرية وزار بين العامين 1851 و1859 أوستراليا والبيرو والمكسيك وكاليفورنيا، كما زار العديد من بلدان آسيا وأفريقيا.

عند عودته، قام بنشر كتاب *الإنسان في التاريخ*، ثم نشر في السنة التالية *رحلة إلى سان سلفادور (3 أجزاء)*. من العام 1861 حتى العام 1866 سافر إلى الشرق الأقصى ودرس البوذية: بعدها أصبحت حياته سلسلة من الرحلات إلى كل أنحاء العالم تقريبا. في العام 1868، تمت تسميته أمين متحف في برلين حيث أسس، عام 1886، "المتحف العام لعلم الشعوب" الذي أصبح أحد أكبر متاحف الإثنوغرافيا في العالم كما أصبح مكانا مهما لإعداد علماء الإثنولوجيا.

استحدث مع فيرشو مؤسسة برلين للدراسات الأنتروبولوجية والإثنولوجية والاجتماعية وقد تمت تسميته أحد المسؤولين عن إصدار نشرة المؤسسة، *مجلة الإثنولوجيا* كذلك شارك في نشاطات تهدف إلى تامين قاعدة مؤسَّسية وعلمية للتوسع الاستعماري الألماني.

تحتوي بيبلوغرافيا باستيان على أكثر من مائة كتاب ومئات المقالات. كما أن رؤيته النظرية التي تفترض مسبقا الوحدة النفسية للإنسانية تضعه خارج النزعتين السائدتين في عصره: النشوئية الوحيدة الاتجاه والانتشارية. قد تكون "أفكار بدائية" فطرية، في أصل كل ثقافة إنسانية، قد تلقت تغييرات مرتبطة بالضغوطات البيئية، موجودة بذلك أقاليم جغرافية؛ ومن ثم، على مستوى أعلى، قد يكون الاحتكاك بين الحضارات قد أدى إلى تطورات تاريخية وثقافية مميزة تشكلت من خلالها مواصفات كل

شـــعب. هكذا يصبح عمل الإثنولوجيا، التي هي في الجوهر علم نفس إثنولوجي، مرتكزاً على إبراز الأفكار البدائية من ضمن كتلة التغييرات الثقافية الخاصـة.

من أجل توضيح منهجه، اعتمد باستيان على التراث الشفهي، وبالأخص على جمع الأشـــياء الإثنوغرافية التي يفترض أن تظهر فيها مفاهيم الذين قاموا بإعدادها. كان يمكن لهـــذه الأفكار، المهددة منذ نشوئها بالعمل على نشر ثقافة غربية استعمارية، أن تعيد بناء ذاتها من جديد - بدل اختفائها- من خلال جمع أشياء مادية يمكن أن تشكل، إذا ما قورنت مـــع النصوص الموجودة لدى فقهاء اللغة، رأسمالاً ضروريا من الوثائق عن المجتمعات التي لا تعرف الكتابة.

بعـــد فشل مهمة بعثة ألمانية إلى لوانغو، تعرض باستيان للنقد الشديد بسبب نقص الدقة المنهجية لديه وأسلوبه الذي غالباً ما يشكو من الاطناب والرتابة والغموض.

ر.هاستيروك

1868, *Das Bestandige in den Menschenrassen und die Spielweite ihrer Veranderlichkeit. Prolegomena zu einer Ethnologie der Culturvolker*, Berlin, Dietrich Reimer. 1874, *Die deutsche Expedition an der Loango- Kuste, nebst alteren Nachrichten uber die zu erforschenden Lander*, Iéna, H. Costenoble. 1878- 1889, *Die Culturlander des alten America*, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 3 vol. 1881, *Die heilige Sage der Polynesier. Kosmogonie und Theogonie*, Leipzig, F.A. Brockhaus. 1881, *Der Volkergedanke im Aufbau einer Wissenschaft vom Menschen und seine Begrundung auf ethnologische Sammlungen*, Berlin, F. Dummlers. 1887, *Die Welt in ihren Spiegelungen und dem Wandel des Volkergedankens*, Berlin, Mittler et Sohn.

FIEDERMUTZ- LAUN A.,1970, *Der kulturhistorische Gedanke bei Adolf Bastian*, Wiesbaden, Franz Steiner.- KOEPPING K.-P, 1983, *Adolf Bastian and the Psychic Unity of Mankind: The Foundation of Anthropology in Nineteenth Century Germany* , St. Lucia - Londres - New York , University of Queensland Press. – STEINEN K. von den, 1905, "Gedachtnisrede auf Adolf Bastian", *Zeitschrift fur Ethnologie*, 37: 236- 249.

BASTIDE Roger — باستيد، روجيه

ولـــد روجـــيه باســـتيد عالم الاجتماع والإثنولوجيا الفرنسي عام 1898 في عائلة بروتستانتية في نيم. حاز الأستاذية في الفلسفة عام 1924، ثم مارس التدريس في مدارس ثانويـــة، وبعـــد أن نشر دراستين في علم الاجتماع الديني غادر إلى البرازيل عام 1938 حيث تمت تسميته كأستاذ في علم الاجتماع في جامعة ساو باولو، وقد شغل هذا المنصب حـــتى عـــــام 1953. خلال هذه السنوات التقى بـــ ك. ليفي – ستروس، وف. برودال، وس. مورازي وج. غورفيتش وم.هيرسكوفيتش.

تلقـــى أصول التحليل النفسي واكتشف عمل ف. بواس؛ فاهتم عن قرب بالمجتمع البرازيلي بكل أشكاله، وقام بأبحاث في مجالات بقي عمله متعلقاً بها: الإثنولوجيا الدينية،

ظواهـر التـثاقف والطب النفسي الاجتماعي. عند عودته إلى باريس، تمت تسميته مديراً للأبحـاث في المدرسة التطبيقية للدراسات العليا (الشعبة السادسة) حيث كانت حلقته مكاناً مميزاً للقاء ولإعداد الشباب المثقفين في العام الثالث.

عام 1957، ناقش باستيد رسالة الدكتوراه في الآداب، وعام 1959 تمت تسميته في السـوربون أستاذاً لكرسي الإثنولوجيا وعلم الاجتماع الديني، ثم أصبح أستاذ الإثنولوجيا العامة بالتنافس مع أ.لوروا - غورهان.

من العام 1962 حتى وفاته في باريس عام 1974، سيصبح أحد مسؤولي مجلة *سنة علم الاجتماع L'année sociologique*.

نتـيجة دراسته للديانات الأفرو - برازيلية، التي تركزت على الطقوس الدينية في باهيا، وبشكل عام على تحليل الديانات الأفريقية في البرازيل، كما تظهرها التغييرات في الزمان والمكان، توصل باستيد إلى عدم اعتبارها كمخلفات من الماضي أو كظواهر بالية بـل كظواهـر مثاقفة وتصحيح للقيم الثقافية الظاهرة في وضع تفاوت اجتماعي وعرقي عمل على فضحه.

إن باسـتيد هـو من بين أوائل علماء الإثنولوجيا الذين رأوا في الرعدة شيئاً آخر غـير ظاهرة مرضية: هي إحدى وسائل الشفاء الذاتي الخاضعة لمراعاة شيفرة عضوية محددة.

وإن دراسـات باستيد تشكل مجموعة غنية جداً عن "التقاطع بين الحضارات" مثل دراسـات أ.ميـترو عن الفودو الهاييتي، ودراسات ب. فيرجي وم.ج. هيرسكوفيتس عن البرازيل والداهومي (حالياً بنين).

يحـتل باسـتيد مكانة خاصة في الأنتروبولوجيا الفرنسية. وتعود هذه المكانة إلى الـبعد الأخلاقي لأعماله، إضافة إلى انتقائية معينة وانفتاح فكري يظهر في مواقفه العلمية ونظرياته واهتماماته الأدبية و"تفضيله الواضح للمقدس على رجال الدين". هكذا نظم عام 1959 مؤتمراً في باريس حول مفهوم البنية (نشرت أعماله عام 1962) حيث أثبت القطيعة بيـن نظـرية غورفيتش في علم الاجتماع وبين البنيوية؛ إن استبصاره وتأملاته في تعقيد العلاقـات بين المتأمِل والمتأمَل وكذلك في العلاقات بين اللاوعي والمجتمع تلتقي مع فكر ج. ديفرو في كتابه *دراسات في الطب النفسي الاثنولوجي العام* (عام 1970) الذي قدّم له باستيد. في نهاية حياته، وفي إطار مركز طب الأمراض النفسية الاجتماعية ومختبر علم اجـتماع المعرفة، أشرف على دراسات الأنتروبولوجيا التطبيقية واستقبل تلامذة وباحثين من كل البلدان.

أ.دولوز

1931, *Les problèmes de la vie mystique*, Paris, Armand Colin. 1950, *Sociologie et psychanalyse*, Paris, PUF. 1958, *Le candomblé de Bahia, rite nagô*, Paris- La Haye, Mouton. 1960, *Les religions africaines au Brésil*, Paris, PUF. 1962 (Bastide éd.), *Sens et usages du terme structure dans les sciences humaines et sociales*, Paris, La Haye, Mouton. 1965, *Sociologie des maladies mentales*, Paris, Flammarion. 1967, *Les Amériques noires: Les civilisations africaines dans le Nouveau Monde*, Paris, Payot. 1970, *Le prochain et le lointain*, Paris, Cujas. 1971,

Anthropologie appliquée, Paris, Payot. 1972, *Le rêve, la transe et la folie*, Paris, Flammarion. 1974 (Bastide éd.), *La femme de couleur en Amérique latine*, Paris, Anthropos. 1974 (avec F. Morin et F. Raveau), *Les Haïtiens en France*, Paris- La Haye, Mouton. 1975, *Le sacré sauvage et autres essais*, Paris, Payot.

MORIN F., 1975, "Roger Bastide ou l'anthropologie des gouffres", *Archives de sciences sociales des religions*, 40: 99- 106.

BACHOFEN — باشوفين، يوهان جاكوب

ولـــد يوهان جاكوب باشوفين، النبيل والمشرع والميتم بالدراسات القديمة، في بال عـــام 1815، ونشـــأ على التراث الرومنطيقي في دراسة القانون والأسطورة والرمز عبر محاضـــرات فريدريش كارل فون سافيني. إثر عدد من الدراسات عن القانون الروماني، لـم تلبث أولى منشورات باشوفين التاريخية أن أثارت ضده عواصف نقد رائد الدراسات الفقهـــية في ذلك العصر، تيودور مومسن. بقي باشوفين بعيدا عن المؤسسة الجامعية وبدأ عـــام 1855 تألـــيف كتاب لم يبلغ نهايته، "*ايطاليا القديمة*"، وهو تحقيق واسع عن أصول شـــعوب شـــبه الجزيرة الإيطالية ومعتقداتهم القديمة التي يعرضها عبر فلسفة ذات صبغة كئيـــبة وعمـــيقة التدين، عن طبيعة توحيدهم الذي يضعه تحت شعار أنثوي، لكون آليته الوحـــيدة هـــي في النهاية "الأرض" السبخية التي يتوحد فيها ما سوف تقوم أديان التوحيد اللاحقـــة بتميـــيزه عـــبر الفصل بين المبادئ الأنثوية والذكورية. تؤسس هذه المخطوطة المحفوظـــة في مكتبة بال الجامعية لنظرية المرحلة الأمومية وللكتابين اللذين سيصدرهما فيما بعد ("*رمزية القبور*"، 1859، و"*القانون الأمومي*"، 1861). وسوف يؤدي هذا الكتاب الأخـــير، الذي سيقرأه ماك لينان ولوبوك ومورغان خصوصا، ثم إنجلز من بعدهم، إلى تخصيص مكانة لنظرية باشوفين الذي كان قد اكتشف الأنتروبولوجيا الأنكلوسكسونية، في الدراســـات عـــن القرابة، ومكانة لنظريته عن القانون الأمومي، أو النسب الأمومي، في صـــياغة المفاهـــيم النشوئية. ولقد استمر باشوفين، حتى وفاته عام 1887 في بال، بتعزيز وثائقـــه ودراســـاته عـــن القـــانون الأمومـــي ضمن تحقيق شاء أن يجعله شاملا في هذا الموضوع ("*رسائل جامع تحف*"، 1880).

ب.بورجو

BACHOFEN J.J., 1943, *Gesammelte Werke*, Bâle- Stuttgart, Schwabe, 8 vol. parus (1943- 1966), 2 volumes à paraître; 1996, *Le droit maternel. Recherche sur la gynécocratie de l'Antiquité dans sa nature religieuse et juridique*, trad. et préface d'Etienne Barilier, Lausanne, L'Age d'homme.

BORGEAUD P., DURISCH N., KOLDE A. et SOMMER G., 1999, *La mythologie du matriarcat: l'atelier de Johann Jakob Bachofen*, Genève, Droz.- GOSSMAN L., 1984, "Basle , Bachofen and the critique of modernity in the second half of the nineteenth century", *Journal of the Warburg and Coutauld Institute*, 47: 136- 184.- HEINRICHS H.J. (ed.), 1987, *Das Muterrecht von J.J. Bachofen in dern Diskussion*, Francfort- sur– le Main, Qumran im Campus Verlag.- HILDEBRANDT J.J., 1988, *Johann Jakob Bachofen. Die Primar- und Secundarliteratur. Mit einen*

Anhang zum gegenwartigen Stand der Matriarchatsfrage, Aix- la- Chapelle, Herodot.- MOMIGLIANO A., 1987, *Ottavo contributo alla storiadegli studi classici e del mondo antico*, Rome, Edizioni di Storia e Litteratura: 91- 107.- WAGNER-HASEL B., 1992, *Matriarchatstheorien der Altertumswissenschaft* ,Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft (Wege der Forschung, 651).

BALANDIER Georges — بالاندييه، جورج

انفتاح علم السياسة على الإثنولوجيا التي ساهم هو نفسه بتحريرها من تقليد القديم، وبناء علم اجتماع ديناميكي للحداثة التي تفضح كل ألعاب السلطة وتجبر على تفسير عوامل الفوضى في كل نظام اجتماعي، تلك أهداف حققها جورج بالاندييه الذي ولد عام 1920 في منطقة السافوا العليا الفرنسية.

بعد أن تخصص في الفلسفة والإثنولوجيا في باريس، درس التحولات الأفريقية التي حدثت في فترة ما بعد الحرب ما بين السودان والكونغو. عام 1955، ناقش بالاندييه دكتوراه الدولة ونشر كتابي *علم الاجتماع الحالي في أفريقيا السوداء* و*علم اجتماع أحياء برازافيل السوداء*، اللذين أعادا الاعتبار للدراسات الأفريقانية. عاد بطلب من "معهد الدراسات السياسية" في باريس ليعطي أولى المحاضرات عن التنمية في فرنسا وليبتكر مع أ. سوفي (Sauvy) مصطلح "العالم الثالث". انتقل إلى المدرسة التطبيقية للدراسات العليا (الفرع السادس) حيث ابتكر تعليم علم اجتماع أفريقيا السوداء وأسس "مركز الدراسات الأفريقية".

انتخب أستاذا في السوربون عام 1962، وافتتح فيها أول منبر لعلم الاجتماع الأفريقي وفي الوقت عينه، تابع إعطاء محاضرات حتى عام 1966 في دار المعلمين العليا. ولم يتوقف، لا في مركزه الجديد ولا في المركز الوطني للبحوث العلمية ولا في الجامعة عن توسيع دائرة أبحاثه وعن إصدار أعمال طبعت جيلاً من علماء الإثنولوجيا.

ولكونه الباحث الأفريقاني الأول الذي فكر بإعطاء مفهوم الوضع الاستعماري عبر التقاط عدم التوازن الناتج عن العلاقات بين المستعمرين والمستعمَرين، فلقد كشف بالاندييه في كتابه *الأنتروبولوجيا السياسية* (1967) مسألة التواطؤ المهمة بين السلطة والمقدس. فمن خلال أنتروبولوجيا المجتمعات الفاقدة للدولة تظهر بوضوح، في وقت واحد، ركائز وآليات ووظائف السلطة. وهو في كتابه *المعنى والقوة* (1971) يؤسس لديناميكية اجتماعية مرتبطة بعلم اجتماع التحولات والتنمية. فإذا كان كل النظام الاجتماعي غير ثابت ومستحدثا، وإذا كان يجمع بين عدم الثقة والنظام والفوضى، فمن الواجب ضبط التغييرات عبر ما يبين عطل النظام: معارضات وصراعات وأزمات؛ هذا ما فعله كتاب *المنطق الأنتروبولوجي* (1974)، الذي يقترح البدء ببحث نقدي عن الحداثة الغربية.

س.ريفيير

1955, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, Paris, PUF. 1955, *Sociologie des Brazzavilles noires*, Paris, Armand Colin 1957, *Afrique ambiguë* , Paris, Plon. 1967, *Anthropologie politique*, Paris, PUF. 1971, *Sens et puissance. Les dynamiques*

sociales, Paris, PUF. 1974, Anthropo-logiques, Paris, PUF. 1977, *Histoire d'autres*, Paris, Stock. 1980, *Le pouvoir sur scènes*, Paris, Balland. 1985, *Le détour*, Paris, Fayard. 1988, *Le désordre*, Paris, Fayard.

Maritime (anthropologie) بحرية (أنتروبولوجيا)

شـــكلت الجماعات التي تقيم في المناطق الشاطئية والتي تعتاش بشكل رئيسي من مـــوارد الـــبحر نطاق بحث مختص في الدراسة الإثنولوجية منذ عهد قريب. لقد انتشرت الأنتروبولوجـــيا الـــبحرية أساســـاً (بـــروتون؛ 1974) في أوروبا الغربية (فيرث، 1946) وأمـــيركا الشـــمالية (أندرسن وودل، 1972). أما في فرنسا، فإنها اندرجت أولاً في إطار أنتروبولوجيا التقنيات والعلوم الطبيعية (كوشلين، 1975؛ جيستورفر، 1987).

تبغـــي الأنتروبولوجـــيا البحرية أن تبيّن تنوّع وتعقيد الأنظمة التقنية والاجتماعية والرمـــزية التي ينتجها سكان الشاطئ لامتلاك الأماكن البحرية واستخراج معيشتهم منها. إنها تدرس إذاً أنماط عيش أهل البحر في غرابتها، على عكس أنماط عيش سكان اليابسة الذيـــن يقيمون معهم علاقات دقيقة بالضرورة، حتى في الحالات القصوى لمجتمعات "بدو الـــبحر الحقيقيين" (استعمل هذا التعبير ج.أمبيرير، 1955، بخصوص شعب ألاكالوف في ارض النار)، مثل شعوب موكن في بحر تايلاند أو بعض الشعوب البولينيزية. إن تغيّرية الأماكن البحرية، وتنوّع أشكال تجديد مواردها القابلة للاستثمار، والطابع الاعتباطي لهذه الأخـــيرة،- باختصـــار خصوصـــية "المكان الطبيعي" الذي يشكله البحر وظروف تحكم الإنسان به- هي في أساس المشاكل التي تكوّنت حولها الأنتروبولوجيا البحرية.

لا يمكنـــنا الـــتحدث عن مجتمعات "بحرية" إلا بالاستناد إلى معطيات عامة، مثل الـــتحديد الجغرافي أو نمط الإنتاج الرئيسي للمعيشة، ترتبط بها علوم تقنية خاصة (معرفة المكـــان الـــبحري وبيئـــته الحيوانـــية، تقنيات صناعة الزوارق، والملاحة والصيد). إن المجـــتمعات البحرية الخاصة هي متنوعة بنفس قدر تنوّع المجتمعات الداخلية للسواحل، عـــندها لا تكـــون مجرد صورة مفارقة عنها من وجهة نظر تكنولوجية وثقافية. يمكن أن نذكـــر ضـــمن عوامـــل هذه التغيّرية للثقافات الشاطئية: التقييم الإيجابي أو السلبي للبحر ولأشـــيائه، نمط التنظيم الاقتصادي والاجتماعي للجماعات الشاطئية، الموضع المخصص للصيد (كذلك لصيد الحيوانات البحرية اللبونة وللالتقاط الساحلي) في الاقتصاد المعيشي، نمط إدغام هذه النشاطات (من المعيشة الذاتية للجماعات البدائية إلى إدراج الصيد الحديث فـــي الاقتصاديات الوطنية)، الطابع المميز اجتماعياً ورمزيا للنشاطات المرتبطة بالبحر. يولـــد المرء صيّاداً في المجتمعات الطائفية (الهند، سري لانكا)، لكن أيضاً في المجتمعات حيث تحدد عشائر الصيادين وتتكاثر كما هي، كما في مختلف المناطق الأوقيانية أو أيضاً فـــي المجـــتمعات الـــتي يشـــكل لها الصيد نشاطاً تنخرط فيه مجموعة كاملة: مثلاً، في المجـــتمعات الهندية الأميركية والآسيوية لشمال المحيط الهادئ، لا ينفصل الصيد أبداً عن الجمـــع والقـــنص، حتى في حالات التخصص القصوى (صيد الحيتان). في المجتمعات

الصـــناعية، يصـــبح المـــرء صـــياداً، وقد يتوقف عن ذلك، لكن هذا الاختيار، ذا الطابع "المهني" في الظاهر، وثيق الارتباط أيضاً بمكان الولادة.

علـــى عكس ذلك، تتغير المهارة حسب الأفراد حتى في المجتمعات البحرية، على مـــثال مالا نلاحظه في الصيد أو الحرب؛ بهذا الشأن سنذكر بالطابع الحربي الذي تتصف بـــه مجـــتمعات بحرية عديدة (المحيط الهندي، الجزر الهندية والأوقيانية، شمال المحيط الهـــادئ). لا مثـــيل لخصوصية المجتمعات البحرية (تعزز أوضاع الجزر الصغرى هذه الخصوصـــية عرضيا) إلا الترسيم الاجتماعي الذي غالباً ما يشكل موضوعا يلفت أنظار شعوب اليابسة المجاورة. تقدّم المجتمعات الغربية أمثلة عديدة عن ازدواجية العلاقات بين أهـــل الساحل وأهل الداخل، أو بين الشعوب التي تعتاش من البحر ومن اليابسة، وذلك ما يُترجَم بزواج داخلي بين الجماعات البحرية، أو بالفرز الذي يمكن أن ينتج بالضرورة عن ذلـــك – أحـــياء "خاصـــة" بالصيادين في فرنسا، في القرن الثامن عشر، كذلك في دياب وبـــوردو – أو بالترتيبات الإدارية الخاصة التي يمكن أن تخضع لها ("التسجيل البحري" الفرنسي الذي تأسس في القرن السابع عشر). إن هذه الممارسات والتجهيزات تأخذ معنى فـــي ســـياق علاقات الاستبعاد المتبادل والتكامل التي تعرّف على الأقل رمزيا عالم أهل البحر كعالم على حدة.

أ.جيستدورفر

ACHESON J.M., 1981, "*Anthropology of fishing*", *Annual Review of Anthropology*, 10: 275- 316.- ANDERSEN R. (ed.), 1979, *North Atlantic maritime cultures. Anthropological essays on changing adaptations*, La Haye- Paris- New York, Mouton.- ANDERSEN R. et WADEL C., 1972, North Atlantic fishermen: *Anthropological essays on modern fishing*, Toronto, Toronto University Press.- *Anthropologie maritime*, Centre d'ethno-technologie en milieux aquatiques, Paris (2, 1985: *Le littoral, milieux et sociétés*; 3, 1988: *Les sources historiques en anthropologie maritime)*.- BRETON Y. , 1974, "L'anthropologie sociale et les sociétés de pêcheurs: réflexion sur la naissance d'un sous-champ disciplinaire", *Anthropologie et sociétés* V (1): 7-29.- EMPERAIRE J., 1955, *Les nomades de la mer*, Paris, Gallimard.- FIRTH R., 1946, *Malay fishermen. Their peasant economy*, Londres, Routldege et Kegan Paul.- GEISTDOERFER A., 1987, *Pêcheurs acadiens, pêcheurs madelinots. Ethnologie d'une communauté de pêcheurs*, Paris, Editions du CNRS, Québec, Presses de l'Université Laval.- GUNDA B. (ed.), 1984, *The fishing cultures of the World. Studies in ethnology, cultural ecology and folklore* , Budapest, Akademia Kiado.- JORION P., 1983, *Les pêcheurs d'Houat*, Paris, Hermann.- KOECHLIN B., 1975, *Les Vezo du sud- ouest de Madagascar. Contributions à l'étude de l'éco-système de semi-nomades marins*, Paris- La Haye, Mouton.- *Maritim (The) Anthropologist*, East Carolina University, Greenville, Caroline du Sud.- *Maritime anthropological Studies (MAST)*, Euromed/Anthropological- Sociological Center, University of Amsterdam, Amsterdam. – SAMSON R., 1984, *Pêcheurs et marchands de la Baie de Gaspé au XIXe siècle*, Ottawa, Parcs Canada.

إن مفهوم البدائية الذي يطبق على المجتمعات غير الغربية هو ابتكار القرن الثامن عشـــر، وهـــو يقوم على فكرة أن الهمجيين – وبخاصة الهنود الأميركيين – هم الأجداد الاجتماعـيون "للمتحضـــرين" الذين بلغوا مرحلة التطور التام، لكونهم يمثلون واحدة من مـــراحل مـــرّ بها هؤلاء المتحضرون. إن هذا المفهوم، كمفهوم الحضارة المرتبط به، لا ينفصـــل عـــن مفهوم التاريخ الذي يضم، في حركة منتظمة ومستقيمة وصاعدة، مجموع المجتمعات البشرية.

إن صـــفة "البدائـــي" القليلة الاستخدام في القرن الثامن عشر، قد أصبحت متداولة اعتبارا من العام 1850، حتى أنه يعزى إلى الاثنولوجيا النشوئية إطلاق هذا المفهوم. ومع ذلـــك فـــإن التوجه البدائي لأنتروبولوجيا القرن التاسع عشر كان أقل انسجاما من بدائية عصر الأنوار: فبسبب إطالة الفترة الزمنية التي جرى فيها تطور الإنسانية وكذلك التأثير المـــتزايد للـــنظريات العرقـــية، ازداد الفـــارق بين الهمجيين والمتحضرين واتخذ طابعا بيولوجياً. إن البدائيين والمتحضرين ينتمون معاً إلى تاريخ مشترك، ولكنهم لا يتشاركون نفس الجوهر والمصير.

وكونهـــم "بدائيين" يعني أنهم قد يكونون أقرب إلى الأصول البشرية، وبالتالي فإنّ الهمجييـــن لا يجســـدون سوى استعارة ضعيفة لتاريخ المتحضرين القديم، بما أنه قد حُكم علـــيهم بالـــركود الثقافي بفعل "اللعنة العضوية". ولكن الرؤية التاريخية التي يتجذر فيها مفهـــوم البدائـــية هـــي مرفوضة حالياً. غير أن اللفظة لا تزال مستخدمة من قبل بعض الاثنولوجيين ومن قبل الجمهور المتمسك جداً بفكرة أن الهمجيين المعاصرين هم انعكاس حي للإنسان كما كان في العصر الحجري.

مـــن بيـــن عوامل أخرى تفسر استمرارية هذه الكلمة، يجب التشديد على انزلاق المفهوم نحو فكرة الأقدمية المنطقية لا التاريخية: وفي هذا الإطار يمكن اعتبار المجتمعات القديمة مجتمعات بدائية ليس لأنها "متخلفة "، بل لأنها تجسد منطقيا أولى الأشكال الهيكلية للاجتماع البشري.

أ.ك. تايلور

BRYSON G., 1945, *Man and Society: The Scottish inquiry of the eighteenth centrury*, Princeton, N.J., Princeton University Press. – BURROW J. W., 1966, *Evolution and Society: a study in Victorian social theory*, Cambridge, Cambridge University Press. – DUCHET M., 1984, *Le partage des savoirs: discours historique, discours ethnologique*, Paris, La Découverte.- DURKHEIM E. 1912, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Alcan.- LEVY- BRUHL L., 1922, *La mentalité primitive*, Paris, Alcan.- LOVE- JOY A.O., 1948, *Essays in the history of ideas*, Baltimore, John Hopkins University Press.- LOVE- JOY A.O. et BOAS G., 1935, *A documentary history of primitivism and related ideas in Antiquity*, Baltimore, John Hopkins University Press. – LUBBOCK J., 1985, *Pre-Historic Times, as Illustrated by Ancient remains, and the Manners and Customs of Modern Savages*, Londres, Murray.- MEEK R. I.,1976, *Social Science and the Ignoble*

Savage,Cambridge, Cambridge University Press.- TYLOR E.B. (1871) 1958,*Primitive Culture. Researches into the development of mythology philosophy, Religion, Language, Art and Custom*, Gloucester, Smith, 2 vol.

Primitivisme dans l'art بدائية الفن

ظهـرت لفظة "البدائية " أوائل القرن العشرين بمثابة تعبير عن نوع من الحساسية الجمالـية الغربـية القائمـة على تقييم أشكال الفن القديم والشعبي بشكل يختلف باختلاف الفنانين، والاستلهام منها.

وتأتي هذه اللفظة كتعبير عن الاهتمام بالفن البدائي المنظور إليه كفن للبدائيين. ولا ينفصـل شـيوع لفظة "بدائية " من وجهة النظر هذه، على الأقل في أوروبا الغربية، عن "اكتشاف" فنون أفريقيا السوداء وأوقيانيا التي اختلطت النظرة إليها في بادئ الأمر فجمعت تحت العنوان العام: "فن زنجي" (فوشرو، 1982، لود، 1968، ليريس ودولانج، 1967).

يعتـبر غوغـان أن "البدائـية " كانـت تـدل بلا تمييز على فنون الهند ومصر وبولينـيزيا، أي مـا هـو "طبيعي" و"بربري" و"بسيط" (غولد ووتر، 1988)، أما الفنانون "الوحشـيون" (فلاميـنك وديران وماتيس) فإنهم يضعون في نفس الإطار البدائي بعض المنحوتات الأفريقية ومشاهد الأيبينال: مدرسة "الجسر" الفنية (Brucke) و"الفرسان الزرق" (Blaue Reiter) ومنحوتات الشعوب الغربية بشكل عام، ورسوم الأطفال، إضافة إلى فنهم الشعبي القروي. بالنسبة لبراك وبيكاسو، كانت لفظة "بدائية " تطلق على منحوتات شاطئ العـاج والغـابون المنعزلة عن سياقها، كما تطلق على لوحة الجمركي روسو. في نظر فنانـي بدايـة القـرن لا تتمثل "بدائية " هذه الأنواع المختلفة من الفنون فقط في النوعية البسـيطة المشتركة التي تعزى لها بشكل عام، وإنما أيضا في رفضها للنظرة "الطبيعية ": هـذه "الأعمال البدائية" التي يبدو أن أصحابها لم يكونوا يحاولون البحث عن التشابه وإنما عـن السـماح فقـط للشخصيات بأن تبقى حاضرة، تمتلك صفة متميزة "حقيقية أكثر من الحقيقة" (ليريس ودولانج 1967).

إن فنانا مثل خوان غريس يرى في "الفن الزنجي" تأكيدا لأبحاثه التشكيلية: العمل علـى " توصـيف الأشكال". قد يبدو طبيعيا أن المنحوتة التي تأخذ حيزا هاما في الفنون البدائـية (القـناع، النحت) تمارس تأثيرا مباشرا على المنحوتة العصرية أكثر مما على الرسـم. ولكن ذلك لم يحصل، ربما لأن الابتكارات الشكلية للنموذج كانت تفرض نفسها مباشرة على النحات العصري خاصة لكونه نحاتا وليس رساما يعتبر أن الغرض البدائي لا يدخل إلا كعنصر غير مباشر للوحي. هذه الحال بالذات كانت حال الرسامين التكعيبيين الذين اجتهدوا في استعمال الأحجام في فن كان قد حاول تصوير المساحات بشكل أساسي. لقـد كـان للنحت الإفريقي دور في تشكيل فنانين أمثال برانيكوزي وموديلياني وجاكوب إبشـتاين وهـنري مور (الذي استوحى أيضا من النحت المكسيكي). وإذا كانت عمليات التصـوير الشـكلي المباشـر نادرة، فلقد تم التشديد على أن العمل الفني يجب أن يكون عنصـرا مسـتقلا عوضا عن تقليد المحيط الطبيعي. وقد وجد هذا التوجيه نفسه معززا

بأمثلة عن النحت البدائي حيث تتمثل أهمية البعد السحري في تحرير الفنان إلى حد كبير من إكراهات الطبيعة.

إن ازدهار المتاحف الاثنولوجية ومعرفة الفنون البدائية (من الأجدى الإشارة، في هـذه المعـرفة، إلـى الـدور الـذي حظيت به أعمال الإنكليزي بيت ريفرز والألماني فروبينيوس والألماني الآخر ك.أينشتاين) قد ترافق مع توسع الإمبراطوريات الاستعمارية. كما أن سحق الممارسات الدينية التقليدية ووضع اليد على عدد من المنحوتات الشعائرية، بالرضـى أو بالقوة، قد لعبا دورهما أيضا، مما أدى إلى وصول منحوتات لا يرقى إليها الشك إلى أوروبا.

د.بولم

CLIFFORD J., 1988, *The Predicament of Culture. Twentieth- Century Ethnography, Literature and Art*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.- EINSTEIN C., 1915, *Negerplastik*, Leipzig, Verlag der weissen Boeuchner (trad. fr. *La Sculpture nègre*, Paris, Gonthier, 1981).- FAUCHEREAU S., 1982, *La Révolution cubiste*, Paris, Denoel. – FROBENIUS L., 1898, *Die Masken und Geheimbunde Afrikas*, Halle, Druck von E. Karras. – GOLDWATER E., (1938) 1986, *Primitivism in Modern Art*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press (trad . fr . : *Le Primitivisme dans l'art moderne* , Paris , PUF , 1988) . – KAHNWEILER D.H., 1946, *Juan Gris, sa vie , son oeuvre, ses écrits* , Paris, Gallimard.- LEIRIS M. et DELANGE J., 1967, *Afrique Noire. La Création plastique*, Paris, Gallimard.- LAUDE J., 1968, *La Peinture française et l'Art nègre* , Paris, Klincksieck. – PITT- RIVERS A.H., 1900, Antique Works of Art from Benin, Londres, Harrison et Sons. – RUBIN W., 1984, *"Primitivism" in Modern Art: Affinity of the Tribal and the Modern* , New York , Museum of Modern Art.

Portugal. Les recherches actuelles sur le Portugal

البرتغال. الأبحاث الحالية عن البرتغال

لا شـك فـي أنّ الرصانة العلمية التي ميزت إثنوغرافيا ج. بايس دي بريتو في دراسـة "مظاهر الاشتراكية الزراعية الرعوية" في منطقة ريو دي أونور، وإعلان تأثرها بمنهج ج- دياز قد حددت منعطفا علميا ورمزيا أيضا في تقدم الأبحاث عن البرتغال. في الوقـت نفسـه، لوحظ ضعف في الاهتمام بالدراسات عن الهيكليات الزراعية، أو انتقال الإرث العقـاري (دوس سانتوس، 1992) أو التغيّر الاجتماعي للعالم الريفي (وال، 1998) الذي تمت دراسته فيما بعد من زاوية إشكاليات ليست خاصة به: النوع والجنس (بورتو، 1991؛ فـال دي المـيدا، 1995)، الطفولة والتربية (الفريق الذي تشكل حول ر.ايتورا)، المكـان، الهجـرات، الهويـة (سـيلفانو، 1997)، المسرح الشعبي، الذاكرة الاجتماعية، السياحة، إلخ.

درس علمـاء الاجـتماع فـي الخارج "وجود" الشتات الذي حصلت مقاربته في دراسـة مـتعددة التوجهات عن أبنيـة المهاجرين العائدين الى الوطن (ليتس وآخرون، 1994)، وأيضـا مـن خـلال أبحاث أخرى: عن الحج وأعياد الروح القدس في أرخبيل

أخـــورس (ليال، 1994)، نشوء الطقوس الجنائزية، ودور النساء في قرية ساحلية (كول، 1994). تـــبرر التحولات العميقة التي أصابت البرتغال الريفي (بايس دي بريتو وآخرون، 1996) رسوخ تقليد دراسة الآلات الزراعية. وتتجلى الاهتمامات التراثية والمتحفية بشكل مـــتزايد، مـــع أنها مشوبة بالعديـــد من النواقص. (فريتاس برانكو وتياغو دي أوليفيرا، 1994). إلا أنـــنا نلمـــس تأخراً في تجديد دراسة الثقافة المادية باستثناء بعض التحليلات لأشكال الفن الشعبي.

إن الجســـد، والسجون النسائية، والنخبة الاجتماعية، والديانات الجديدة، والمشاريع الصـــناعية، ومستشـــفى الأمـــراض العقلية، والمخدرات، إلخ.، هي مواضيع جديدة تمّت دراســـتها بشـــكل خاص في سياق عالم برتغالي مديني وحديث لا يجذب مطلقاً الباحثين الأجانـــب الذيـــن يعملـــون مـــع ذلك في البلد بعدد متزايد باستمرار. ولا يخلو أي تطور للأنتروبولوجيا، وبالأخص المدينية (إنديــاس كورديرو، 1997) من نظرة قاسية إلى المدينة والحياة فيها. في هذا السياق الذي يعرض نهضة الأنتروبولوجيا البرتغالية، يساهم الاهتمام بتاريخها في استعراض ملامح هويتها وفي توضيح العلاقات المبهمة أحياناً التي تقيمها مع بعض من مؤسسيها.

ج.إ.دوران

COLE S., 1994, *Mulheres da Praia. O trabalho e a vida numa comunidade costeira portugesa,* Lisbonne, Dom Quixote.- Dos SANTOS A., 1992, *Heranças : estrutura agraria e sistema de parentesco numa aldeia da Beira-Baixa*, Lisbonne, Dom Quixote.- FREITAS BRANCO J. et TIAGO OLIVEIRA L., 1994, *Ao encontro do povo,* Oeiras, Celta, 2 vol.- INDIAS CORDEIRO G., 1997, *Um lugar na cidade: quotidiano, memoria e representaçao no Bairro da Bica* , Lisbonne , Dom Quixote. - LEAL J., 1994, *A festas do Espiritu Santo nos Açores. Um estudo de antropologia social*, Lisbonne, Dom Quixote.- LEITES C., RAPOSO I. et VILLANOVA R. de, 1994, *Maisons de rêve au Portugal*, Paris, Créaphis.- PAIS de BRITO J., 1996, *Retrato de aldeia com espelho. Ensaio sobre Rio de Onor*, Lisbonne, Dom Quixote. - PAIS de BRITO J. *et al.*, 1996, *O voa do arado,* Lisbonne , Instituto portugues de Museus.- PORTO N., 1991, *O corpo, a razao, a coraçao: a construçao da sexualidade em Vila Ruiva,* Lisbonne, Escher.- SILVANO F., 1997, *Territorios da identidade: representaçoes do espaço em Guimaraes, Vizela e Santa Eulalia,* Oeiras, Celta.- VALE de ALMEIDA M., 1995, *Senhores de si. Uma interpretaçao antropologica da masculinidade,* Lisbonne , Film de Século.- WALL K., 1998, *Familias no passado e no presente: mulança social et vita familiar em duas freguesias do Baixo Minho,* Lisbonne, Dom Quixote.

البرتغال
الأنتروبولوجيا البرتغالية

Portugal
Anthropologie portugaise

يعـــود نشوء الأنتروبولوجيا في البرتغال إلى عصر الاكتشافات الكبرى، وذلك إذا مـــا أعطينا لعبارة "أنتروبولوجيا" معناها الأشمل، أي التأمل في الغيرية الثقافية. من بين الكتابات الأكثر تعبيراً عن تلك الفترة، نذكر وصف بيرو فاز دي كامينها للاحتكاك الأول

مـــع سكان أميركا الهنود (1500)، وكتاب *رحلات المغامرة* في الشرق لفيرناو منديز بنتو الـــذي نشـــر عام 1614، وكذلك *الرحلة الشرقية* الشهيرة لتوماس بيريس الذي توفي عام 1524 في سجن صيني، و*تاريخ أثيوبيا* (1622)، لليسوعي بيرو بابيس الذي عاش 19 عاماً في أثيوبيا والذي يعتبر كتابه نموذجياً من حيث الدقة التاريخية.

إلا أن الاثنولوجـيا اوالأنتروبولوجيا والفولكلور لم تتشكل كميادين معرفية إلا في القسم الأول من القرن التاسع عشر. لقد اعتـُبر كل من أ. هركولانو وأ.غاريت أول من كرسـا نفسـيهما لجمع وتصنيف أنواع الأدب الشعبي وذلك نتيجة لتأثرهما بتيار الأفكار الرومنسية خلال فترة نفيهما في لندن. ثم أتى بعدهما كثيرون كرسوا أنفسهم بطيبة خاطر لدراســة الــتراث والفولكلــور (أ.كويلهو، ك. بيدروسو، ت.براغا، ت. بيريس، ج.ليتي دوفاسكونسيلوس، م.فييغاس غيريبرو، وغيرهم كثيرون). ويعود إلى جيل كامل من باحثي مدينة بورتو الفضل في إرساء منهج مقاربة " للثقافة الشعبية"، أواخر القرن التاسع عشر، وذلــك بالاعــتماد على الفنون والآداب وتفاعلات اللغة، وكذلك التاريخ الاجتماعي وعلم الآثــار والأنتروبولوجــيا الطبيعــية. إن الفكرة القائلة بأن الثقافة الشعبية تقوم على بقايا معتقدات قديمة قد شكلت، بالنسبة لهؤلاء الباحثين، وحدة هذا الميدان من البحث.

إن كــتاب *عناصر الأنتروبولوجيا* (1881) لــ أ.مارت، والذي هو مرجع قيّم في الأنتروبولوجــيا ذات الخلفية النشوئية، أو دراسة أ.كويلهو المرجعية عن الغجر (1892)، يقدمان شهادة عن حيوية أبحاث تلك الفترة.

لقــد تــم مؤخــراً إنقاذ العديد من الأعمال القيّمة، العائدة إلى أواخر القرن التاسع عشر، من دائرة النسيان التي كان قد حكم عليها بالبقاء فيها ظلماً، مثل قصة " *غناء الفادو*" المنســوبة إلى ب.دوكرفالهو، أو دراسة العادات الريفية لمنطقة أليتينهو،التي قام بها س. بــيكاو، أو كــتاب سانتوس كروز حول الدعارة في لشبونة. كما ترك أ.أ.روشا بيكسوتو، وهــو باحــث موهــوب، مؤلفــا مهماً يتناول مواضيع بالغة التنوع (مثل قرابين النذور، والوشــم، ومساكن الصيادين، ورسم الشعارات، إلخ.) إلا أن مساهمته الحقيقية تتمثل دون شك في دراسته حول "البقاء في ظل نظام اشتراكي في البرتغال" (أوبراس، 1967-1975). فــي الواقــع، كانــت تلك هي المرة الأولى التي يتم فيها وضع صيغة لإشكالية أصبحت موضــوعا هاماً من مواضيع الأبحاث الاثنولوجية في البرتغال، وهي : النظام الاشتراكي وعلاقــته بالمســاواة. هــناك باحــث فــي ريعــان شبابه من جيل بورتو، هو ليت دو فاسكونسيلوس، قد أثر فكرياً بشكل كبير، حتى خارج إطار الحلقات الإثنولوجية، وخاصة من خلال الأجزاء العشرة لــ *الإثنوغرافيا البرتغالية* التي تم إصدارها بين 1933 و1985 والتــي كــان قد وُضع تصور عنها في منعطف القرن السابق وقدّمت نوعاً من بيان عن "الحــياة الشعبية" في البرتغال. إن هذا المؤلف الذي استُكمل بعد وفاة ليت (Leit) قد ساهم فــي صياغة مواقف البرتغاليين في وجه ثقافتهم وتقاليدهم. والواقع أن انطلاقة المشاريع الاثنوغرافــية لذلــك الجــيل تطــرح سؤالاً عن الهوية الوطنية البرتغالية. لقد كان ليت دوفاسكونسيلوس واضحاً حيال هذه النقطة عندما عرّف الاثنوغرافيا على أنها "دراسة كل مــا يعطــي من ميزته الخاصة وتماسكه لشعب ما كي يميزه عن غيره من الشعوب" لقد طغــى هذا المفهوم عن الاثنوغرافيا على الأبحاث الأولى لــ ج.دياز. إن تركيز علماء الاثنولوجــيا البرتغاليين على الاهتمام بثقافتهم الخاصة في الدرجة الأولى يفسر دون شك ســبب تأخــر الأنتروبولوجيا الاستعمارية. كما اعتبر إنشاء المؤسسة الجغرافية البرتغالية

عام 1875 محاولة لتطوير المعارف المتعلقة بالشعوب المستعمرة. والواقع أن المؤسسة قد ساهمت في إصدار حكايات المستكشفين ومؤلفات تاريخية وجغرافية عامة. ومع ذلك فإن الدراسة الإثنولوجية الوحيدة التي أجريت عن أحد الشعوب التي استعمرها البرتغاليون جاءت من قبل المبشر الميتودي السويسري هـ. جونو(1927) عن التونغا، جنوب الموزمبيق. ومن أواسط الثلاثينيات حتى بداية الخمسينيات كانت الإصدارات الرسمية الوحيدة هي إصدارات علماء أنتروبولوجيا طبيعية، مثل منديز كوربيرا ومساعده سانتوس جونيور.

في منتصف الخمسينيات، جاءت محاولات تحديث نظام الاستعمار وتأثير الأنتروبولوجيا الثقافية الأميركية على باحثين مثل دياز لتغير وضع الاثنولوجيا في البرتغال. نشأت أولاً إثنولوجيا عن الشعوب الغربية. فإضافة إلى أعمال دياز عن الماكوندا في الموزمبيق (1964) وأعمال إيسترمان عن شعوب جنوب غرب أنغولا، أو أعمال ر.سيناتي، أحد مساعدي إيفانز- بريتشارد عن تيمور، ظهرت دراسات جيل جديد من الإثنولوجيين في الستينيات والسبعينيات. وأفضل من يمثلهم مسكيتيلا ليما عن قبائل كياكا (شعب ياها، أنغولا- زائير)، وأعمال دي أريا عن العرافة لدى الشوكوي (أنغولا- زائير). من جهة ثانية، تغير مفهوم الأنتروبولوجيا نفسها، فأصبحت تعرف بدراسة الاختلافات الاجتماعية والثقافية وليس بدراسة مكونات الهوية الوطنية فقط. إن تغيراً عميقاً في الإطار المؤسساتي للاثنولوجيا البرتغالية وأطرها المرجعية النظرية والمنهجية، قد ظهر غداة سقوط النظام الديكتاتوري عام 1974. وأول دراسة إحادية نشرت عن البرتغال، عام 1977، تندرج ضمن توجهات الأنتروبولوجيا الاجتماعية وتعود إلى ج.كوتيليرو في كتابه *المجتمع البرتغالي الريفي*(النسخة الإنكليزية عام 1971) المخصص لدراسة أشكال تراتبية الطبقات الاجتماعية وملكية الأرض والوجاهة والاستقلال الاقتصادي في منطقة النتيخو وهي منطقة معروفة بالوضع البروليتاري للعمال الزراعيين وبالتشنجات الاجتماعية السياسية. ينتقد الكاتب الإيديولوجيا الملازمة لمفهوم الطائفة الريفية كما طورها خورخي دياز الذي كان موافقاً على الخطاب الرسمي لنظام سالازار،حسبما أثبت ذلك بايس دو بريتو (1980). ومؤخراً نشرت دراستان إجاديتان تتابعان المشروع الذي أطلقه كوتيليرو: الأولى عن قرية قريبة من ريو دي أونور، التي كان دياز قد أجرى دراسة عنها، وقد توصل فيها ب.ج. أونيل إلى إثبات تهافت أسطورة المساواة والاشتراكية هناك؛ والثانية أجراها بينا - كابرال عن قريتين وقفيتين في مينهو وعمد إلى إثبات كيف أن السكان يوفقون ما بين نوعين من المشاعر: نوع الانتماء إلى الطائفة، ونوع المصير المشترك الذي يدل عليه وجود مختلف شرائع النظام الاجتماعي الاقتصادي وتجربة الاستغلال.

ترتبط الأعمال الإثنوغرافية في الثمانينيات مع موضوع متجذر بشدة في الأنتروبولوجيا البرتغالية: دور وسلطة النساء في العائلة. ولكن الجدل القديم حول النظام الأمومي المفترض في أرياف الشمال قد طرح أسئلة جديدة عن تأثير النساء في هجرة الرجال والدور الذي يلعبنه في ارتفاع نسبة الولادات اللاشرعية ومكانهن في النظام العائلي بشكل عام (أونيل، بينا - كابرال، بريتال وإسبيريتو سانتو). يلتقي عدة إثنولوجيين أجانب عملوا في البلد (ويلمز، كالييه - بوافير ريغلهوت، إلخ) في هذه المسائل مع اهتمامات الباحثين البرتغاليين.

أخـــيرا، يجب إظهار الأهمية المنهجية للعلاقات الوطيدة بين الإثنولوجيا البرتغالية والـــتاريخ الاجتماعـــي (رولاند، 1987). فهذه العلاقات تبدو جلية في أعمال ذكرت سابقا حول الهيكلية العائلية، وفي أبحاث أجريت في مجالات أخرى، كدراسة دو فرتاس برانكو الاحاديـــة عن الآلات الزراعية في مادير، أو كتاب فاتيلا المخصص للهامشية الاجتماعية والعنف في البرتغال في الأعوام 1930 و1940.

يوجد اليوم ثلاثة أقسام لدراسة الأنتروبولوجيا في لشبونة (الجامعة الجديدة، المعهد العالـــي للعلوم الاجتماعية والسياسية ISCP، والمعهد العالي لعلوم العمل والاحتكارات –ISCTE-)، كمـــا يُـــدرّس العلـــم في معظم جامعات البلد. ويضاف أن متحف ومختبر الأنتروبولوجـــيا في كويمبرا ومتحف الاثنولوجيا الذي أسسه دياز في لشبونة يقدمان حاليا دلائل تبشر بتجديد مؤكد.

ج. دو بينا- كابرال

COELHO A., 1892, *Os Ciganos em Portugal. Com un estudo sobre calã*, Lisbonne, Imprensa Nacional. – CUTILEIRO J., 1971, *A Portuguese Rural Society*, Oxford, Clarendon Press.- DIAS A.J., 1964, *Os Macondes de Moçambique. Aspectos Historico e Economicos*, Lisbonne, Junta de Investigaçoes do Ultramar; 1964, *Os Macomdes de Moçanbique. Cultura material*, Lisbonne, Junta de Investiga çoes do Ultramar; 1970, *Os Macondes de Moçambique. Vida Social e. Ritual*, Lisbonne, Junta de Investigaçoes do Ultramar; 1981 (1953), Rio de Onor. *Comunitarismo Agro- Pastoril*, Lisbonne, Presença.- JUNOD H., 1927 (1962), *The Life of a South African Tribe*, New York, University Books Inc., 2 vol. – LEITE DE VASCONCELOS j., 1933- 1985, *Etnografia Portuguesa*, Lisbonne, Imprensa Nacional, 9 vol. – OLIVEIRA MARTIN J.P., 1881, Elementos de Anthropologia, Lisbonne, Bertrand.- O'NEILL B.J., 1984, *Proprietarios, Lavradores e Jornaleiras*, Lisbonne D. Quixote.- PAIS DE BRITO J., 1982, "O Estado Novo e a aldeia mas portuguesa do Portugal", in *O Fascismo em Portugal, Actas de Coloquio, Faculdade de Letras, 1980*, Lisbonne, Regras do Jogo.- PINA- CABRAL J. de, 1986, *Sons of Adam, Daughters of Eve: the Peasant Worldview of the Alto Minho*, Oxford, Clarendon Press.- ROCHA PIXOTO A.A., 1967- 1975, *Obras, Povoa do Varzim*, Câm Municipal, 3 vol. – ROWLAND R., 1987, *Anthropologia, Historia e Diferença*, Porto, Afrontamento.

Grande – Bretagne — بريطانيا العظمى
L'anthropologie britannique — الأنتروبولوجيا البريطانية

يعـــود التقلـــيد البريطاني في الأنتروبولوجيا الاجتماعية إلى سنوات 1860، عندما باشـــر بعـــض الباحثيـــن، الذيـــن شكلوا مدرسة فيما بعد، بنشر بعض الأعمال الخاصة بالمجتمع والثقافة "البدائيين". عام 1859، ساهم ظهور عمل داروين الشهير *أصل الأجناس* فـــي تـــزويد هذا التوجه الجديد بمرجع نظري، حتى وإن كانت "النشوئية" الشائعة يومها شـــديدة البعد عن المذهب الذي دعا إليه داروين. في الواقع، بقي معظم الأنتروبولوجيين الأوائـــل متأثرين بنظرية لامارك ومتفقين على فكرة تنطوي على بعض السذاجة إذ ترى بأن المؤسسات البشرية الاجتماعية والثقافية تطور نفسها بالسير على امتداد محور معين.

لفت انظار أولئك الرواد مسألتان رئيسيتان. تكمن المسألة الأولى في تاريخ ونمو ما كان يسمى حينذاك نطاق "المؤسسات المدنية": العائلة، والملكية الخاصة، والقانون والدولة. اجتذب هذا الحقل الخاص من التحقيقات الميدانية المشرّعين خصوصاً، لا سيما هـ.ج.س. ماين وج. ف ماك لينان ول.هـ. مورغان في الولايات المتحدة. أما المسألة الثانية، التي اشتهر من كبار ممثليها إ.ب. تايلور وج. ليبوك، فهي تتعلق بدراسة الظواهر والأفكار الدينية، واللغة والتكنولوجيا، أي المواضيع التي شكلت في ذلك العصر الميدان الذي تُطبّق فيه فكرة التقدم الفكري. يعتقد ماين بإيجاد أصل المؤسسة الاجتماعية في العائلة الأبوية النسب، خلافاً لماك لينان الذي ركز على أقدمية السلالة الأمومية النسب وعلى تعدد أزواج المرأة كشكل أول للزواج: فقد تكون المجتمعات انتظمت في عشائر ذات زواج خارجي، دون أن يتم التمييز بين العائلات إلا في مرحلة متأخرة من التطور البشري.

اعتبر تايلور أن الديانة الأصلية هي أحد مظاهر "الأرواحية"، ويعرفها بعبادة الأشياء الجامدة وعدد من الأجناس الطبيعية. حاول ماك لينان ربط هذه الفكرة بنظرية الأصول الاجتماعية، مؤسساً بذلك لما كان قد قرر تسميته بالنموذج "الطوطمي"، إذ تتشكل المجتمعات القديمة حول عشائر تعتمد أمومية النسب والزواج الخارجي وتقوم كل عشيرة منها بتبجيل شكل للسلف الطوطمي. استناداً إلى ما تقدم، راحت كل جهود الأنتروبولوجيين البريطانيين في نهاية القرن التاسع عشر تركز على تعميق مفهوم الطوطمية. هكذا توصل ج.ج. فرايزر إلى منح الطوطمية قيمة المفتاح العالمي لفهم الديانات، والى تطبيق نظريته على المسيحية أيضا.

لم يباشر جيل جديد من الاثنولوجيين المختصين بالعلوم الطبيعية دراساته الميدانية، لا سيما في ميلانيزيا وأوستراليا، سوى في السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشر. أرسلت أول بعثة إلى مضيق توريس، وقد نظمتها جامعة كامبريدج سنة 1898 وأدارها كل من أ.ك.هادون، طبيب الأمراض العصبية وعالم النفس و.هـ.ر.ريفرز، وهي التي سوف تلهم أعمالها جيلا جديداً من الأنتروبولوجيين.

خرج ريفرز عن طوق النشوئية، وسلط الضوء على مفهوم "الانتشار"، تحت تأثير الإثنولوجيين الألمان. حاول عمله الرئيسي *تاريخ المجتمع الميلانيزي* (1914) تفسير وجود مختلف مؤسسات الزواج في ميلانيزيا انطلاقاً من تعاقب حركات الهجرة، مبرراً بذلك الطبيعة المركبة للشعوب التي قام بدراستها.

إن أ.ر. رادكليف – براون هو تلميذ ريفرز الأكثر شهرة دون شك. ولقد كانت اهتمامات رادكليف – براون، المستلهمة أساساً من اهتمامات ريفرز، تتجدد بشكل ملحوظ تحت تأثير دوركهايم وموس اللذين قاما بتوجيهه نحو نوع من الحتمية الاجتماعية. لقد تخصص في دراسة الأنظمة الأبوية، ولكنه بدل الاهتمام بأصلها وجذورها، ركز على العلاقات التي تقيمها هذه الأنظمة مع النظام الاجتماعي. فلقد أظهر كتابه *التنظيم الاجتماعي للقبائل الأوسترالية* (1931) أن مجموع الأنظمة الأبوية لسكان أوستراليا الأصليين يقتصر على نموذجين كبيرين، منجزاً بذلك خلاصة بالغة القيمة من خلال مجموعة هائلة من الأحداث الاثنوغرافية.

بيد أن المواد التي قام بجمعها ريفرز وتلاميذه لم تكتسب قيمتها إلا من خلال البعثات التي لم تلعب الأنتروبولوجيا فيها إلا دورا ثانويا. ينبغي انتظار سنة 1915 لنتعرف على أنتروبولوجي شاب، من أصل بولوني، كان يعمل في "مدرسة لندن للعلوم الاقتصادية (London School of Economics)، ونراه يُعدّ مشروع بحث ميداني مكثف وطويل الأمد لدى طائفة محددة. في الواقع، افتتحت دراسة مالينوفسكي في جزر تروبرياند، التي أنجزت من سنة 1915 حتى 1918، منهجا ميدانيا جديداً قادراً على مقاربة الحقائق الاجتماعية الراهنة والتي لا تستطيع الإحاطة بها مناهج الدراسة الرسمية والمعيارية. ولقد كان مالينوفسكي مقتنعاً بأنه بغية فهم ما يجري في المجتمع فعلا، ينبغي بداية اتقان لغته ومشاركته حياته اليومية.

ولكن مناهج الدراسة التي اقترحها مالينوفسكي كانت قائمة على اعتبارات نظرية. لقد ظنّ بداية أنه ينبغي على الأنتروبولوجيين أن يركزوا على ملاحظة السلوك والأفعال أكثر من المعلومات الخاصة بالقواعد والمبادئ. فما يقوم به الناس مختلف دائماً وأكثر أهمية مما يروونه عن الأعمال التي يقومون بها. ولكنه ظنّ كذلك أن ما يقومون به يعطي معنى للمجتمع، أي أن النشاطات اليومية متلاحمة ومتناغمة وقد تصبح مفهومة بالاستناد إلى نفعيتها. إن كل مؤسسة تشغل وظيفة ما وتعمل في خدمة هدف ما. كما إن الأعمال الفردية تخضع للمصالح الشخصية والفكرية.

عظيما كان تأثير مالينوفسكي على الأنتروبولوجيا الاجتماعية البريطانية. وكان ذلك التأثير ينطلق من خلال منشوراته، أمثال *مغامرو غرب المحيط الهادئ* (1922) و"*حديقة المرجان ومظاهر سحرها*" (1935). يعود إعداد جيل جديد من الباحثين إلى التعليم الذي منحه لمدرسة لندن للعلوم الاقتصادية بين عامي 1924 و1938. وقد أعطى اسم "الوظيفية" إلى التوجه الخاص لتلك المدرسة. طوّر بعض تلامذة مالينوفسكي، تحت تأثير من رادكليف- براون، توجهاً أنتروبولوجيا قاموا باستيحائه من الدوركهايمية. كذلك، كان حال كل من إ.إ. إيفانز- بريتشارد وم.فورتيس، اللذين اشتهرا بإعداد نموذج سياسي للمجتمعات التي تفتقر إلى دولة، قائم على مفهوم السلالة المجزّأة، وقد تعمّم تطبيق هذا النموذج على مجمل الدراسات الأفريقانية. واستناداً إليه فقد تشكلت معظم المجتمعات الأفريقية على أساس تقسيم اجتماعي بين الجماعات تقوم عليه العلاقات الداخلية للتنظيم السياسي. إن خط الخَلَف- السّلَف، أي علاقة السلف المشترك بالفروع الذكورية أو الأنثوية، يتعارض مع النسب، أي شبكة القربى المتشكلة من خلال فرد واحد ووالديه. أثارت ميزة التجريد في هذا النموذج والأولوية المنسوبة إلى التنظيم الاجتماعي بوصفه منظومة العلاقات بين المجموعات، النقد الأكثر حدة بين المالينوفسكيين الذين استمروا، على غرار أ.إ.ريتشاردز أو ر. فيرث، بمنح الفرد دور العامل الاجتماعي الرئيسي. أما بالنسبة لزملائهم الأجانب الذين لم يروا فيهم سوى ممثلي المدرسة الفكرية عينها، فإن اختلاف وجهات النظر بين طلاب مالينوفسكي وتلامذة رادكليف- براون لم تكن بذات قيمة.

أضحت "الوظيفية" مرادفا للأنتروبولوجيا البريطانية. فمن المعلوم أن الجميع قد توافقوا على الاعتراف بالأهمية المنهجية للبعثات الطويلة الأمد، وأنهم قاموا بتحقيقاتهم الميدانية حسب نفس "التأمل المشارك"، ووجدوا أنفسهم منكبين على تحليلات تعطي الأولوية للدراسة المنهجية لمختلف أنماط السلوك والمؤسسات.

فـي العقـود التـي سبقت وأعقبت الحرب العالمية الثانية، بلغت الأنتروبولوجيا الاجتماعـية البريطانـية ذروة نضوجها. إذ أنتج روادها سلسلة هامة جداً من الدراسات الأحاديـة التي تقرن ما بين خبرة ميدانية معمقة وعناية فائقة بتفاصيل التحليلات النظرية المتقنة. نذكر منها : *نحن، شعب تيكوبيا* لفيرث (1936)، وويتشكرافت، *العجائب والسحر لـدى الأزاند* (1937) و*شعب النوير* (1940) لإيفانز- بريتشارد و*أرض وعمل وغذاء* لـ أ.إ.ريتشـاردز (1939). أثارت نوعية الاثنوغرافيا المنتجة الاحترام، حتى من قبل الذين اعتـبروا هذه النظرية غير مقبولة. من بين أجمل التوصيفات،نذكر ما قام به مستغرقون، أمـثال: فورتـس، م.غلوكمان، هـ.كـوبـر،ج. لينهـاردت، س. ف.نـادل، إ.شابيرا، ف. و. تورنر وم.ويلسون. ولقد كانت أبحاثهم الميدانية تمول على العموم من قبل "المعهد الدولـي الأفريقي" في لندن. كما كان بعضها مموّلاً من قبل "معهد روديز – ليفنغستون" التابع لروديسيا الشمالية القديمة، وخاصة خلال فترة تولي غلوكمان إدارته. نشأت "جمعية الأنتروبولوجيين الاجتماعيين لـدول الكومنولث" (ASA)، عام 1946، لتضم كجمعية محـترفة، الأنتروبولوجيين البريطانيين والتابعين لدول الكومنولث،وكانت تنظم اجتماعات سنوية وتصون التماسك المؤسسي للعلم. من جهته، يضم "المعهد الملكي للأنتروبولوجيا"، الـذي تأسـس في القرن التاسع عشر، جميع فروع هذا العلم ويجهد على نشره لدى غير الاختصاصـيين، وكذلـك يتولى مسؤولية نشر جريدته "*Journal*" ومجلة "مان" (*Man*)، الأكثر شهرة والأكثر انتشاراً بين دوريات الأنتروبولوجيا الاجتماعية البريطانية.

يقـال أحـياناً أن الأنتروبولوجيا الاجتماعية البريطانية لخمسينيات القرن العشرين كانـت متواطـئة مع السلطات الاستعمارية. ومن المعلوم أن الباحثين الميدانيين قد تأثروا إلى حد ما بالبيئة السياسية للمناطق التي قاموا بدراستها. ولكن، إذا كان يصعب القول بأن أعمالهم قد خدمت عن قصد التوجهات الاستعمارية، فنحن ندرك إلى أي حد قام الكثيرون مـنهم بـنقدها، لا سـيما مالينوفسكي. في الهند، يعتبر التقليد البريطاني للأنتروبولوجيا الاجتماعـية مصـدر علم الاجتماع الهندي بما فيه الكُتاب المهمون الذين ساهموا بتجديده وجعله عالمياً، لا سيما م.ن. سرينيفاس.

بيـن 1950 و1970، ساهم إ.ر.ليتش (في كامبريدج) وم.غلوكمان (في مانشستر)، فـي الـتجديد النظري لمذهب الوظيفية الذي قام به أسلافهم، مؤكدين بذلك الانقطاع الذي قـبل حصل عدة سنوات في أوكسفورد من خلال أعمال وتعليم إيفانز- بريتشارد. شهدت السـبعينيات تأثـير مذهـب البنـيوية لليفـي- ستروس إذ عُمّم في بريطانيا مع أعمال م.دوغلاس وليتش ويندهام، بينما كانت أعمال بعض الشباب تدور حول الرؤيا الماركسية القادمـة أيضـاً مـن بـاريس. واستند ج.غودي إلى بعض الفرضيات التي قدّمهاج.ب. موردوك ليقيم سلسلة من المقارنات الثقافية المختلفة قبل أن ينصرف إلى التمارين الأكثر طموحاً عن التاريخ المقارن.

مـنذ بدايـة الثمانينـيات، عصـفت حالـة الجامعـات البريطانية بقوة في وجه الأنتروبولوجـيا. كـرّس تطويـر الأقسـام، الذي بات قاعدة منذ 1960، منهجيته، فوجد الأنتروبولوجـيون الاجتماعيون أنفسهم مدفوعين إلى إثبات مدى فائدة مشروعهم وتحديد مرتكزاته. شرع الفوران النظري بالسقوط،وفاز النقد والريبة بعلم يتصف اليوم بالتواضع بعـد أن كان بالغ الطموح، أخذت الإثنوغرافيا التاريخية تكتسب أهمية متزايدة. وتماسك تـراث الدراسـات الأحادية الوصفية، التي ساندت التفسيرات الواسعة والشاملة، في وجه

التحليلات المتواضعة والمقارنات الهشة، كما تمّ تجنّب التعميم لإفساح المجال أمام تأملات الميزة الأدبية والفلسفية، التي تعكس من هذا المنظور توجهات الأنتروبولوجيا في فرنسا والولايات المتحدة. ومن الصعب جداً أن يقال اليوم، على هذا الصعيد، ماذا بقي في الأنتروبولوجيا البريطانية من خصوصيات بريطانية صرفة.

ولكن اختفاء علاماتها الفارقة لم يقلل من أهمية ونشاط العلم ومؤسساته القائمة في بريطانيا العظمى، والتي ما زالت تؤمّن، منذ ثلاثة أجيال وأكثر، تعليماً وتأهيلاً من نوعية متميزة. ولم تزل الأنتروبولوجيا تعتبر واحداً من العلوم الكبرى في ذلك البلد وتحتفظ بشهرتها لدى هيئات الأنتروبولوجيين العالمية. فهناك دزينة من الجامعات التي تقوم بتدريسها وجعلها تحافظ على أهميتها الفكرية في المناقشات المشتركة مع التاريخ وعلم الاجتماع وعلم الآثار والدراسات الكلاسيكية والاستشراقية.

أ.كوبر

EVANS- PRITCHARD E.E., 1951, *Social Anthropology*, Londres, Cohen et West (trad. Fr. *Anthropologie sociale, Paris, Payot, 1969).- FIRTH R. (ed.). 1957, Man* and Culture, Londres, Routledge et Kegan Paul.- FORTES M., 1978, "An anthropologist's apprenticeship", *Annual Review of Anthropology*, 1-30.- KUPER A. (ed.), 1977, *The Social Antrhopology of Radcliffe- Brown*, Londres, routledge et Kegan Paul.- KUPER A., 1983, *Anthropology and Anthropologists: The Modern British School*, Londres, Routledge et Kegan Paul; 1988, *The Invention of Primitive Society : Transformations of an Illusion* , Londres , Routledge et Kegan Paul .
- STOCKING G. W. (ed.), 1984, *Functionalism Historicized : Essays on British Social Anthropology* , Madison , Wisconsin , University of Wisconsin Press .
- YOUNG M. (ed.), 1979, *The Ethnography of Malinowski*, Londres, Routledge et Kegan Paul.

بصريّة (أنتروبولوجيا) — Visuelle (Anthropologie)

الأنتروبولوجيا البصرية هي فرع من الإثنوغرافيا الوصفية يجمع بواسطة الصورة معلومات عن شعوب الحاضر والماضي. تتغيَّر الأشكال العديدة للصورة وفقَ العصور مظهرةً الظروف التقنية لكل حقبة، كما أنها لم تفتأ تتنوع من القرن السادس عشر حتى يومنا هذا: من الصورة المطبوعة على الخشب إلى الصورة المرسومة على النحاس وعلى الحجر، من التصوير بالألوان المائية إلى الرسم بالزيت، من التصوير الفوتوغرافي وإلى الفيلم والفيديو والرسم الآلي على الحاسوب. غير أن التصورات المرسومة تعكس إلى حد ما الأسلوب والذوق السائدين في زمانها، وهكذا تمثل مصدراً مضاعفاً للمعلومات: عن الموضوع المصدّر، وعن مبتدع الصورة وبيئتها التاريخية. أخذت الأنتروبولوجيا البصرية اسمها، مثل الأنتروبولوجيا اللفظية، من نفس الحقل النظري للعلوم الإنسانية، وقد تعايشتا طويلاً دون أن تتناقضا. إلا أن السجال تناول أنتروبولوجيا النص أكثر من أنتروبولوجيا الصورة. فحتى يومنا هذا، لا تزال القيمة العلمية للعمل الوثائقي على الصورة منكرة في الحلقات الأكاديمية. كذلك حتى الآن لم تدرَّس الأنتروبولوجيا البصرية في الجامعات، كما أن الدراسات عن الفيلم الإثنوغرافي هي نادرة. ترتكز هذه المعاملة

المجحفة بحق الأنتروبولوجيا البصرية على فكرة مسبقة لا أساس لها تعتبر أن النصوص المكتوبة تقدم معلومات غنية تفوق ما قد تأتي به الصور.

يهتم علم التصوير الوثائقي بمواضيع الثقافة المادية : أدوات، معدات البيت والأثاث، ألعاب، هندسة، لباس، تحف فنية، مثل مواضيع الممارسة الدينية، لكن أيضا بصورة الإنسان نفسه، وبمحاولاتها تبيان العلاقات بين البشر، تخلت الأنتروبولوجيا البصرية عن بعدها المادي الحصري لكي تبلغ دائرة الرمزية. وهذا ما يصح أيضا عن الجمادات، فهي قد تحمل دلالة وقوة رمزيتين قد لا يكشفهما شكلها الخارجي. هكذا تستطيع الأنتروبولوجيا البصرية بلوغ بعد سيميائي وجمالي وراء الأشياء السطحية، وبالتالي يقع عمل الأنتروبولوجي على الصورة في مفترق العلم والفن.

ليست الأنتروبولوجيا اللفظية والأنتروبولوجيا البصرية علمين متنافسين. مثلا، في القرن الذي أعقب اكتشاف أميركا، لم يقم رسامو روايات الرحلات بأية مراقبة مباشرة، بل أدّوا عملهم معتمدين على صدق روايات الرحّالة. وعلى العكس، تحتوي المتاحف والمحفوظات القديمة على تصوّرات مرسومة للماضي لا تزال تنتظر من يكتشفها محللا إياها كمصادر لفظية. يشكل إحياء هذه المادة الغنية للمصادر الأثرية الإثنوغرافية أولوية للمستقبل القريب، لأن تلاشي أو تحول الثقافات التقليدية يجعلان المراقبة المباشرة اعتباطية، وأيضا لأن المناهج الإلكترونية الجديدة لحفظ المعلومات تسمح اليوم بتزامن معالجة واستعمال النص والصورة، باعتبارهما على قدم المساواة.

أسفرت الأنتروبولوجيا البصرية عن بضع روائع بغاية الجمال والدقة: الرسوم المطبوعة على الخشب لـ هـ. ستادن (1557) وج. دو ليري(1578) عن هنود توبينامبا في البرازيل؛ الصور المائية لـ ل. لوموان (1546) وج. وايت (1585) عن سكان فلوريدا؛ الرسوم على النحاس لـ ت. دو براي (1591)، اللوحات الزيتية والرسوم بالطبشور لـ أ. إكهوت (1641) عن هنود تابويا؛ الرسوم بالحبر الصيني لوجوه الزعماء الهنود لـ ج. فيرلست (1710)، الرسوم على الحجر لك. أ. لوسيور عن سكان أوستراليا وتاسمانيا الأصليين (1801)، أو رسوم ك. بودمر التي تصوّر مشاهد من حياة شعب ماندان (1838)؛ الصور الشمسية لزوجين من أندمان يدخنان الغليون، التي أنجزها ت.م. دوبسون (1872)؛ ولزعيم واتشغول فوكس الهندي على يد إيسترلي (1847)، وذلك الذي قام به ك. ج. سيليغمان (1907) لصيّاد قطّاف يعجم قوسه في سري لانكا؛ وأخيرا أفلام مثل *السادة المجانين* لـ ج. روش (1954) *وثلاثية توركانا* لـ د. وج. ماك دوغال (1981/1974) *نساء أولامال* (ماساي أو أولماساني) لـ م. لويلين- دايفيس (1984).

م. أوبيتز

CHIOZZI P.,1984, *Anthropologia visuale. Riflessioni sul film etnografico con bibliografia generale,* Florence. - COLLIER J., 1967, *Visual Anthropology: photography as a Research Method*, New York, Holt, Rinehart et Winston.- DE FRANCE C. (éd.), 1979, *Pour une anthropologie visuelle*, Paris; 1982, *Cinéma et l'anthropologie* , Paris , Editions de la Maison des sciences de l'homme. - FRIEDRICH M. et al. (ed.), 1984, *Die Fremden Sehen. Ethnologie und Film*, Munich.- HEIDER K., 1976, *Ethnographic Film*, Austin; 1983, *Films for Anthropological Teaching*, Washington.- HOCKINGS P. (ed.), 1975, *Principles of Visual Anthropology,* La Haye.- HONOUR H., 1975, *The New Golden Land.*

European Images of America from the Discoveries to the Present time, New York. – 1980, *Observers of Man*, Londres, The royal Anthropological Institute.

Phratrie بطن، فخذ

أنظر : عشيرة، قبيلة.

Survivance بقـــاء

أدخل إ. ب. تايلور (1871) مصطلح "البقاء" إلى معجم الأنتروبولوجيا بمفهوم قام باقتباســه عــن علــوم الحياة. فعلى غرار الجهد الذي بذله علماء الأحياء في إعادة رسم التطور العضوي من خلال أعضاءٍ مندثرة، اقترح تايلور أن يتخذ الأنتروبولوجيون بعض العــادات والمعــتقدات كدلائل متحجّرةٌ عن المؤسسات القديمة. وهذا ما فعله بخصوص القــربان الذي يجدر البحث عن دلالته حتى فيما وراء المظاهر الملاحظة تاريخياً بالعودة إلى الطور البدائي للدين الذي يعتبره متمثلاً في الأرواحية.

فمــن مــنظور نشوئي، يهيّء انتقال المجتمع من شكل لآخر إمكانية الحفاظ على السمات الاجتماعية والثقافية التي تشكل بعد ذلك دلالات عن الأوضاع السابقة. أما ممثلو الوظيفية الأكثر جذرية، فقد رفضوا هذا الوضع باسم مفهوم عن التصور الاجتماعي يرى بأنــه يشــكل مجمــلا تتســاوى ضــمنه ملائمة عناصر التنظيم والتصور. فينبغي على الإثنولوجيــا أن تضع قائمــة جرد بعيداً عن أي بحث تاريخي يتجــاوز نقد مالينوفسكي (1944) لمفهــوم "الــبقاء" ليصــيب النشــوؤية والانتشارية في الصميم : فإمكانية فصل "الســمات" هــي التــي يعاد النظر بها. من جهتهما، أقرّ دوركهايم ومن بعده رادكليف – بــراون بوجــود مفهوم "البقاء" أي، كما يقول دوركهايم، "بقاء أشياء فقدت فائدتها ولكنها بقيت على قيد الحياة بفعل قوة العادة". ثم أضاف :"توجد في المجتمع حالات بقاء أكثر ممّا فــي الجســد". ولقــد استخدم الأنتروبولوجيون الثقافيون الأميركيون بكثرة مفاهيم البقاء والقِــدم، مــثلما فعل إ. سابير (1916، 1949) أو ر. لينتون (1936) الذي يتناول "حالات الــبقاء الهامشــية". أمــا ر. هــــ. لووي (1936) فقد ربط من جهته "البقاء" مع "النزعة التقليدية". كما تناول ليفي ستروس (1985) مفهوم القِدم عند حديثه عن مصطلح "بدائي" – وقــد ينطبق ذلك أيضاً على البقاء – وعندما حاول أن يبيّن مدى التعارض بين "التطابقات الخارجــية و"التــنافرات الداخلية" في مجتمع معين. لم تكف الأنتروبولوجيا عن استخدام مفهوم "البقاء" رغم صعوبة تعريفه، ولا تتوجّه الانتقادات التي تعرّض لها هذا المفهوم إلى الفكرة البسيطة التي ينطوي عليها بقدر تركيزها على التفسيرات المختلفة الناجمة عنها.

هيئة التحرير

LINTON R., 1936, *The Study of Man. An Introduction*, New york, Appleton Century (trad. fr. *De l'homme*, Paris, Ed. De Minuit, 1968).- MALINOWSKI B., 1944, A *Scientific Theory of Culture and others Essays*, Chapel Hill, University of North Carolina Press (trad. fr. *Une théorie scientifique de la culture et autres essais*,

Paris, Maspero, 1968). – SAPIR E., 1916, "Time Perspective in Aboriginal American Culture : A study in Method", *Canada, Department of Mines, Geological Survey, Memoir 90, Antrhropological Series n. 13*, Ottawa, Government Printing Bureau (trad. fr." Ethnologie et histoire: question de méthode", in *Anthropologie*, Paris, Ed. de Minuit, 1967); 1949, "Selected Writings of " , *Language, Culture and Personnality* , ed . by D. Mandelbaum , University of California , Berkeley. - TUBIANA M.,- J., 1964, *Survivances préislamiques en pays Zaghawa*, Paris, Institut d'ethnologie.- TYLOR E.B., 1871, *Primitive Culture. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language , Art and Custom*, Londres, J. Murray (trad.fr. : *La civilisation primitive*, Paris, Reinwald, 1876- 1878, 2 vol.).- WESTERMARCK E., 1933, *Pagan survivals in Mohammedan Civilisation,* Londres, Macmillan (trad. fr. *Survivances païennes dans la civilisation mahométane,* Paris, Payot, 1935).

Belgique / بلجيكا
Antropologie belge / الأنتروبولوجيا البلجيكية

الأنتروبولوجيون البلجيكيون الأوائل أبحاثهم بشكل خاص، إن لم يكن حصرياً، ضمن النطاق الاستعماري لبلجيكا في أفريقيا الوسطى: الكونغو، الذي أصبح زائير، ومحميات (المستعمرات الألمانية السابقة) رُواندا (رواندا) والأروندي (بوروندي). منذ عام 1920، شكلت دراسات ضخمة أعمال إثنوغرافيين عصاميين ارتبطت بالعمل الإداري أو الإرسالي (فانزينا، 1966). ثم خلّفهم جيل ثان يتضمن إثنولوجيين محترفين كرّسوا أنفسهم لدراسات أحادية للتاريخ الإثني أو الأنتروبولوجيا ذات التوجه الأنكلوسكسوني. ضمن إطار " معهد البحث العلمي في أفريقيا الوسطى" (IRSAC) عمل هؤلاء الباحثون إما في الكونغو، في مناطق كوبا (فانزينا، 1978)، ليغا ونيانغا (بيابويك 1973)، ليبينزا (ب. فان لينسيل)، لوبا (ج.ثيوس)، شي (ج. كوبيرز)، ياكا (إ. روزنز)، يونب (أ. دوترلو)، وإما في رواندا: ج. ماكيت، م.ديرتفيلد وأ.كوبيز الأخصائي في اللغة الكينية – الرواندية (ديرتفيلد وكوبيز 1964). عمل ج. فانزينا أيضا لدى شعوب تيو في الكونغو- برازافيل. كما عُرف ل.دوهوتش من خلال تحليلاته البنيوية لأساطير البانتو وطقوسهم المتعلقة بالملكية (دوهيوش 1972)، وأعماله عن التضحية (1986) وعن طقوس الفودو في جزر هايتي وعن الغجر.

منذ 1930، باتت مجلة *إكواتوريا* تتغذى من أعمال ج. هولستارت عن ثقافة المونغو. كما أن مجلات أخرى قد وُلدت وتلاشت: *كونغو*(1920- 1940)، كونغو- أوفرزي (1934-1959)، *زائير* (1947-1961)، كذلك *ثقافات ونموّ* (1969- 1985). ونشر المعهد الملكي الاستعماري البلجيكي، الذي تحول إلى الأكاديمية الملكية لعلوم ما وراء البحار، دراسات عديدة، خصوصا عن أفريقيا الوسطى. هذا هو حال متحف الكونغو أيضا الذي تأسس في ترفورن عام 1879 وأصبح عام 1960 المتحف الملكي لأفريقيا الوسطى، والذي يؤوي مجموعات إثنوغرافية هامة، ووثائق قديمة وقسم أبحاث. ابتداءً من عام 1955، نشر المتحف مجلة *كونغو- ترفورن* التي أصبحت *أفريقيا – ترفورن* عام 1961. كذلك تملك مدينة أنفير متحف إثنوغرافيا كل مجموعاته أفريقية. لم يكن أي قسم

جامعـــي بلجيكـــي مكرساً بالكامل لتعليم الأنتروبولوجيا، في حين انتشر نشاط البحث في المـــتاحف والمراكـــز المذكـــورة أعلاه (أصبح معهد البحث العلمي في أفريقيا الوسطى IRSAC معهداً زائيرياً عام 1973). تمنح جامعة بروكسل الحرة شهادات ألسنية وحضارة أفريقـــية؛ وهي توزع تعاليم أنتروبولوجيا ودراسة الفن الأفريقي؛ وقد أدار فيها. دوهيوش مركز أنتروبولوجيا ثقافية. كما تمنح جامعة غاند شهادات في تاريخ وفقه اللغة الأفريقية، وكذلـــك فـــي "الفـــن الإثنـــي"؛ وهي تنسق أبحاثاً في مجالات اللغات وأواليات الدراسات الكونية، وفي الفنون الأفريقية. لقد أقفلت جامعة لوفان الكاثوليكية معهدها الاستفراقي عام 1964 وأنشأت عام 1972 مركز أنتروبولوجيا اجتماعية وثقافية يمنح شهادة. وتضم جامعة لوفـــان الكاثوليكـــية مختبر أنتروبولوجيا يتركز برنامج عمله على "البحث.. العمل"، وهو نقطـــة انطـــلاق منشورات متعددة التوجهات. ونشير أخيراً، وفي لوفان، إلى وجود تعليم وأبحاث عن أدب أفريقيا وفنها.

وبسبب النمو غير الكافي لمؤسسات البحث في الأنتروبولوجيا، اتجه عدد كبير من الأنتروبولوجيين البلجيكيين نحو العلوم الاجتماعية المطبقة على مشاكل التنمية. ولكن رغم ذلك ومنذ خمس عشرة سنة تقريبًا، ظهر جيل جديد من الأنتروبولوجيين (بينكستن 1984) تميزت أعماله بتنوع الميادين والطرائق. فقد عمل ج.ب.كولين، د. يونكرز وب. ياسبرز لـــدى شـــعوب مينيانكا في مالي؛ ودرس ر.ديفيش العبادات العلاجية لدى شعوب ياكا في الزائير وأدار أبحاثاً في هذا البلد، حيث عمل أيضاً د. فانفرو نويغ (إيكوندا)، و. دو ماهيو (كومـــو)، وج. دوبلاين وإ.كورين(يانزي)؛ ودرس ف. نيكيبروك التغيرات الاجتماعية- الدينـــية لشـــعوب كـــيكويو في كينيا؛ وفي نامور أدار م. سينغلتون أبحاثاً أنتروبولوجية تطبيقـــية عـــن عدة بلدان أفريقية. إن الإنشاء القريب العهد للمعهد الأفريقي، ذي النزعة القومـــية، دلـــيل على الاهتمام بإنماء العلاقات بين مؤسسات البحث الاستفراقية البلجيكية والأجنبـــية. ونســـجّل خـــارج أفريقـــيا، أبحاثاً عن أميركا الشمالية (إ.روزنز 1986:عن الهورون؛ ر.بينكستن 1983: عن النافاهو) والجنوبية (ج. مالانغرو: التكوينات الاجتماعية للبيرو الأنديزية؛ ج. باولز: ايمارا؛ ج. فيرسويفر: هنود ميكرانيوتي في البرازيل)، وعن الهند الجنوبية (ر. دولياج)، والريف المغربي (م.ف.كاميرت) وصقلية (ج.ليمان، 1987). كما عمل ر. ديفيش في الطب العائلي في بلجيكا؛ ودرس م. مينيل الفولكلور الوالوني. إن مجلة *ديناميات ثقافية* التي نشرها بينكستن في غاند، تشهد على وجود جديد للأنتروبولوجيا البلجيكية.

ر.ديفيش

BIEBUYCK D., 1973, *Lega culture: art, initiation, and moral philosophy among a central African people* , Berkeley , University of California Press. - HEUSCH L. de , 1972, *Le roi ivre ou l'origine de l'Etat*, Paris, Gallimard; 1986, *Le sacrifice dans les religions africaines*, Paris, Gallimard.- MAHIEU W. DE, 1985, *Qui a obstrué la cascade? Analyse sémantique du rituel de circoncision chez les Komo du Zaïre*, Paris et Cambridge, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Cambridge University Press.- PLAEN G. DE, 1974, *Les structures d'autorité des Bayanzi*, Paris, Editions universitaires.- HERTEFELT M. D'. et COUPEZ A., 1964, *La royauté sacrée de l'Ancien Rwanda. Texte, traduction et commentaire de son rituel*, Tervuren, Musée royal de l'Afrique centrale.- DEVISCH R., 1984, *Se recréer femme. Manipulation sémantique d'une situation d'infécondité*

chez les Yaka du Zaïre, Berlin, Dietrich Reimer.- LEMAN J.,1987, *From challenging culture to challenged culture, The Sicilian cultural code and the socio-cultural praxis of Sicilian immigrants*, Leuven, Universitaire Pers.- PINXTEN R. *et al.*, 1983, *Anthropology of space: Explorations into the natural philosophy and semantics of the Navajo* , Philadelphie , University of Pennsylvania Press. - PINXTEN R. (ed.), 1984, *New perspectives in Belgian anthropology or the postcolonial awakening*, Gottingen, Herodot. – ROOSENS E., 1986, *Micronationalisme : Een antropologie van het etnische reveil*, Louvain/Amersfoort, Acco.- VANSINA J., 1966, *Introduction à l'ethnographie du Congo*, Kinshasa, Editions universitaires du Congo, Bruxelles, CRISP; 1978, *The children of Woot: A history of the Kuba peoples*, Madison, the University of Wisconsin Press.

Balkans. Les recherches actuelles sur les Balkans

البلقان. الأبحاث الحالية عن بلاد البلقان

لا يمكن فصل واقع الدراسات عن بلاد البلقان، ولم يكن ذلك ممكناً أبداً، عن تاريخ بلاد البلقان نفسها. فمن عقد إلى آخر، حتمت الحروب المتلاحقة والنظم السياسية القائمة اختيار مناطق الأبحاث ومواضيعها، فشكلت يوغوسلافيا، المنفتحة على الغرب أكثر من الدول المجاورة، منذ الخمسينيات وحتى الثمانينيات، ميدان الاختبار المفضّل لدى علماء الأنتروبولوجيا في سياق أعمال إميل سيكار حول "الزادروغا السلاقية الجنوبية" (1943)، وهي مؤسسة كانت قد أثارت اهتمام إنجلز ودوركهايم، من بين كثيرين غيرهما، وكان السؤال يتناول تحوّلات هذه الجماعة العائلية التقليدية. لقد أظهرت بعض الدراسات وجود وحدات سكنية واسعة تبدو كمخلفات بالغة القيمة، واستنتج البعض الآخر استمرار الزادروغا كنمط مسيطر، مع بعض التحوّلات الشكلية – توسع ظاهرة التعايش بين الأجيال على حساب التعايش بين الأقارب أو الأنسباء (هالبرن، 1967) –، وأخيراً لاحظ بعضها زوال المؤسسة بمعناها الأصلي، مع ملاحظة تأثير مبادئها على التنظيم المنزلي الحالي (غوسيو، 1984). ولكن الملفت هو ظهور معارضة حقيقية للنموذج التقليدي من داخل يوغوسلافيا (ريتمان – أوغوستيه، 1984)، وهي معارضة تندرج في خط ثقافي كان يعتبر حتى ذلك الحين خاصاً بسلافيي الجنوب، في إطار الانهيار التدريجي للدولة التي يفترض أن تجمعهم.

خارج الأراضي اليوغوسلافية، أو على تخومها، استطاعت الأساطير والطقوس، وهي المجال المفضّل منذ القرن التاسع عشر لدى مختلف مدارس الفولكلور الوطنية، أن تكون، خلال الثمانينيات، موضوع تحقيقات أجريت وفق الطرق والمناهج النظرية للأنتروبولوجيا الغربية (أندريسكو وباكو، 1986؛ كويزنبيه، 1994). لكن هذه الحقبة عينها شهدت تغيّراً كاملاً لظروف ومواضيع البحث في كل المنطقة، كنتيجة مباشرة للتقلبات السياسية. فلقد أثارت الصراعات في يوغوسلافيا نوعاً من إتنوغرافيا طوارئ، ذات وضع علمي معرفي لم يتحدد حتى اليوم، يتناول وجود الحرب أو وقائع النفي (بامبريسيك كيرين وبوفرزا نوفيتش، 1996). وفي الظروف الأقل تقلباً، تمّ التركيز على مسائل الإثنيّة، بما أن الإشكالية بدأت بالتمحور حول مفاهيم العلاقات بين الإثنيات أو بين الأقليّات، وذلك تحت ضغط المنظمات الدولية "الآتية للإغاثة" (زبليازكوفا، 1998).

بما أن التعدّد الثقافي والتداخل الاثني لا يستطيعان وحدهما تشكيل أساس تقوم عليه ذاتٌ بلقانية، فإن السؤال يطرح عن صفة فكرة البلقان ذاتها، وذلك من وجهة نظر تاريخية وأنتروبولوجــية. أوليس ذلك، في النهاية، نوعاً من عارض علمي مرتبط بتمثيل سياسي، يهدف إلى وصف، أو حتى وسم ظاهرةٍ غيريةٍ في قلب أوروبا (تودوروفا، 1997).

ج – ف. غوسيو

ANDREESCO I. et BACOU M., 1986, *Mourir à l'ombre des Carpates*, Paris,Payot.- CUISENIER J., 1984, *Le feu vivant. La parenté et ses rituels dans les Carpates*, Paris, PUF. – GOSSIAUX J.-F., 1984, *Le groupe domestique dans la Yougoslavie rurale*, Paris, Centre d'ethnologie française.- HALPERN J.M., 1967, *A Serbian Village*, New York, Holt, Rinehart & Winston.- JAMBRESIC KIRIN R. et POVRZANOVIC M. (ed.), 1996, *War, exile, everyday life: cultural perspectives*, Zagreb, Institute of Ethnology and folklore Research.- RIHTMAN – AUGUSTIN D., 1984, *Structure de la pensée traditionnelle*, Zagreb, Slolska knjiga (en serbo-croate). – SICARD E., 1943, *La zadruga sud- slave dans l'évolution du groupe domestique*, Paris, Editions Ophrys.- TODOROVA M., 1997, *Imagining The Balkans*, New York, Oxford, Oxford University Press.- ZHELYAZKOVA A. (ed.), 1998, *Between Adaptation and Nostalgia. The Bulgarian Turks in Turkey*, Sofia, International Center for Minority Studies and Intercultural Relations.

بلقـــان Balkans

يمكنــنا تعريف منطقة البلقان بطريقتين. تعتمد الأولى على معايير جغرافية وتنظر إلـــى شـــبه الجزيرة البلقانية بالمعنى الدقيق، أي الممتدة حول سلسلة البلقان، من اليونان القارية إلى سهل الدانوب والقسم الجنوبي من سلسلة الكاربات. وتستند الثانية إلى معايير ثقافــية لتفصــل الطـــرف الجنوبي الشرقي لأوروبا الذي يضمّ شبه الجزيرة البلقانية كما يحددها الجغرافيون، والجزر اليونانية ورومانيا ويوغوسلافيا.

تؤلف القبائل الإيليرية- التراسية (التي تسمى الداسية في شمال الدانوب) المتحدرة مـــن أصـــل هـــندي- أوروبـــي أحـــد أبرز الأساسات القديمة لشعوب البلقان. لقد انتشر الاستعمار الروماني بدءاً من اليونان، وإذا كانت الحضارة اليونانية- الرومانية قد حفظت اللغة اليونانية وحضارة العصر الإغريقي، فقد تمت رَوْمَنَة بقية الشعوب التي أُدمجت في الامـــبراطورية، باســـتثناء الألبانيين. كما أدى دخول سلافيي الجنوب إلى سلفنة تدريجية لأغلبـــية الشـــعوب البلقانية. وقد أفلت منها الرومانيون والألبان واليونان الذين استوعبوا القادميـــن الجـــدد. ثم خلفت بيزنطية روما كدولة امبريالية وسيطرت على المنطقة حتى القرن الخامس عشر حيث أعقبتها الامبراطورية العثمانية.

من خليط الشعوب هذا ينشأ تنوع ثقافي هائل. تنوع إثني قبل كل شيء: إنّ أتراكاً وتـــتراً وألمانـــا وهنغاريـــن وجراكسة وغجراً ويهوداً بالأخص من طائفة السرافيين قد أضـــيفوا إلى الشعوب التي سبق ذكرها، داخلين في حقبات وسياقات مختلفة. تنوّع ديني: مـــع الأرثوذكســـية النافذة تتعايش الكاثوليكية السائدة في المناطق التي يُمارس فيها تأثير البلدان الغربية، والديانة اليهودية والإسلام (المتأصل عميقاً في ألبانيا والبوسنة والهرسك).

وفيما وراء الانشقاق الديني، تسجل الحدود التي تفصل الامبراطورية النمساوية عن الامبراطورية العثمانية تنوعاً ثقافياً غزيراً جداً يمكن أن نتحقق منه في المجالات الاجتماعية- الاقتصادية والهندسية والفنية، الخ.

إن الشعوب، التي يرى تراث الدراسات التاريخية وحتى الإثنولوجية أيضاً، انها متجانسة، هي مشكلة من فئات جغرافية وقومية مختلفة؛ وهذا ما يؤكد على التنوع البلقاني. هكذا يمكننا ذكر المجموعات الرومانية المتنوعة التي كانت قد بقيت في جنوب الدانوب والتي يطلق عليها عموما اسم الفلاك أو الفالاك (اسم يضم الرومانيين الذين يقيمون شمال الدانوب أيضا)، وهم يدعون منذ القرن التاسع عشر الأرومانيين (هم يسمون أنفسهم الأرمونيين). تشكل بلاد البلقان منطقة لا مثيل لتعقيدها المفرط في أوروبا إلا تعقيد بلاد القوقاز.

إن الرابط الإثني ليس بالضرورة جازما لتبيان خصوصية أنواع المعيشة. هكذا يدرك رومانيو سهل الدانوب وبلغاريو الشمال بوضوح انتماءهم الإثني، في حين أنهم يتشاطرون نمط المعيشة ذاته، ولدي السلوفينيين، مع أنهم سلاف، نمط معيشة قريب من نمط معيشة جيرانهم النمساويين. قد تكثر الأمثلة التي تثبت ثقل التاريخ في تكوين الكيانات الثقافية اليوم. فابتداءً من القرن التاسع عشر خصوصا قُدِّم الانتماء الإثني لدعم المطالبات بالاستقلال التي تجلت آنذاك في الأبحاث والمنشورات العلمية وفي الأدب أو في إنشاء متاحف "إثنوغرافية".

لقد حافظت منطقة واسعة من بلاد البلقان على تنظيم اجتماعي من النوع القبلي حتى القرن التاسع عشر؛ وهي تضم مونتينيغرو (الجبل الأسود) شمال ألبانيا وقسماً كبيراً من مقدونيا حيث تعيش معاً مجموعات رومانية أو سلافية أو ألبانية أو مختلطة. يجوب هذه البلدان رعاة يمارسون تربية المواشي ببداوة كاملة أو تنقل فصلي. وأكثرهم شهرة هم الأرومانيون والسركتسانيون (لغتهم يونانية) واليوروكس (ناطقون بالتركية). في شمال ألبانيا تسود التقسيمات العشائرية الخاصة بالنظام القبلي. ولكن لوحظ تمايز شكل قديم للدولة داخل القبائل السلافية أو السلافية- الألبانية في المونتينيغرو خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. في المجتمعات التي لا يسود فيها النظام القبلي تتكون الوحدة الاجتماعية التقليدية الأكثر اتساعاً من " المنطقة": هذا هو الحال في رومانيا، حيث تكون الوحدة الأرضية المسماة " تارا" (من اللاتينية terra = أرض) تحالف قرى. تحافظ القرى على طابع قديم؛ وهي تكاد تكون دائما تحت سلطة مجلس مؤلف من قدامى. إن المجموعة البيتية المؤلفة من عدة عائلات من زوج وزوجة قد استمرت حتى منتصف القرن العشرين لدى الألبانيين وسلافيي الجنوب، وإننا نجد حتى يومنا هذا بعض المجموعات البيتية التي تتعدى المئة شخص تقريبا لدى ألبانيي يوغوسلافيا مثلاً. إن المجموعة البيتية المؤسسة على وجود زوج واحد متزوج مع أبناء غير متزوجين تسود في اليونان ورومانيا. تلعب روابط القرابة الزائفة دوراً هاماً جداً في قوننة العلاقات بين الأشخاص والمجموعات: القرابة بالعمادة (مع شكليات توارث دور العراب)، أخوّة الدم أو الرضاعة أو ماء المعمودية، التشارك في نفس يوم أو أسبوع أو شهر الولادة أو قرابة الدم الوهمية.

ب. هـ. شتاهل

BOUE A. , 1840 , *La Turquie d'Europe* , Paris , Arthus Bertrand .
- BEUERMANN A., 1967, *Fernweide Wirtschaft in Sudosteuropa. Ein Beitrag zur Kulturgeographie des ostlichen Mittelmeergebietes*, Munich, Georg Westerman Verlag.- CVIJIC J., 1918 , *La Péninsule balkanique. Géographie humai*ne, Paris, Librairie Armand Colin. – CABEJ E., 1966, " Albanische Volkskunde", *Sud- Osr Forschungen*, XXV, Munich: 333-287.- DURHAM M.E., 1928, *Some Tribal Origins, Laws and Customs,* Londres, Unwin Brothers. – ERLICH V., 1966, *Family in Transition. A Study of 300 Yugoslav Villages*, Princeton, Princeton University Press.- HAMMEL E.A., 1968, *Alternative Social Structures and Ritual Relations in the Balkans,* Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice Hhall.- HASLUCK M., 1954, *The Unwritten Law in Albania*, Cambridge, Cambridge University press.- KRAUSS F.S., 1885, *Sitte und Brauch der Sudslaven. Nach heimischen, gedruckten und ungedruckten Quellen,* Vienne, Alfred Holder.- SCHNEEWEIS E.,1961, *Serbocroatische Volkskunde. Volksglaube und Volksbrauch*, Berlin, Walter de Gruyter.- SICARD E., 1943, *La zadruga sud- slave dans l'évolution du groupe domestique,* Paris, Ophrys.- STAHL H.H., 1939, *Nérej. Un village d'une région archaïque,* Bucarest, Institut des Sciences Sociales de la Roumanie, 3 vol.- STAHL P.- H., 1986, *Household, Village and Village Confederation in South- Eastern Europe,* New York, Columbia University Press.- VALENTINI G., 1956, Il diritto *delle comunità nella tradizione giuridica Albanese* , Florence , Valecchi Editore.
- VACARELSKI C. , 1969 , *Bulgarische Volkskunde* , Berlin , Walter de Gruyter.
- VUIA R., 1937, *Le village roumain de Transylvanie et du Banat,* Bucarest- WACE A. I.B. et THOMPSON M.S., 1913, *The Nomads of the Balkans. An Account of Life and Customs among the Vlachs of Northern Pindus*, Londres, Methuen.

Filiation بنـــوّة

تـــدل كلمـــة "بـــنوة" على علاقة القرابة التي تربط ولدا بأبيه وبأمّه. تخضع هذه العلاقـــة، المـــتعارف كونـــيا علـــى أنها ذات جهتين، إلى واجبات جماعية تحكم التناسل البيولوجـــي وجعـــل الأشـــخاص اجتماعييـــن. تتعلق بوجود هذا الرابط مواقف عاطفية وتصـــرفات اصـــطلاحية واعتراف اجتماعي يترجم في الإجراءات القانونية والطقوسية المعـــدة لإدخال المولود الجديد في المجتمع وتسوية وضع أهله. يظهر طابع علاقة البنوة الاجتماعـــي واضـــحا فـــي التمييز الذي تعتمده أكثرية المجتمعات بين علاقة نَسَبية (والد ووالـــدة / أولاد) وعلاقة أبوّة وأمومة اجتماعية أو قانونية تسمح باعطاء وضع أهلي إلى أشخاص غير مولدين. وقد شكلت طبيعة هذين الرابطين والعلاقات التي تقوم بينهما محور سجال أنتروبولوجي (بارنز، 1974؛ فورتس، 1969؛ شيفلر، 1974؛ شنايدر، 1984؛ وكذلك ج.م.بيتي، أ.جلنر ور.نيدهام).

لا تـــدل أوضـــاع الوالد والوالدة والأولاد على عامل وراثي مقبول اجتماعيا لكنها أوضـــاع عـــائدة إلـــى أشخاص على أساس مفاهيم محلية متعلقة بالإنجاب. تستطيع هذه المفاهـــيم أن تتغيّر من ثقافة إلى أخرى وأن تبتعد بشكل كبير عن النموذج العلمي (تدخّل غـــير بشـــري، إمكانـــية وجـــود عـــدةّ والدين، إلخ.). باستثناء بعض الحالات الغامضة (الـــتروبرياندين، الياب، وبعض المجتمعات الأوسترالية)، تعتبر كل المجتمعات بشكل أو

بآخر، أنّ الوالد والوالدة يجلبان مركبّات مادية أو روحانية ضرورية للتناسل. لذلك توجد "روابــط غير قابلة للانحلال" (هـ. و.شيفلر) وغير قابلة للانعكاس وخاصة بين كل كائن بشري واثنين آخرين على الأقل، رجل وامرأة؛ويتم تمييز الأوضاع النَسَبيّة للوالد والوالدة في كل تعابير القرابة.

يمكــن لشخص آخر (جسدي أو أخلاقي) غير الوالد والوالدة أن يرى نفسه يحظى بوضـــع أهلي عند ولادة الطفل أو بعد ذلك. هناك عدة إجراءات تسمح بإيجاد علاقة بنوة شـــبه أهلية (بنوة اجتماعية، روحية، "تربوية"، إلخ.). أو بلعب دور بديل (تبنّي، ضرورة زواج الأخ بأرملـــة شـــقيقه، ضرورة زواج الأرمل بشقيقة زوجته، التوارث في اليونان القديمـــة، إلـــخ.)؛ يمكن أن يحدث ذلك في عدة حالات: عقم الزوجين، عدم وجود وريث (غالـــباً مـــا يكون ذكراً)، ضرورة إعطاء الطفل (صحّة التمييز بين بنوّة شرعية أو غير شـــرعية) وضـــعاً مؤسســـياً للقيام ببعض الحقوق (قدرة مدنية، حقوق الانتقال، التوارث، إلخ.).

غالباً ما تتخذ البنوة صفة شرعية انطلاقاً من الأهمية التي يتخذها الرابط القانوني، يعـــرّف بعـــض علمـــاء الأنتروبولوجيا (مالينوفسكي، 1930؛ رادكليف – براون، 1950؛ غودنـــاو، 1970) البـــنوّة مـــن خـــلال مؤسســـة الـــزواج فقط، ذاكرين "مبدأ الشرعية" (ب.مالينوفســـكي) والموجـــبات النفسية – البيولوجية التي تخضع لها عملية دمج الأطفال اجتماعـــياً. إنّ إنجـــاب طفل ضمن الزواج قد يعطي وحده وضعاً أهلياً بكل معنى الكلمة. لكـــن كثـــيرة هي المجتمعات التي لا يعطي فيها الزواج بالضرورة الزواج للزوج حقوقاً والديـــة، أي أن شـــرعية المولود تُنسب للزوجة بغض النظر عن هوية الوالد. لا يستثني الادعاء السائد الذي يجعل من الزوج الوالد المحتمل لأبناء زوجته أن يكون والدٌ آخر غير الـــزوج يستطيع طلب حقوق الأهلية أو مجبراً على وضع أبوي. ويمكن لوالد أن يعترف بطفل وُلِد من علاقات قبل الزواج، أو يمكن لهذا الأخير أن يُشرَعن نفسه في وقت معيّن. أحـــيانا تعتبر ولادة طفل قبل الزواج أو من مولد غير الزوج (زواج الأخ بأرملة شقيقه، "الزواج الشبح"، زواج بين نساء، إلخ.) كعادة شرعية وحتّى مطلوبة، وإن كانت مرفوضة علـــى العموم. وبالرغم من إعطاء مكان مركزي لوضع الأهلية الاجتماعي، فإنّ التعرّف إلى الوالد (أو الوالدة) ليس أبداً بالأمر المغيَّب تماماً. يستهدف منع سفاح القربى والعواقب الـــناتجة عن خرقه الأهل " الطبيعيين" كما الأهل "الاجتماعيين". ففي النهاية تشكل العلاقة بين الزوجين، الوالد– الوالدة، والمولود العنصر الأساسي في رابط البنوّة.

تنتج كل مجموعة والد – والدة – مولود – أكان هذا الأخير واحداً أو أكثر –، من مجموعتين أخريين من نفس التكوين، مهما كان تعريفها حسب المصطلح الثقافي للمجتمع، بمـــا أن كلا من الوالد والوالدة هو مولود : تشكل هذه السلسلة المتكررة الرابط "الوراثي" للســـلالة التي تولد بذلك أنماط الروابط نفسها من جيل إلى جيل: والد/ والدة، أهل/ أولاد، أب/طفـــل، أم/ طفل، أشقاء دون تمييز جنسي، من نفس الجنس، من جنس مختلف " ؛
تنضـــوي العلاقة النَسَبيّة ضمن نمط المعالجة نفسه السائد في علاقة البنوة، ويجب التمييز بعناية أكثر بين المجال الوراثي والمجال النَسَبي الذي يتبع تسلسلات عمودية (سلاسل ذات ابـــن وحـــيد، فروع، ذرّيات، سلاسل توالد أنثوية، إلخ.) يمكن أن تتوسّع كأنظمة تكوين وتفـــرقة للمجموعات وكأنظمة معرفية. ينتمي المجال النَسَبي "الاجتماعي" إذاً إلى مبدأيْ

تنظـــيم: مـــبدأ تناســـل اجتماعي يتعلق به نظام البنوّة ونظام الزواج (أو الارتباط)، ومبدأ معرفي يتعلق به نظام القرابة كمجموعة تعبيرات ودلالات ومواقف.

ر.هاسترورك

BARNES J.A., 1974, " Genitor: Genetrix: Nature: Culture ? " *in* J. Goody (ed.), *The Character of Kinship*, Cambridge, Cambridge University Press.- EVANS-PRITCHARD E.E., 1945, *Some Aspects of Marriage and Family Among the Nuer*, Livingstone, The Rhodes- Livingstone Institute.- FORTES M., 1969, *Kinship and the Social Order*, Chicago, Aldine.- GOODENOUGH W.H., 1970, Description and *Comparison in Cultural Anthropology*, Chicago, Aldine.- LEACH E.R., 1966, "Rethinking Anthropology", *in* E.R. Leach, Rethinking Anthropology; Londres, The Athlone Press: X-XX (trad . fr . *Critique de l'anthropologie* , Paris , PUF, 1968). – LOUNSBURY F.G. et SCHEFFLER H. W., 1971, *A Study in Structural Semantics*; *The Siriono Kinship System*, Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice Hall.- MALINOWSKI B., 1930, " Parenthood the Basis of Social Structure", *in* V.F. Calverton et S.D. Schmalhausen (eds), *The New Generation*, Londres, Allen et Unwin :113- 168.- RADCLIFFE – BROWN A.R., 1950, " Introduction", *in* A.R. Radcliffe- Brown et D. Forde (eds), *African Systems of Kinship and Marriage*, Londres, International African Institute (trad. fr. *Systèmes familiaux et matrimoniaux en Afrique*, Paris, PUF, 1953).- SCHEFFLER H.W., 1972, " Kinship Semantics", *Annual Review of Anthropology*, 1: 309- 328; 1974, " Kinship, Descent and Alliance', *in* J.J. Honigmann (ed.), *Handbook of Social and Cultural Anthropology*, Chicago, Rand McNally.- SCHNEIDER D.M., 1984, *A Critique of the Study of Kinship* , Ann Arbor, University of Michigan Press.

بنيـــــة — Structure

تـــتفق الأعمـــال العديدة المكرّسة لمفهوم البنية على الاعتراف بأهميتها في تطور العلـــوم الاجتماعية. غير أنه يبدو من الصعب الإحاطة بهوية هذا المفهوم من خلال تنوّع وظائفـــه. لقد بيّن ر. بودون (1968) أنّ تعريفات البنية تختلف بشكل أساسي وفق الوظيفة التـــي تنســـب إلـــى هـــذا المصطلح. فهي وظيفة وصفيّة إذا كانت تشير فقط إلى الميزة التشـــكيلية لموضوع من الواقع الاجتماعي، وكشفية إذا كان استعمالها يشير إلى صياغة فرضـــية للاهـــتمام بهـــذه الميزة التشكيلية. في الحالة الأولى يرتبط مفهوم البنية بتعريف استقرائي ويطبّق على الواقع التجريبي؛ وفي الحالة الثانية يرتبط بتعريف " فعّال" (بودون) يطبّق على نماذج مستخلصة من الواقع التجريبي.

في إطار التعريفات الاستقرائية المختلفة لهذا المفهوم، تكون " البنية هي ما يعكس التحلـــيل الداخلـــي للكلية" (بويون، 1966): وجود عنصرين أساسيين على الأقل، ووجود علاقات ثابتة بين هذه العناصر وانتظام تلك العلاقات ضمن تشكيلات. تفرض هذه السمة الأخـــيرة قـــاعدة منهجية مزدوجة: لا يمكن النظر لأي عنصر ينتمي إلى مجموعة مبنية (كلـــية) بمعـــزل عن العناصر الأخرى؛ ولا يمكن اعتبار أن مجموعة مبنية تقتصر على مجمـــل عناصـــرها وحسب. يهدف استخدام مصطلح "بنية" أساساً إلى التوضيح مفهومياً

لتموضع الأجزاء المنتظمة ضمن مجمل ولديمومة الروابط التي يقوم عليها هذا التموضع. تظهر البنية إذن وكأنها ميزة داخلية للواقع المدروس. فيصبح مفهومها عند ذلك معادلاً لمفهومَيْ المنظومة أو النظام على الرغم من المحاولات المختلفة لتحديد المعنى الخاص لكل من هذه المصطلحات.

إن حقل التطبيق الأساسي لمفهوم البنية، المأخوذة هنا بمعناها الواقعي، هو دراسة المجتمع (العلاقات الاجتماعية) القائم على نمط التماثل مع الجسد. وبتدخل الأنتروبولوجيا البريطانية، اتخذ مفهوم البنية مكانة أساسية بين المصطلحات الاثنولوجية لدرجة جعلت الحديث ممكنا عن " وظائفية بنيوية"، أو حتى عن " المدرسة البنيوية" (م. فورتس)، وذلك عند الحديث عن رادكليف- براون ومعاونيه. كان المقصود من هذه المدرسة أن تقيم مكان التوجهات الفردانية للتفسير التاريخي المطبّق على المؤسسات الاجتماعية اقتراحات تعميمية قادرة على تقديم " فهم نظري" (رادكليف – براون). إن مفهوم البنية موجود في صلب هذا الموضوع بالنسبة لرادكليف – براون (1952) الذي يعني، رغم بعض التعديلات مسيرة منهجه، بالبنية الاجتماعية شبكة العلاقات الاجتماعية المتواصلة والموجودة واقعياً بين الأفراد الذين يشغلون مناصب معيّنة. إنها إذاً ركيزة فعلية للعناصر الحقيقية التي ليس لأحدها وجود إلا كعنصر في شبكة ناظمة. هكذا يرى الإثنولوجي البريطاني أن بنية القرابة في مجتمع ما تتمثل بعدد من العلاقات الثنائية تجمع كل منها شخصاً بأخر. من المناسب إذاً أن نقوم بإحصاء بنى القرابة وعزل الميزات الخاصة بكل منها والتي تسمح بترتيب إحداها بالنسبة للأخريات، وفي النهاية بإرجاع تنوّع هذه البنى إلى نظام معيّن يرتكز على لعبة المبادئ البنيوية المتكررة فيها (ليفي- ستروس، 1958). إن تنظيم البنى، أي تنظيم العلاقات الخاصة بكل منها، يؤدي إلى وضع مخطط نموذجي قائم على أساس التشابه بين هذه البنى.

لقد قام كل من م.فورتس ور. فيرث وس.ف. نادال بتوجيه مفاهيم البنية الاجتماعية في اتجاهات مختلفة دون أن تقوم التنظيمات المقترحة (دمج البعد الزمني في البنية مع مراعاة التوترات والنزاعات، ومنح اهتمام أكبر للخيارات الفردية وتغيرات الشكل الناجمة عنها والاعتراف بتعدد البنى، إلخ.) (بقطع صلتها مع المعنى التجريبي للمفهوم. تشير أعمال إيفانز- بريتشارد عن شعب النوير (1940) خصوصاً إلى منعطف ملحوظ لوجهة النظر هذه، وهو منعطف أشار إليه ل.دومون. فمن المؤكد أنه ينظر إلى البنية الاجتماعية على أنها كل رابط بين الجماعات شريطة أن يكون مزوداً بدرجة تلاحم وثبات عالية، ولكن ذلك يثبت أن هوية كل جماعة عند شعب النوير تتمثل في الروابط التي تقيمها مع جماعات أخرى، والتي تتخذ أحياناً شكل انقسام وأحياناً أخرى شكل التحام. وهو يُدخل التعارض كعنصر تقوم عليه كل بنية، والتناقض على أنه سمة البنية نفسها (د.بوكوك). وتتفاوت الجماعات تبعاً للعلاقات، الواقعية أو الخيالية، التي تقيمها فيما بينها؛ كما تتح البنية للانزلاق من دائرة المُعاش إلى دائرة التصورات لتشهد على "العبور من الوظيفة إلى المعنى" (بوكوك).

يعود لكلود ليفي- ستروس الفصل في إدخال مفهوم البنية في الأنتروبولوجيا، هذا المفهوم الذي يقطع مع ما كان يفترضه في السابق مرتبطا بالتعريف الاستقرائي (1958). كان ليفي – ستروس شديد التأثر بمكتسبات علم الأصوات البنيوي، مما جعله يستبدل

الـتماثل البيولوجـي الخاص بالوظائفية البنيوية البريطانية بالنمط المنطقي للغة من أجل تحليل مظاهر القرابة، ثم الأساطير، وبشكل عام من أجل دراسة الوظيفة الرمزية.

إن المـبدأ الأساسـي في التحليل البنيوي هو أنّ " مفهوم البنية لا يرتبط بالحقيقة التجريبية وإنما بأنماط ناجمة عنها" (نفس المصدر). إنه نظام ولكنه يبقى على منوال واحد مهمـا كانت الـتغيّرات. إذن هو يتوقف عن كونه ترتيبا حقيقيا تكفي المراقبة لإبراز ميزة تنظيمه الداخلي التي يتم تسليمها فورا للتحليل بواسطة مجموعة اجتماعية أو ثقافية معينة. تعتبر البنية خارجية بالنسبة للظواهر المدروسة بما أنها " تركيبة المتغيرات" (ج. بويون) التـي تتـيح الانـتقال من مجموعة منظمة إلى أخرى وتجعل هذه المجموعات مصممة جمـيعها كـبدائل عـن بعضها، مما يجعل منها خلاصة متكاملة. البنية هي هذا التشكيل للعناصـر المخـتلفة والمـنظمة حسب قواعد ذات معارضات مترابطة موجودة فعليا في الإنجاز الاجتماعي أو الرمزي الخاص (نظام قرابة، أسطورة) ولكن فقط عندما تجعل من هـذا الإنجـاز واحدا من بين إنجازات ممكنة أخرى. وليس للبنية من معنى إلا من خلال تلـك الإمكانيات. خلافا للمقارنة القائمة بين الأنتروبولوجيين الأنكلوسكسون تقوم المقارنة ذات التوجه البنيوي إذا على الفروقات التي يجب تنظيمها.

من جهته، أثبت دومون فائدة مفهوم البنية، حسب المعنى الذي تعطيه لها البنيوية، فـي تحليل الأنتروبولوجيا للإيديولوجيا الخاصة بحضارة كبرى (1966). ولقد أدخل في أعمالـه تميـيزا بيـن نوعيـن من التعارض داخل البنية، الأول هو التساوق الداخلي أو الـتماثل(حيـث يكـون للمصـطلحين الوضـعية ذاتها أمام التعارض التمييزي في علم الأصوات) والثاني هو التراتبي أو اللامتساوق (حيث يكون التعاكس ذا معنى).

ج.لانكلود

BOUDON R., 1968 , *A quoi sert la notion de structure?* , Paris , Gallimard. - DUMONT L., 1966, *Homo Hierarchicus. Le système des castes et ses implications*, Paris, Gallimard.- EVANS- PRITCHARD E.E., 1940, *The Nuer: a Description of the modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*, Oxford, Oxford University press (trad. fr. *Les Nuer, description des modes de vie et des institutions politiques d'un peuple nilote*, Paris, Gallimard, 1968). – LEVI-STRAUSS C., 1958, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon.- POUILLON J., 1966, "Présentation : un essai de définition", *Les Temps Modernes*, 246, *Problèmes du structuralisme*: 769- 790.- RADCLIFFE – BROWN A.R., 1952, *Structure and Function in Primitive Society,* Londres, Cohen and West (trad. fr. *Structure et fonction dans la société primitive* , Paris, Editions de Minuit, 1968).

بنيوية **Structuralisme**

بحجـة إدراك الغايـة " الـنظرية " المشتركة بين بعض الأعمال شبه المعاصرة (أعمال ل. التوسير ور. بارت وم. فوكو وج. لاكان ولك. ليفي – ستروس) ادّعى تاريخ الأفكـار المتسرع في الستينيات اكتشاف عناصر عقيدة فكرية بل أيديولوجيا، يفترض أن تكـون سـائدة فـي مجـالات متـباعدة علـى غرار الألسنية وتحليل النصوص الأدبية

والأنتروبولوجيا والتحليل النفسي والفلسفة. ولقد ساد الاعتقاد بوجود بنيوية مطلقة، لا سيما في فرنسا والولايات المتحدة، مما دفع ليفي- ستروس إلى اتخاذ مسافة فاصلة عنها، علماً بأنه هو الذي أدخل مصطلح " البنيوية" إلى الأنتروبولوجيا. تتمثّل البنيوية "في الأنتروبولوجيا" من مجموعة أبحاث تجد وحدتها حسب ليفي – ستروس نفسه في تطبيق أنظمة أحداث محددة وبموجب مقاربات جددها منهج معرفة هو التحليل البنيوي.

يعتبر بعض الأنتروبولوجيين (سبيربر، 1968) أن هذه الوحدة تكمن في التعبير عن موقف نظري حول طبيعة الشأن الاجتماعي، وبالتالي حول مادة الأنتروبولوجيا. كما ويبدو من الصعب في يومنا هذا الفصل في أعمال ليفي- ستروس بين أنظمة التحليل البنيوي ومفاهيم الشأن الاجتماعي الواردة فيها والتي تؤسس لشرعية المنهج. ولكن إذا أردنا بأي ثمن اعتبار البنيوة عقيدة أنتروبولوجية تطرح نموذجا نظرياً على غرار تلك العقائد التي تمت مقارنتها بها، ينبغي علينا أن نعلم أنّ العلوم الاجتماعية لا تتفق على مفهوم النظرية، وأننا نجد فيها عدة فئات من الأنماط عند هؤلاء الذين يريدون إيجاد تفسير شامل للأحداث الاجتماعية، وأولئك الذين لا يبتغون سوى توجيه البحث نحو ابتكار أساليب عملانية تهدف إلى إيجاد تعميمات تكون في البداية "محلية". وإذا كان هناك من نمط نظري، فإن بنيوية ليفي- ستروس تنتمي إلى هذه الفئة الثانية من النماذج التي تتخذ في الأساس مهمة كشفية. هكذا يبدو التمييز بين المنهج والنظرية، وبين التحليل البنيوي والبنيوية، مصطنعا بشكل ملفت.

لقد أفلح ليفي – ستروس في اقتباس مبادئ منهجية من الألسنية البنيوية: لا سيما علم الأصوات من أجل إدخال الدقة الشبيهة بتلك التي تسود في الأعمال اللغوية إلى الأعمال الاجتماعية. ويهدف تطبيق هذه المبادئ في الدرجة الأولى إلى تحديد المواضيع التي يجدر إخضاعها للتحليل والى تمييز " المخطط المرجعي" المناسب على الشكل الآتي: الإحاطة بفئات الظواهر التي يصنفها النشاط الفكري ضمن مجموعات دلالية متجانسة يمكن – بل يجب أولاً – توضيح خصائصها التركيبية. وتتم مقاربة هذه المجموعات من منظار العلاقات التعبيرية أو الافتراضية التي تنتظم ضمنها العناصر الصغرى الحقيقية أو الافتراضية المكتسبة لوضع وموقع.

أما الخطوة التي يجدر اعتمادها فهي وضع قائمة بالمبادلات الممكنة بين هذه العناصر واتخاذ تلك القائمة كموضوع وحيد للتحليل تستخرج منه القواعد التركيبية. فالهدف المرجو هو اكتشاف العلاقات الضرورية (ليفي – ستروس، 1962).

بيد أن ما أراده ليفي- ستروس من اعتبار الألسنية نمطا علميا مرجعيا لا يُفسَّر فقط بإثبات التطورات الحاسمة التي حققها المنهج البنيوي في مجال تحليل الأحداث اللغوية، ذلك الإثبات الذي يفرض على العلوم الاجتماعية الأخرى الاقتداء بالألسنية (ليفي- ستروس، 1958). ففي الواقع، ينطوي لجوء نظام معين إلى منهجية نظام آخر على فرضية التماثل البنيوي بين الظواهر المدروسة، مما لا يعني أبداً تماثل الطبيعة بينهما. وإذا ما قام ليفي – ستروس بابتكار منهج أنتربولوجي بنيوي خاص قد يمثل للأنتروبولوجيا ما يمثله النمط الألسني الخاص للألسنية – وذلك دون اللجوء إلى مجرد تحويل للمنهج – فلقد كان ذلك نتيجة الاستبصارات ذات الطابع "النظري" إذا جاز لنا القول، المنصبّة على طبيعة الأحداث الاجتماعية، وبالتالي على صميم الاهتمامات

الأنتروبولوجـيـة. عـند تفكـيرنا بالخيارات السائدة حينها في ميدان ذلك العلم، والمتميزة باستخدامها المفرط للمؤثرات السببية (تاريخية كانت أم وظيفية)، نستشف أهمية " انقلاب المـنهج" الذي قام به ليفي – ستروس. فهذه الاستبصارات التي ترد في مؤلفاته دون أن تُدخـل علـى إطار التحليل تنقيحات بارزة، تندمج مع المنهج البنيوي بحيث يشكلان معا البنيوية الأنتربولوجية.

من الصعب إحصاء جميع الأفكار الرئيسة التي تعمل، مثل المبادئ المنهجية، على تعـريف هـذه البنـيوية. ولكن علينا في البداية أن نذكر تلك المسلمة التي تقضي بتحليل أنظمـة القـرابة والمصاهرة التي تتمثل بموجبها الحياة الاجتماعية بشتى مظاهرها عبر أنظمة تداول إشارات تضفي على المجتمع طابع شبكة ضخمة من المبادلات الرمزية. كما لا يمكن فصل هذه المسلمة عن الفرضية التي تعدّ أساساً لتحليل الأساطير والفكر الرمزي بشكل عام، مع العلم بأن بنية الأنظمة الرمزية تشير في نهاية المطاف إلى مهارات بشرية عالمية ترتبط بقوانين النشاط الفكري اللاشعوري. نتيجة لذلك، يعتبر ليفي – ستروس أن الهـدف النهائـي للأنتروبولوجـيا لا يتمثل في وضع جدول بالتغيرات الثقافية من أجل تنظـيمها بواسـطة المقارنة، بل في الإسهام " بتحقيق المعرفة الأفضل للفكر الموضوعي وأوالـياته"، أو" بوضـع قائمة بالقدرات العقلية". بإمكاننا ذكر بعض الفرضيات الأخرى المهمة على غرار تلك التي تحوّل الفكر إلى "نتاج للعالم أو جزء منه" بحيث ينجز الفكر فـي حركة الإدراك "عمليات لا تختلف طبيعتها عن تلك التي تدور في العالم منذ تكوينه" (ليفي– ستروس، 1983).

أما الصعوبة التي يواجهها قرّاء ليفي– ستروس فهي لا تكمن في ملاحظة الأفكار الرئيسـة لمؤلفاتـه، أو حـتى ضمّها في مجموعة من الاقتراحات العامة، بل في كشف الـروابط الوثـيقة بين منهج التحليل والفرضيات العامة التي تبرِّر استخدامه أو – إذا ما اسـتخدمنا لغـته– بيـن "الخلاصات الاثنولوجية" التي يتوصل إليها و" الوسائل" المتبعة لإدراكهـا. يمكنـنا في مطلق الأحوال التأكيد على ذلك السؤال الضمني بقولنا إن ليفي– سـتروس لم يدّع البتة بأن المجالات التي ترتبط بالتحليل البنيوي تشكل بمجموعها ميدان الأنتروبولوجيا، ولا أن الخطة البنيوية تدعو إلى الكشف عن الأحداث الاجتماعية والثقافية برمتها.

هكذا يبدو من المستحيل تخصيص وضع معرفي محدد للبنيوية في الأنتروبولوجيا؛ فقد يخطر لأي كان أن يقارب مؤلفات ليفي– ستروس، رغم تحذيرات الكاتب، من وجهة نظـر فلسـفية أو جمالية أو أخلاقية. من هذا المزيج الاستثنائي بين منهج ظهر في غاية الخصـوبة على صعيد القرابة والأساطير والفن، ومقترحات ذات توجه عام حول الإنسان والمجـتمع والطبـيعة، يبدو من الممكن إعادة صياغة التاريخ الفكري. فقد أعاد ليفي– سـتروس إلـى الذاكـرة صور ملهميه، انطلاقاً من مونتاني Montaigne ووصولاً إلى غرانيه وجاكوبسون، مرورا بجان – جاك روسو وماركس ومورغان وبواس ودوركهايم وسوسـور وموس. ونظراً لعدم إمكانية التراجع الكافي، يصبح من الأصعب الحديث عن التأثـير الـذي مارسته مؤلفاته على تطور الدراسات الأنتروبولوجية. لقد امتهن قليل من الأنتروبولوجيين البنـيوية، إذا ما قصدنا بذلك الانتماء إلى المواقف المنهجية والمفاهيم العامـة التـي تـنطوي عليها. أما على صعيد استخدام التحليل البنيوي، فإنّ عدد قارئي

المؤلفات كان مهما لا سيما في حقول البحث (القرابة والأسطورة)؛ وقد تُرجم ذلك بأعمال مهمة جددت رؤيتنا السابقة إلى تلك الأعمال.

لقد اعتبر ليتش (1970) أن ليفي- ستروس يُقنع قارئه بالمتعة التي يثيرها لديه. لقد بـدت هذه السمة قاسية في ذلك العصر، ولكنها لم تعد كذلك في يومنا هذا إذا ما أعطينا "المـتعة" معـناها الحقيقي. إن بنيوية ليفي- ستروس، التي هي أكثر من نظرية إجمالية ابتُغي تحويلها ظرفيا إلى نظرية مهيمنة، يمكن أن تمثل تعبيراً عن مشروع بالغ التميّز لا بدّ لأي مشروع أنتروبولوجي أن يحدد موقعه بالنسبة إليه. تلك هي الإشكالية التي يطرحها مـنهج "خارج عن المألوف" في تاريخ هذا العلم، ولكنه يشكل مع ذلك مرجعاً ضرورياً. وخلافـاً "للـنظريات" الغابرة التي لم يخلف بعضها أثراً يُذكر، فإن بنيوية ليفي- ستروس أرادت التوفيق" بين المحسوس والمعقول، والفن والمنطق"، حسب قول رائدها نفسه.

م.إيزار وج. لنكلود

BELLOUR R., 1979, " Entretien avec Claude Lévi- Strauss", *in Claude Lévi-Strauss*, textes de et sur Claude Lévi- Strauss réunis par R. Bellour et C. Clément, Paris, Gallimard.- DOSSE F., 1991, *Histoire du structuralisme*, I, Le *champ du signe* , 1945- 1966, Paris, La Découverte.- DUCROT O. et al., 1968, *Qu'est-ce que le structuralisme?*, Paris, Le Seuil.- French Yale Studies, 1966, 36- 37: *Structuralism*. -LEACH E.R.,1970, *Lévi- Strauss*, Londres , Fontana (trad. Fr. Lévi-Strauss, paris , Seghers, 1970). -LEVI-STRAUSS Cl., 1958, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon; 1962, *Le totémisme aujourd'hui*, Paris, PUF; 1983, *Le regard éloigné*, Paris, Plon.- SPERBER D.,1968, *Qu'est-ce que le structuralisme? 3. Le structuralisme en anthropologie*, Paris, Le Seuil; 1982, *Le savoir des anthropologues*, Paris, Hermann.

بواس، فرانز — BOAS Franz

ولد فرانز بواس عام 1858 في ميندن (وستفاليا) ودرس الرياضيات والفيزياء في عـدة جامعات ألمانية. بعد أن ناقش رسالة دكتوراه عن تغيرات لون الماء (1881) رحل إلـى الشـمال الكندي مدفوعا بحبه للجغرافيا ورغبته في رؤية العالم، إضافة إلى رغبة أخـرى في دراسة تأثير البيئة على نمط حياة وتفكير الشعوب المحلية بين 1883 و1884، تـنقل في "أرض بافان" وعاش مع الأسكيمو في منطقتهم الوسطى حيث اقتنع بأن التاريخ واللغة والثقافة تلعب دوراً يفوق الظروف الطبيعية.

لـدى عودتـه إلى ألمانيا عُيّن أستاذاً في جامعة برلين حيث اطلع علـى أعمـال ف. راتـزل وعمل في المتحف الاثنوغرافي إلى جانب باستيان. استفاق اهتمامه بثقافات الشاطئ الشمالي الغربي لدى رؤيته مجموعة من هنود بيلا كولا تم إحضارها إلى برلين عـام 1885، فقدم له المتحف الوسائل اللازمة وغادر عام 1886. كان للاستقبال الذي لقيه بواس في نيويورك بعد رحلته هذه (التي تلتها رحلات عديدة بين 1888 و1931) أثر دفعه إلـى الاسـتقرار في الولايات المتحدة واكتساب الجنسية الأميركية. مارس التدريس في جامعـة كلارك وشارك كممثل لقسم الاثنوغرافيا في معرض شيكاغو العالمي (1892) ثم

فـي تنظـيم "المـتحف الأميركي للتاريخ الطبيعي" في نيويورك. كما عهدت إليه جامعة كولومبيا بتدريس الأنتروبولوجيا الطبيعية عام 1896، ثم أصبح أستاذا للأنتروبولوجيا فيها ابتداءً من عام 1899.

لـم تمـنعه مهامه الجامعية التي لم تكن لتتوقف من قيامه إلى جانب ذلك بمهمات أميـن المـتحف الأميركـي للتاريخ الطبيعي حيث خطط ونفذ القاعات الاثنوغرافية، كما خطـط الـبرنامج العلمي لـ"بعثة جيزوب إلى شمال المحيط الهادئ". ترك المتحف عام 1905، وأشـرف حتى تقاعده عام 1937 على الإعداد الفعلي لكامل الاثنولوجيا الأميركية التـي كـان أشـهر ممثليها طلابه في وقت أو آخر. عام 1912، ساهم بواس في تأسيس "المدرسة العالمية لعلم الآثار والاثنولوجيا" في المكسيك، وإليه يعود الفضل في إنجاز أول دراسـة تصـنيفية عن ثقافات وادي مكسيكو. بين 1919 و1922، عمل بواس لدى هنود البويبلو، توفي عام 1942.

عـدا عن كون بواس ناشرا للعديد من الأعمال ومشرفا على الكثير من المشاريع الجماعـية، فهو مؤلف لعدد ضخم من الأعمال التي تغطي كل ميادين الانتروبولوجيا (قام كروبير بجمع كامل أعماله، 1943).

الأنتروبولوجيا الجسدية: يعود أول عمل نشره بواس إلى 1888، والأخير كان عام 1941. لـم يخف اهتمامه بالأنتروبولوجيا الجسدية في أي وقت. يجهد في دراساته الأولى في أن يبرهن أن إيقاع نمو الطفل لا يرتبط بعوامل وراثية، وإنما بالظروف الخارجية. ثم يـدرس بعـد ذلـك، ومن الخلفية ذاتها، الفروقات الجسدية الظاهرة بين جماعات الهنود وتفاوت الخصوبـة لـدى هنود من عـرق يفترض صافيا ومن عرق هجين؛ بين 1909 و1910 وسع بحثه الميداني ليشمل أحفاد المهاجرين. أكد بواس إذن، على عكس ما كانت تقول به الأنتروبولوجيا التقليدية، أن النماذج المعتبرة عرقية ليست ثابتة، وأن الدليل الذي يُفترض قاطعا، كحجم الدماغ، يتحول هو الآخر تبعا لأنماط الحياة.

ولقـد ذهـب بـواس إلـى تعميم أشمل عندما برهن عدم إمكانية تعريف "نموذج عضـوي" أو "عرقي" بواسطة معدلات فرضية. كما رفض في هذا الميدان كما في غيره التصـنيفات الاعتباطـية والفرضيات التي تدعي الانتماء التاريخي. فالأبحاث، في نظره، يجـب أن تتم على أساس منهجي ووصفي. وفي كل حالة خاصة يجب العمل على معرفة مـا الـذي حدث في ظروف العزل الجغرافي أو الاحتكاك، وفي قرابة الدم أو التهجين، والـذي يجـب تحديده بدقة.هكذا توصل بواس إلى نقد جذري لمفهوم العرق، وللتناقض المزعوم بين "بدائي" و"متحضر".

الألسـنية: عـندما أراد بـواس أن يجمع في مجلد واحد مقالاته التي افترض أنها الأكثر تعبيرا، وضع لكتابه عنوان *العرق واللغة والثقافة* (1940)، وذلك رغبة في التعبير عـن أن اللغـة والثقافة تلعبان في الفروقات بين الشعوب دورا موازيا في أهميته للوراثة العضـوية. لقـد كان بواس من أوائل من فهموا بأن إتقان اللغة هو وسيلة أساسية للبحث الاثنولوجـي، وبأن لكل لغة بنية خاصة بها يجدر استخراجها دون وضعها عنوة في قالب مصـنوع على نمط اللغات الهندو- أوروبية. ولقد نجح في وضع نحو وقواعد دزينة من اللغات المعروفة بشكل مغلوط أو غير المدروسة أبدا.

ترجم آلاف الصفحات من نصوص الشعوب المحلية التي جمعها هو أو تلاميذه، أو مساعدون هنود قام بإعدادهم. من بواس يأتي أهم ما نعرفه عن لغات شمال غرب أميركا الشمالية، ما بين شينوك وادي كولومبيا ووصولا إلى الكواكيوتل والتسيمشيان في كولومبيا البريطانـــية؛ وهـــو الذي بدأ الدراسة الألسنية للغات البويبلو. وكان بواس سباقاً أيضاً في تركـــيزه على الدور اللاواعي للفكر في عملية إنتاج اللغة. تبدو دراسة اللغة هكذا كمعيار لدراســـة كـــل الأنظمـــة الرمـــزية الأخرى التي تغيب مبادئها التنظيمية عادة عن وعي الأشخاص المتحدثين أو المفكرين.

الاثنولوجـــيا: أصبح من الشائع بعد أبحاث ل. وايت (1963) أن توجه إلى بواس تهمة عدم منهجيته وإعراضه عن التعميمات وحسه النقدي المضخّم. ولكن أعماله العملاقة تســتحق المعاملة باحترام أكبر. كما أن أغلب النقاد لا يدركون أبعاد تميز وخصوبة فكر نبعت منه الأنتروبولوجيا الأميركية بكاملها في فترة بلغت فيها القمة.

إن بواس الذي نشأ على العلوم الفيزيائية والطبيعية كان قبل كل شيء مراقبا دقيقا لكل مظاهر حياة الشعوب المحلية. ولكن وصف ما كان يسميه "الإبداعات الثقافية" لشعب، لا يشكل سوى خطوة أولى يجب أن يليها فهم تلك الإبداعات. لقد رفض بواس المدرستين الفكريتيـــن الكبيرتين لعصره: النشوئية والانتشارية. على عكس الأولى، هو لا يؤمن بأن تكـــرار نفس الأدوات أو نفس التقاليد في أمكنة وأزمنة متباعدة يمكن أن يكون ناتجا عن عملـــية مشابهة في كل مكان لقوانين عالمية تميز الفكر البشري. وعلى عكس الثانية، لا يؤمـــن بادعـــاء إعـــادة التشـــكل التاريخي. ينهج بصورة أشد تواضعاً نحو إعادة تشكيل العلاقات المؤكدة أو المفترضة الحاصلة في فترات قريبة العهد وفي مناطق محدودة.

إلى جانب الأسباب التاريخية، عمل بواس أيضاً على تحديد الأواليات النفسية التي أتاحـــت لكـــل شعب أن يخرج بخلاصاته الخاصة. فلكل ثقافة أسلوب يتم التعبير عنه من خلال صرف اللغة ونحوها، والفن، ويمكن التعريف به بنوع من نموذج توازن بين التقاليد والمعـــتقدات والتيمات الأسطورية، حتى وإن لم يكن ذلك قد أنتج محليا وأنه قد جُلب من شعوب مجاورة.

وأخـــيراً فإن السر الكامن وراء ما يشكل في نظر بواس "العبقرية الخاصة" بشعب ما، يرتكز في التحليل الأخير على تجارب فردية. إن الهدف الذي ينشده كل بحث ميداني إثنولوجي يتمثل في معرفة وفهم حياة الفرد كما تقولبها الحياة الاجتماعية، والطريقة التي يتطور بها المجتمع ذاته تحت تأثير الأفراد الذين يتشكل منهم.

يتـــيح هـــذا المنطق الداخلي لفكر بواس (الذي لم يتكبد عناء شرحه) أن نجد فيه المظاهـــر المخـــتلفة للأنتروبولوجيا الأميركية مثلما تفتحت في النصف الأول من القرن العشـــرين: مـــنذ الـــتوجه العلمـــي الصارم لدى ج.ر. سوانتون، والمنهجية النقدية لدى ر.لووي، وصولاً إلى بحث ر.بينيديكت عن مثال نموذجي تُفصّل على قياسه كل ثقافة، أو اهـــتمام م. مـــيد بالعلاقات بين الثقافة والشخصية، بينما كان أ. كروبير يجهد في أعماله ليجعل كل تلك التوجهات تحافظ على وحدتها.

ك.ليفي – ستروس

1888, " The Central Eskimo", *Sixth Annual Report, Bureau of American Ethnology 1884- 1885*, Washington, DC, Smithsonian Institution: 399- 669 (rééd.

1964, avec une introduction de H.B. Collins, Lincoln, University of Nebraska, 1964). 1895, *Indianische Sagen von der Nord- pacifischen Kuste Amerikas*, Berlin, A. Asher. 1897, " The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians", *Report of the US National Museum for 1895*, Washington : 311- 738. 1911 (Boas ed.), *Handbook of American Indian Languages*, Washington , DC, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology. 1916, *Tsimshian Mythology*, Washington, DC, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, 31st Annual report, 1909, 1910. 1927, *Primitive Art*, Oslo, Institutet for Sammenlignende Kulturforskning, ser. B., vol.8. 1938, *The Mind of Primitive Man*, New York, Macmillan. 1940,Race, *Language and Culture*, New York, Macmillan.1945. *Race and Democritic Society* , New York, J.J.Austin. 1966, *Kwakiutl Ethnography*, Edition H. Codere, Chicago, The University of Chicago Press.

GOLDSCHMIDT W. (ed.) , 1959, *The Antrhropology of Franz Boas*, Memoir n. 89 of the American Anthropological Association, vol. 61 , n . 5, part. 2. -HERSKOVITS M.J., 1953, *Franz Boas: The Science of Man in the Making* , New York , Charles Scribner's Sons.- Jakobson R., 1944, "Franz Boas' Approach to Language" , *International Journal of American Linguistics* , 10 (4) : 188 – 195 . – KROEBER A.L. et al., 1943, Franz Boas 1858- 1942, Memoir n. 61 of the American Anthropological Association, vol. 45, 2; 1956, "The Place of Boas in Anthropology", *American Anthropologist*, 58, 1 : 151- 159.- LOWIE R.H., 1944, "Franz Boas", *Journal of American Folklore*, 57, 1: 59- 64; 1947, "Franz Boas, 1858- 1942" , *Biographical Memoir , National Academy of Sciences* , 24: 303- 322 ; 1956, "Boas Once More" , *Amercian Anthropologist*, 58, 1: 159- 163. – STOCKING G.W. Jr, 1968, *Race, Culture and Evolution* , New York , The Free Press. – WHITE L.A., 1963, *The Ethnography and Ethnology of Franz Boas*, Bulletin 6, Texas Memorial Museum , University of Texas.

Potlatch — بوتلاتش

إن كلمــة بوتلاتــش، المســتمدة من لغة " شينوك" التوليفية، وهي لغة نشأت في أجــواء تجــارة الرقــيق في أواخر القرن الثامن عشر على الساحل الشمالي الغربي من أميركا الشمالية، تعني " الهبة" أو " العطاء" ضمن إطار احتفالي. وتدل كلمة بوتلاتش على مجموعــة مظاهر (احتفالات، رقصات، خطابات، توزيع تفاخري للثروات) انتشرت بين شــعوب السواحل الذين هم صيادون – قناصون – قطافون. وتنظم الاحتفالات بمناسبة أحــداث مهمــة في حياة الفرد (كالزواج، والدفن، والخلافة، والمسارّة، وتغير الاسم بفعل تغــير المركــز) وفي حالات المنافسة بين الزعماء (خاصة لدى الكواكيوتل). وتجد هذه الاحــتفالات تعبــيرها الأفضل في توزيع خيرات المهابة والغذاء، من قبل مضيف، على ضــيوف مدعوين رسميا بهدف حصوله على الاعتراف العام بامتيازاته العائلية (بارنت، 1938). إن الــبوتلاتش هــو الوســيلة التي من خلالها يكتسب الفرد ويحافظ على المكانة السياسية والمركز الاجتماعي ضمن نظام تراتبي طبقي. كما وأن البوتلاتش يقر في نفس الوقت بوضع الواهب والموهوب. ويجب على الشخص المعطى له أن يمنح، خلال احتفال

بوتلاتش ينظمه هو فيما بعد، ما يوازي قيمة ما تلقاه على الأقــل. لقــد شرح ف. بواس (1899) هــذا الواجب الذي يقضي بالتسديد المضاعف، ثم تناوله مجدداً كوديري (1950) مــن خــلال نمــوذج كواكيوتل، وقد أدانه دراكر وهايزر (1967). إن العلاقة بين الهبة والإقــراض بفائدة قد ساهمت في تطوير التفسير الاقتصادي للبوتلاتش، لأن الإقراض لم يكن سوى وسيلة غير مباشرة لمضاعفــة الثروات من أجــل توزيعها. ولقد اعتبر موس (1923) أن عملــية الــبوتلاتش هي "إقراض بمعنى الكلمة ولكن دون وثائق"، وذلك على مرأى من مبدأ المنافسة الذي ينطوي على نظام تبادل الهبات.

إن كلمــة بوتلاتــش التي هي وليدة الأجواء الاستعمارية تنتمي اليوم إلى المعجم الكلاســيكي للأنتروبولوجــيا. لقد منعت الحكومة الكندية إجراء احتفالات البوتلاتش عام 1884. ورغــم ذلــك أصبح البوتلاتش، الذي كان الرمز القديم للمقاومة الهندية والعلاقة الحالية " للنهضة الثقافية"، يشكل دعامة للرهانات السياسية الجديدة.

م.موزيه

ADAMS J.W., 1973, *The Gitskan Potlatch*, New York , Holt, Rinehart et Winston.- BARNETT H.G., 1938, "The Nature of the Potlatch", *American Anthropologist*, 40: 349- 358.- BOAS F., 1899, "Twelfth and Final Report on the North – Western Tribes of Canada", *Twelfth and Final Report for the Advancement of Science for 1898:* 40-61.- CODERE H. (ed.), 1966, *Kwakiutl Ethnography*, Chicago et Londres, *The University of Chicago Press*.- CODERE H.,1950, Fighting with Property, New York, J.J.Augustin.- DRUCKER P. et HEIZER R., 1967, *To Make My Name Good. A Re-examination of the Southern Kwakiutl Potlatch*, Berkeley, University of California Press.- GOLDMAN I., 1975, *The Mouth of Heaven. An Introduction to Kwakiutl Religious Thought* , New York , John Wiley. – IRVIN T.T., 1977, "The Northwest Coast Potlatch since Boas, 1897- 1972", *Anthropology*, 1 (1): 65- 77.- MAUSS M. (1923- 1924), 1978, " Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques", in *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF.- MAUZE M., 1986, "Boas, Les Kwagul et le potlatch", *L'Homme*, XXVI (4): 21-63.- ROSMAN A. et P. RUBEL, 1971, *Feasting with Mine Enemy. Rank and Exchange Among Northwest Coast Societies*, New York , Columbia University Press. – SCHULTE-TENCKHOFF I., 1986, *Potlatch: conquête et invention* , Lausanne, Editions d'en bas.- SUTTLES W., 1960, " Affinal ties, Subsistence, and Prestige among the Coast Salish", *American Anthropologist*, 62: 296- 305.

BOURDIEU, Pierre — بورديو بيار

عــالم أنتروبولوجيا وعالم اجتماع فرنسي، ولد عام 1930 في البيارن، في دانغان (منطقة البيرينيه الأطلسية). اشتهر بيار بورديو بما قدمه لنظرية المجتمع، وبالوسائل التي ابتكرها لتفسيرها وفهمها، مثل مفهومَيْ "الطبع" و"الميدان"، أو بدرجات الاستعمال المختلفة لمفهــوم "رأس المــال" (الاجتماعــي، الثقافي، الرمزي)، وكذلك عرف بما سمّاه "نظرية الممارسة".

تخـــرج بورديو أستاذ فلسفة من دار المعلمين العليا في باريس، ولكنه انتدب عام 1955 إلى الجزائر حيث بدأ أول أبحاثه الميدانية. عند عودته إلى فرنسا عام 1960، درّس فـــي ليل، وتمت تسميته كمدير للدراسات في الفرع السادس للمدرسة التطبيقية للدراسات العلـــيا كمـــا استلم إدارة مركز علم اجتماع التربية والثقافة؛ عام 1982، انتخب أستاذاً في الكوليج دوفرانس حيث شغل كرسي علم الاجتماع.

قـــدم بورديـــو فـــي كتابه "*عرض لنظرية الممارسة*" (1972) مفهومه عن تأسيس العلاقـــات الاجتماعية التي أعطاها شكلاً نهائيا في كتاب "*الحسّ التطبيقي*" (1980). وهو يرتكز إلى معطياته عن منطقة القبائل ليبرهن أن الأحداث هي نتاج حسٍّ تطبيقي : فالبشر المعنـــيون يتمتعون بطباع خاصة – أنساق إدراك وتقييم وتصرّف هي نتاج لتمثّل البنى – تتـــيح لهم وضع خطط وتصورات. إن هذه النظرية المطبّقة في مجالات القرابة واقتصاد الهبة تدل على قطيعة مع التفسيرات التي تشدد على نظام قواعد يمكن أن يكون في أساس الممارسات التطبيقية.

أجـــرى بورديو أبحاثه الميدانية في الجزائر وفي فرنسا، مازجاً على الدوام منهج الإثنولوجـــيا المكثفة مع المقاربة الواسعة والكمية لعلم الاجتماع. إنه مؤسس مجلة *أعمال البحـــث فـــي العلوم الاجتماعية*" عام 1975، والتي مازال يواصل إدارتها. وتهتم أعماله بميادـــين بالغـــة الاختلاف، كالقرابة والذوق، الشعائر والسيطرة، المدرسة والدولة، الفن والعنف، الأدب والسلطة.

ل. سيغو

BOURDIEU P., 1958, *Sociologie de l'Algérie*, Paris, PUF; et SAYAD A., 1964a, *Le déracinement. La crise de l'agriculture en Algérie*, Paris, Editions de Minuit; et PASSERON J.-C., 1964b, Les *héritiers. Les étudiants et la culture*, Paris, Editions de Minuit; et BOLTANSKI L., CASTEL R., CHAMBOREDON J.-C., 1965, *Un art moyen. Essai sur les usages sociaux de la photographie.* Paris, Editions de Minuit; et DARBEL A., SCHNAPPER D., 1966, *l'amour de l'art. Les musées d'art et leur prublic*, Paris, Editions de Minuit; et PASSERON J.-C., CHAMBOREDON J.-C., 1968, *Le métier de sociologue* , Paris, Mouton- BORDAS; 1970, *La reproduction. Eléments pour une théorie du système d'enseignement*, Paris, Editions de Minuit; 1972, *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de trois études d'ethnologie kabyle*, Genève, Droz; 1977, *Algérie 60, structures économiques et structures temporelles*, Paris, Editions de Minuit; 1979, *La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Editions de Minuit; 1980*a*, *Le sens pratique*, Paris, Editions de Minuit; 1980*b*, *Questions de sociologie*, Paris, Ed. de Minuit; 1982*a*, *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*, Paris, Fayard; 1982*b*, *Leçon sur la leçon*, Paris, Editions de Minuit: 1984, *Homo academicus*; Paris , Ed. de Minuit ; 1987, *Choses dites*, Paris, Editions de Minuit; 1989, *La noblesse d'Etat. Grandes écoles et esprit de corps*, Paris, Editions de Minuit; et WACQUANT L., 1992*a*, *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, Paris, Le Seuil; 1992*b*, *Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, Paris, Le Seuil; *et al.*, 1993, *La misère du monde*, Paris, Le Seuil; 1994, *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris, Le Seuil; 1996, *Sur la télévision*, Paris, Liber-Raison d'agir; 1998, *Méditations pascaliennes*, Paris, Le Seuil; 1998a, Contre-feux, Liber-Raison d'agir; 1998b, *La domination masculine*, Paris, Le Seuil.

نـــيرمال كومـــار بـــوز هو أنتروبولوجي هندي (1901-1972) متحدر من أصل بنغالي، تلقى إعداداً كعالم جغرافي في جامعة كالكوتا قبل أن يتجه نحو الأنتروبولوجيا من خـــلال الأعمـــال الإنســـانية التـــي انخـــرط فـــيها (1917- 1921). تأثر بـــ ف. بواس وبالانتشـــاريين الأميركيين الجدد (أ.كروبير، ك. ويسلر)، فاستلهم مناهج البحث الميداني لـــدى ب. مالينوفسكي لكنه سينتقد رفض التاريخ ورفض المقارنة في المنهج الوظيفي. كـــان قومياً ومقرباً من غاندي وسكرتيراً له خلال إقامة المهاتما في البنغال عامي 1946-1947، لعب بوز دوراً من الدرجة الأولى في تطور الأنتروبولوجيا الهندية دون أن يفصل نشاطه العلمي عن التزام عام بالتأمل في مشاكل الهند المعاصرة.

كـــان ناشـــر مجلـــة *رجـــل في الهند* ابتداءً من 1951 وإلى حين وفاته، كما كان المســـؤول عن إعداد مجلة *المعاينة الأنتروبولوجية للهند* من عام 1959 حتى العام 1964؛ مـــن 1967 حتى 1969، وبناءً على طلب الحكومة الفدرالية، عمل على إعداد خطة تهدف إلى دمج المجتمعات "القبلية" في المجمّع الهندي.

خلـــف أعمـــالاً هامة: ثلاثين مؤلفاً، ومئات المقالات. عام 1969، وضع في كتاب *الأنتروبولوجـــيا الثقافـــية* معـــالم دراسة حول المجتمع الهندي انطلاقاً من تحليل توزيعي للخصـــائص الثقافية المحلية : هكذا بدأ بتطوير إحدى مسائله الكبرى التي استعادها على وجـــه الخصوص في كتاب *بنية المجتمع الهندي* (1949)، وهي مسألة الترابط بين التنوع الاجتماعي والتعددية الثقافية في أساس الثقافة الهندوسية. لفت هذا المؤلف الذي صدر عام 1949 انتـــباه كرويـــبر وس. كلاكهوهـــن ور. ريدفيلد تحديداً. انشغل بوز بمسألة الدمج القومـــي وبمســـألة الـــتفاعل بين التوق إلى احترام القيم الهندوسية التقليدية وبين التطور الاقتصـــادي والاجتماعي في إطار الدولة الديموقراطية المعاصرة. كما ركز على قدرات نظـــام الطبقات على التكيف مع التطور عن طريق دراسة هذا النظام (1936-1951)؛ وقد عارض النظرية – التي دافع عنها سرينيفاس وغوريي– والتي ترى بأن الحداثة تساهم في تقويـــة هـــذا النظام.فهو يرى أن الطبقات هي مجموعات اجتماعية منتجة، تؤمن لأفرادها حـــرية المبادرة وتحقق لهم الأمان في سياق اجتماعي– اقتصادي لا تنافسي؛ هذا الانتظام للحـــياة الجماعـــية لا يشـــكل حاجـــزاً أمام احتمال إصلاح اجتماعي من ناحية، ولا أمام ممارسة روحانية شخصية من ناحية أخرى (1954-1959). كما يرى أن المجتمع الهندي يمـــتلك وسائل بناء لمستقبله دون أن يتنكر لماضيه، وأنه يستطيع التفكير بطائفته القومية من دون إبطال فردية المثال الزهدي.

ج.– س. غالي

1929, *Cultural Anthropology and other essays*, Bombay, New York ,Asia Publishing House. 1932, *Canons of Orissan Architecture*, Calcutta, Chatterjee. 1949, *The structure of Hindu Society*, Delhi, Orient Longman. 1953, My days with *Gandhi*, Bombay, Orient Longman. 1967, *Culture and Society in India*, Bombay , New York ,Asia Publishing House. 1967, *Problems of National Integration*, Simla, Institute of Advanced Studies. 1969, *The Problem of Indian Nationalism*, Bombay , New York, Allied Publishers. 1970, *Gandhism and Modern India*, Gauhati,

Government Press. 1971, *Tribal Life in India*, New Delhi, National Book Trust. 1972, *Anthropology and some Indian problems*, Calcutta, Institute of Social Research and Applied Anthropology. 1973, *Some Indian Tribes*, New Delhi, National Book Trust.

BETEILLE A., 1975. " N.K. Bose", *International Encyclopaedia of Social Sciences* , 18, Londres, Macmillan.- SARASWATI B.N., 1970, " The anthropology of Nirmal Kumar Bose", *Journal of the Indian Anthroplogical Society*, 5 (1-2); 1986, *Nirmal Kumar Bose, scholar wanderer*, Delhi, National Book Trust.

BOGORAZ Vladimir Germanovitch

بوغوراز، فلاديمير جيرمانوفيتش

ولــد عالم الأنتروبولوجيا السوفياتي، فلاديمير جيرمانوفيتش بوغوراز، عام 1865 فــي فولينــيا (حالــيا أوفروش، أوكرانيا)؛ توفي عام 1936 قريبا من روستوف. يهودي الأصل، ولكنه تحول باكرا جداً إلى الديانة الأرثوذكسية. كان طالبا في سان. بطرسبورغ، وقــد شــارك منذ سن السابعة عشرة في الحركة الثورية. تم إيقافه عام 1886، ونُفي إلى ياكوتيا (شمال شرق سيبيريا) في منطقة كوليما، حيث اكتشف في نفسه ميلاً مزدوجاً، إلى الأنتروبولوجــيا والكتابة؛ قاد أبحاثا لغوية وإثنوغرافية لدى شعوب التشوكتشي مع منفي آخــر هــو ف. جوكلســون (1855-1937) الــذي أصــبح متخصصاً بشعوب الكورياك واليوكاغير.

كعضو في الحركة الشعبية "نارود نايا فولجا" (إرادة الشعب)، أصر بوغوراز على عــدم فصــل نشاطه السياسي عن نشاطه العلمي الذي يعتبره إحدى مقومات التزامه ضد القيصرية. بفضل تدخل بعض الأشخاص المؤثرين في الأكاديمية العلمية، أوكلت إليه عام 1895-1897 مهمة علمية رسمية.

فــي العام 1900-1901 ساهم بوغوراز وجوكلسون، بعد أن انضم إليهما بعد فترة قصــيرة ل. ستيرنبيرغ (1861- 1927) الذي تركزت أعماله على شعوب السجيلياك، في "بعثة جيزوب إلى شمال المحيط الهادئ" التي باشرها ف. بواس برعاية المتحف الأميركي للتاريخ الطبيعي. في ظروف صعبة جداً كان المجاعة والمرض يتفشيان فيها كحالة وبائية فــي المنطقة، قام بوغوراز بأبحاث بين شعوب التشوكتشي في منطقة أنادير، بينما كانت زوجته، تجمع من مواقع مارينسكي وماركوفو أشياء إثنوغرافية للمتحف الأميركي. بدعم مــن بواس، حصل بوغوراز على منصب أمين للمتحف المذكور. وقد شغل هذا المنصب بين 1901 و1904؛ كما ابتدأ في نيويورك بتأليف كتابيه الأساسيين: "*التشوكتشي*" (1904-1909) و"أساطير التشوكتشي" (1910).

لــدى عودته إلى سان بطرسبورغ في نهاية العام 1904، استعاد بوغوراز نشاطه السياســي، ملقيا بعمله العلمي إلى الدرجة الثانية؛ تم إيقافه ثم أفرج عنه عام 1905 فنفى نفسه إلى فنلندا ثم عاد إلى سان بطرسبورغ.

بعد ثورة 1917، تمت تسمية بوغوراز أستاذاً في جامعة لينِنغراد وأميناً في متحف الأنتروبولوجــيا والإثنوغرافــيا، حيــث عمل سابقا. في العام 1922- 1923 أوكلت إليه

مفوضية الشعب للتربية إدارة برنامج أبحاث إثنوغرافية واسع ارتبط به ثمانون طالباً. عام 1925، أصبح بوغوراز مديرا لمعهد شعوب الشمال، وهو هيئة مكلفة بمباشرة التطور الاقتصادي لشعوب سيبيريا الأصلية وبتسهيل اندماجها. كان بوغوراز وستيرنبرغ مسؤولين عن إحصاء الشعوب الأهلية الذي ستكتمل فيه المعطيات الديموغرافية بمعلومات ذات طابع اقتصادي واجتماعي وثقافي. وستشكل نتائج هذه الأبحاث أساسا لإعادة توجيه السياسة الحكومية، التي ستترجم، تحديداً، بخلق مناطق مستقلة للتشوكتشي والكورياك، وذلك بإنشاء المدارس والمراكز الثقافية وكلخوزات المواشي (الرنة والحيوانات ذات الفراء). نشر بوغوراز في سبيل مساعدة التشوكتشي، عدة أعمال تربوية: معاجم، قواعد، مجموعات نصوص تاريخية وإثنوغرافية؛ وقد نشر كذلك كتابات أدبية، من بينها رواية عن حياة التشوكتشي، تحت اسم مستعار ن.أ. تان.

يعتبر بوغوراز، مع جوكلسون (الذي غادر الاتحاد السوفياتي إلى الولايات المتحدة عام 1922) وستيرنبرغ، أحد رواد الأنتروبولوجيا الروسية، وفي إطار مدرسة لينينغراد، أحد مؤسسي الأنتروبولوجيا السوفياتية. خلال بعثة جيزوب (Jesup Expedition)، جمع هو وزوجته أكثر من 50000 غرضاً إثنوغرافياً وعدداً كبيراً من النماذج الأثرية، كما جمعا حوالي 450 نصاً (حكايات، أساطير، أناشيد، تعازيم شمانية، الخ.)، وقاما بتسجيلات صوتية؛ وله الفضل كذلك في قياسات أنتروبومترية خاصة بـ 800 موضوع وفي إنتاج قوالب وجهية. خصص أعماله المكتوبة بشكل حصري لتحليل الديانة الشمانية لشعوب التشوكتشي التي جهد للإحاطة بمجمل مظاهرها: الوظيفية والشعائرية والروحية والعلاجية، الخ. وعلى نقيض ستيرنبرغ، لم يظهر بوغوراز أبداً تعلقاً بالمادية التاريخية. في نهاية حياته، وفي أعمال بقيت غير منشورة، طور نظرية عن تمايز الثقافات أفردت مكانة خاصة لدور المؤثرات الخارجية المرتبطة بالوراثة البيولوجية والبيئة الطبيعية.

م.موزي

1900, " Materialy po izucheniiu chukotskogo iazyka fol'k-lora, sobrannye v kolymskon okruge" (Materials for the Study of the Chukchee Language and Folk-Lore, collected in the Kolyma District), Saint- Petersbourg, Académie impériale des Sciences. 1901, " The Chukchi of Northeastern Asia", *American Anthropologist*, 3: 80- 108. 1902, " Folklore of Northeastern Asia, as Compared with that of Northwestern America", *American Anthropologist*, 4: 577- 683. 1904, " Idées religieuses des Tchouktchis", *Bulletins et Mémoire, Société d'anthropologie de Paris*, 5: 341- 354. 1904- 1909, " The Chukchee" , *Jesup North Pacific Expedition, 7, Memoir, American Museum of Natural History*, 11 (1-3). Leyde, Brill, New York Stechert. 1910, " K psikhologii shananstva u narodov severovostochnoi Azii" (On the Psychology of Shamanism among the People of Northeastern Asia), *Etnograficheskoe obozrenie* 1-2 : 1-36. 1913, " Chukchee Mythology", *Jesup North Pacific Expedition Publications*, 8, et *Memoir, American Museum of Natural History*, 12, part. 1. Leyde, Brill, New York , Stechert. 1913, " The Eskimo of Siberia", *Jesup North Pacific Expedition*, 8, *Memoir, American Museum of Natural History*, Leyde, Brill, New York , Stechert. 1917, " Koryak Texts", *American Ethnological Society Publications*, 7, Leyde. 1918, "Tales of the Yukaghir, Lamut and Russianized Natives of Eastern Siberia", *Anthropological Papers, American Museum of Natural History*, 20, New York, 1922, " Chukchee", *in* f. Boas (éd.), *Handbook of American Indian Languages*, Washington, DC, Smithsonian

Institution, Bureau of American Ethnology, 40: 631- 903. 1925, " Ideas of Space and Time in the Conception of Primitive Religion" , *American Anthropologist*, 27: 205-266. 1927, " Drevnie perseleniia narodov v severnoi Evrazii i v Amerike" (Ancient Ethnic Migrations in Northern Eurasia and America), *Sbornik*, 6: 38- 62. 1928, "Chukchee Tales", *Journal of American Folk-Lore*, 41: 297- 452. 1929, " Elements of the Culture of the Circumpolar zone", *American Anthropologist*, 31 (4) : 579-601. 1937, *Luoravetlansko- russkii (chuotsko- russkii) slovar (dictionnaire tchouktchi- russe)*, Léningrad, Institut Narodov Severa, Nauchno- Isslevatel' skaia Assotsiatsiia, Trudy polinvistike, vol. 6.

PAULME Denise — بولم، دنيز

ولــدت الأنتروبولوجية الفرنسية دنيز بولم في باريس عام 1909. تميزت أعمالها بالخــروج من دائرة السجالات النظرية التي عصفت بالأنتروبولوجيا الفرنسية بعد الحرب العالمــية الثانــية، فهــي قد اهتمت بالعمل الميداني وبالتوثيق والتخصص الإثنوغرافيين وبتحليل كميات كبرى من الأدب الشفهي الأفريقي، وهذا ما يجعل أبحاثها منتمية إلى تلك الحركة الجدلية التي كان قد أشار إليها م. موس والتي يجب أن تواكب كل دراسة للوقائع الاجتماعــية: إذا كانت معرفة الإطار تضيء على معنى قصة أو طقس أو شيء، فعكس ذلك صحيح أيضاً لكون المعرفة بهذه الأمور تساعد على تعميق فهم الإطار.

عــام 1927 باشــرت د. بولم دراسات قانونية دفعت بها، عبر تاريخ القانون، إلى الاهــتمام بمؤسســات القانون البدائي والانتساب إلى معهد الإثنولوجيا في جامعة باريس حيــث تابعــت محاضرات م. موس. عام 1932 حازت على دبلوم من المعهد وإجازة في الحقوق. ولكونها أصبحت من رواد متحف إثنوغرافيا التروكاديرو ابتداءً من عام 1931، فقد شاركت في إعادة تنظيمه تحت إشراف ب. ريفيه وج. هـ.ريفيار. بعد حصولها على مــنحة مــن مؤسسة روكفلر عام 1934، انطلقت عام 1935 مع بعثة الصحراء الكبرى- السودان تحت إشراف مرسال غريول، ثم أقامت برفقة الألسنية والأنتروبولوجية د.ليفشيتز تســعة أشهر لدى الدوغون (مالي الحالية) حيث ستجمع مادة أطروحتها في القانون التي ناقشتها عام 1940. كانت قد أصبحت معيدة (1938) في المتحف الوطني للتاريخ الطبيعي، ثم مسؤولة في متحف الإنسان التابع لقسم أفريقيا السوداء، ثم مديرة دراسات (1958) في الفرع السادس للمدرسة التطبيقية للدراسات العليا (اليوم" مدرسة الدراسات العليا في العلوم الاجتماعــية"). كمــا قامــت مع زوجها أ.شافنر ببعثات أخرى في أفريقيا السوداء (عند الكيســي والباغ في غينيا، والبيتي وشعوب البحيرات في ساحل العاج). وفي موازاة ذلك ساهمت في وضع الركائز المؤسساتية للبحوث الاثنولوجية المستفرقة عبر مساهمتها في إنشــاء مركــز الدراسات الأفريقية ضمن المدرسة التطبيقية للدراسات العليا وفي تأسيس مجلة *دفاتر الدراسات الأفريقية*.

تركــزت دراســتاها الإحاديتان في البداية على استكشاف الأنظمة القضائية وعلى قضايا التكون الاجتمــاعي. ولكــن هاتين الدراستين- *التنظيم الاجتماعي لدوغون سانغا* (1940) و*قوم الأرزّ* (1954) - تعتبران من أخلص التطبيقات للمناهج التي كان م. موس قــد أوصى باعتمادها في البحوث الميدانية الإثنولوجية والتي كانت بولم نفسها قد ساهمت

في التعريف بها عندما نشرت محاضرات موس عام 1947. بعد هاتين الدراستين توجهت أعمالها نحو ميادين أكثر تحديداً من الحياة الاجتماعية والرمزية. إن دراساتها عن الشعائر والطقـــوس التوليفـــية في أفريقيا الغربية، وخاصة تلك التي تهتم بوضع المرأة في أفريقيا الســـوداء، وبالـــروابط وفئات السن والأدب الشفهي في أفريقيا- هذا الأدب الذي كرست نفســـها لدراســـته بعد تقاعدها عام 1971- يمكن أن تعتبر أبحاثاً رائدة لكون كل منها قد طبعت مرحلة قام جيل كامل من الباحثين المستفرقين الفرنسيين الذين تتلمذوا عليها خلال مراحل تدريسها بالترويج لها وبتوسيعها.

ج. جامان

PAULME D., 1940, *Organisation sociale des Dogon de Sanga*, Paris, Domat- Montchrétien (2[e] éd. Revue et augmentée: Paris, Jean- Michel Place, 1988); 1953, *Les Civilisations africaines*, Paris, PUF; 1954, *Les Gens du riz: Kissi de Haute-Guinée française*, Paris, Plon; 1956, *Les Sculptures de l'Afrique noire*, Paris, PUF; 1962, *Une Société de Côte- d'Ivoire, hier et aujourd'hui: Les Bété*, Paris- La Haye, Mouton; 1976, *La Mère dévorante. Essai sur la morphologie des contes africains*, Paris, Gallimard; 1984, *La Statue du commandeur. Essais d'ethnologie*, Paris, Le Sycomore; 1960 (éd.), *Femmes d'Afrique noire*, Paris- La Haye, Mouton; 1971 (éd.), *Classes et associations d'âge en Afrique de l'Ouest*, Paris, Plon.

Cahiers d'études africaines, 1979, " Gens et paroles d'Afrique. Ecrits pour Denise Paulme", vol. XIX: 73- 76. – 1987, " Correspondance de Deborah Lifchitz et Denise Paulme avec Michel Leiris,Sanga, 1935", éd. Par A. Dupuis, *Gradhiva*, 3: 44- 58.

POLANYI karl — بولانيي، كارل

ولـــد كارل بولانيي، المؤرخ الاقتصادي الأميركي، في فيينا عام 1886 ونشأ في بودابســـت. توفي في كندا عام 1946. بعد أن درس القانون والفلسفة في بودابست، انتقل للعـــيش فـــي فيينا عام 1920 حيث عمل كصحافي اقتصادي. وفي العام 1933 هاجر إلى بريطانيا حيث كرّس نفسه لتحليل تطور الرأسمالية الصناعية وإعطاء دروس ليلية للعمال، ويعود لهذه الخبرات الفضل في إصدار كتابين مهمين (1926، 1944). دعي إلى الولايات المـــتحدة عـــام 1940، وأصبح أستاذ اقتصاد في جامعة كولومبيا (نيويورك) عام 1947، فشـــغل هذا المنصب حتى تقاعده عام 1952. تابع مع زملائه وتلامذته القدماء عملاً مكثفاً في ميدان البحث التاريخي عن التجارة ومؤسسات السوق، وقد نشر جزء منه عام 1957. وبعدها انتقل إلى كندا حيث أنهى دراسة عن تجارة الرقيق في داهومي (نشرت بعد وفاته، عـــام 1966). ومـــع أن بولانيي لم ينتم لأي حزب سياسي، إلا أنه بقي طوال حياته وفياً للاشتراكية.

قلـــب بولانيـــي الأطـــر التقليدية للتفكير الاقتصادي بإثباته أن النظريات الليبرالية "الشـــكلانية" التـــي تعبّر عن اقتصاديات السوق المعمّم لا يمكن تطبيقها خارج المضمون التاريخـــي للمجـــتمعات الرأسمالية، وبإعطائه الاقتصاد تعريفاً "توصيفياً" (عملية مأسسة

التفاعل بين الإنسان ومحيطه عن طريق مده بالوسائل المادية لتلبية الحاجات)، أعاد طرح الفرضية "الشكلانية" (التي تقول بأن الغرض من الاقتصاد هو مجموع القواعد التي تحدد اختـيار الوسـائل عبر منطق العمل العقلاني)، ورفض الحتمية الاقتصادية كمبدأ عالمي وأعاد المسألة برمتها إلى موقع الاقتصاد في تاريخ البشرية. ويظهر بولانيي تميّزه أيضاً عـن الماركسـية التي يعيب عليها ارتكازها الحصري على نظرية القيمة ومنحها أهمية مفرطة لإنتاج الثروات المادية عوضاً عن تداولها وتوزيعها.

ولقـد استخدم دراسة هذه النماذج الأخيرة من الظواهر لإرساء مشروعه القاضي بصياغة مخطط نماذجي للأنظمة الاقتصادية يقدم صورة عن مختلف الوسائل التي تؤدي إلى مأسسة الاقتصاد في المجتمع. واقترح لهذه الغاية ثلاث أدوات تحليل أطلق عليها اسم "أشـكال الاندمـاج" : الـتعاكس (التحركات بين نقاط الترابط بين الجماعات الاجتماعية المـتقابلة)، وإعادة التوزيع (حركة الجذب نحو مركز معيّن ومنه نحو الخارج)، والتبادل (حـركات ذهـاب وإياب كتلك التي تحصل في السوق). تتواجد هذه الأشكال معاً في كل الأنظمة الاقتصادية تقريباً، مع إمكانية طغيان واحدة منها على الأخريين في مجتمع معيّن، فـتكون مـيزتها الدامجة ناتجة حينها عن درجة طغيانها على الأرض واليد العاملة معاً. ولكـن شـكل الدمـج السـائد يتطلب دعماً مؤسّساتياً محدداً : هكذا يهيمن التعاكس على الاقتصاد في بعض المجتمعات البدائية بسبب وجود بنية متساوقة الانتظام لجماعات قرابة تجعـل تطبـيقه ممكـناً. وعلى خطى ثورنوالد ومالينوفسكي، اعتبر بولانيي أن اقتصاد المجـتمعات البدائـية لـيس ميداناً مستقلاً وإنما هو "مدمج" في مؤسسات اجتماعية ليست اقتصادية بشكل مباشر، على خلاف المجتمعات الرأسمالية التي يفرض الاقتصاد نفسه فيها مـن خلال السوق المنظم ذاتياً، كعامل حاسم. لقد دفعت هذه التساؤلات النظرية ببولانيي نحـو الاهتمام بتاريخ المؤسسات الاقتصادية وخاصة تطور التجارة والأسواق والنقد في المجتمعات غير الرأسمالية، أي المجتمعات "البدائية" و"الإمبراطوريات الكبرى".

أ. شابمان

1936 (avec D.K.Kitchin et J. Lewis), *Christianity and the Social Revolution*, New York, Scribner. 1944, *The Great Transformation*, New York, Farrar (trad. fr. *La grande transformation*, Paris, Gallimard, 1983). 1957 (avec C.M. Arensberg et H.W.Pearson), *Trade and Market in the Early Empires: Economy in History and Theory*, Glencoe, Illinois, Free Press (trad. fr. *Les systèmes économiques dans l'histoire et dans la théorie*, Paris, Larousse, 1975). 1986, *Dahomey and the Slave Trade*, Seattle, University of Washington Press. 1968, *Primitive , archaic and modern economies. Essays of Karl Polanyi*, New York , Doubleday – Anchor Books.

DALTON G., 1971, "Primitive, archaic and modern economics: Karl Polanyi's contribution to economic anthropology and comparative economy" *in Economic anthropology and development*. Essays on tribal and peasant economies, New York- Londres, Basic Books.- HUMPHREYS S.C., 1969, "History, economics and anthropology: the work of Karl Polanyi", *History and Theory* 8.

تمتد بولينيزيا، التي تحتل ثلثي جنوب المحيط الهادئ، نحو الغرب عبر جزء يضم علـى الخصـوص جزيرتـي تونغا وساموا، وشرقاً عبر جزء يمتد من جزر هاواي في الشـمال حـتى نيوزيلندا وجزيرة الفصح في الجنوب الغربي، وفي الجنوب الشرقي لهذا المثلـث توجـد جزر السوسييتيه والأرخبيلات المجاورة لها والتي تتشكل منها بولينيزيا الوسـطى. تعكـس هذه التقسيمات واقعاً أثرياً وعرقياً. وتُضاف إليها بولينيزيا الخارجية، وهـي مجموعة جزر صغيرة ناطقة باللغة البولينيزية ومنتشرة على أطراف ميكرونيزيا وميلانيزيا.

لقد كان هناك اعتقاد بأن البولينيزيين يشكلون، عرقياً وثقافياً، أمة مختلفة تماماً عن الميلانيزييـن، ومن هنا الفرضية القائلة بأنهم أتوا من آسيا في فترة متأخرة وبلغوا شرق المحـيط الهادئ مروراً بميكرونيزيا وليس بميلانيزيا (باك، 1938). في أعوام الـ 1960، أدى اكتشـاف مواقع عدة لخزفيات تعود إلى ما قبل العصر البولينيزي، أي حوالي 1500 سنة قبل عصرنا، في كل من ميلانيزيا وبولينيزيا، إلى تغيير الصورة المعتمدة سابقاً عن السكان. قد يكون أجداد البولينيزيين، الذين كانوا يعتاشون من البحر، قد استعمروا جنوب غـرب المحيط الهادئ الذي كان يستوطنه الميلانيزيون، المستقرون والمزارعون ومربو الماشـية، وقد أجروا معهم تبادلات ولكن دونما تخالط بين الشعبين (بيلوود، 1978)، مع حـرص كل من الشعبين على نسج شبكة علاقات بين سكان جزره. وقد أدى التوسع في شبكة العلاقات إلى توجه البعض نحو جزر فيدجي وبولينيزيا الغربية غير المأهولة. ومن خلال تعلم أو اتقان تقنيات البستنة عبر احتكاكهم بالميلانيزيين تمكنوا من استعمار أعماق الجـزر والازدهار فيها لأكثر من ألف سنة قبل أن يجبروا على البحث عن أرض جديدة واكتشـاف جـزر بولينـيزيا الوسطى في أوائل عصرنا هذا، ثم اكتشاف كامل بولينيزيا الشـرقية خـلال عدة قرون. لقد كان هذا المسار الاستيطاني بحد ذاته موضع تساؤل في أيامـنا هـذه. من جهة، وعلى ضوء عمليات التنقيب الجديدة، يبدو أن التباين بين سكان البحر وسكان اليابسة غير سليم، وأن الاثنين كانا يعيشان نمط حياة متقارباً جداً. ولا نملك حـتى الآن دليلاً عن أسبقية وجود الميلانيزيين في جزر غرب المحيط الهادئ. وبحسب معطيات علم اللسانيات، قد تكون تلك الاتصالات قد وجدت في آسيا الجنوبية الشرقية قبل اسـتعمال المحـيط الهادئ بوقت طويل. ومن جهة أخرى، نتفق اليوم على الاعتقاد بأن الهويـة البولينـيزية، كما ظهرت للمكتشفين الأوروبيين الأوائل، قد تكونت بشكل بطيء وسـط المحـيط الهادئ نفسه بفعل تطور نتج الجزء الأكبر منه عن ضرورة التكيف مع الأماكـن الطبيعية الجديدة، وبانعزال متزايد من الغرب إلى الشرق، وإن كان نسبياً. أما فـي بولينـيزيا الشـرقية، فظهـرت بضـعة متغيرات في الثقافة المادية (نموذج القواقم والصنارات وغيرهما) قرابة الأعوام 700 و800 من عصرنا، ولا نزال نجهل ما إذا كانت مرتـبطة بابـتكارات محلية أو هي التأثيرات الخارجية التي لم تصل بالفعل إلى بولينيزيا الغربية ولا إلى ميلانيزيا. وفيما بعد، تم تشييد الأبنية الحجرية ذات الأهداف الاجتماعية-الدينـية والتي لا يوجد مثيل لها في غرب المحيط الهادئ، والتي سميت "ماراي" (marae)

في بولينيزيا الوسطى، و"هياو" (heiau) في هاواي و"أهو" (ahu) في الباسكوان، وتنتصب في ساحاتها تماثيل ضخمة للأجداد: الموآي (moai).

فـي كل من جزر السوسييتيه وجزر هاواي، تبين نهاية القرن الثامن عشر وجود تطابق بين انتشار الهياكل الصخرية ووجود مجتمع معقد. ولكن إذا كان تطور الإثنولوجيا يدين بالكثير لأوقيانيا، فإننا لم نفهم سوى مؤخراً آلية عمل هذه المجتمعات، ذلك أن تطور المعرفة بها لم يحصل بشكل مستقيم ومنظم وإنما بشكل تجريبي ومن خلال مقارنة مختلف المجـتمعات التـي تنتمـي جميعها، رغم اختلافها، إلى مجموعة متجانسة (بالك، 1938؛ ساهلنز، 1958) فالمجتمعات البولينيزية منتظمة بحسب انلهجات (فيرث، 1936). والنسب الأحـادي من الزواج الداخلي الذي يحتل فيه كل فرد مكانة معينة منذ ولادته. أي المكانة الرفـيعة للمولـود الأول الـذي ينتمي مباشرة إلى سلالة الجد المؤسس. هكذا كان تنظيم المـاوري في نيوزيلندا منذ تجمع القبائل المتحدة من واحدة من السلالات الثلاث المؤسسة وحتى العائلة الكبيرة. يضاف إلى ذلك أن سكان تيكوبيا كانوا يشكلون نظاماً تراتبياً يتقاطع مـع الهيكلـية السلالية ويهيئ للتنظيمات السياسية المعقدة في تاهيتي وهاواي. كانت هذه التراتبـية تضم في أعلاها طبقة الزعماء، أي الأبكار الذين ينتمون إلى فرع الجد من كل نسب، وتلك كانت طبقة النبلاء في المجتمع. أما فئات الأخوة الأصغر فتشكل طبقات عامة الشـعب. كـان الاقتصـاد البولينيزي قائماً في تيكوبيا على الدور الرائد للزعماء الذين يمتلكون جميع الثروات ويعيدون توزيعها، والذين ترتكز سلطتهم على النفوذ الذي يحققونه بالهيمـنة علـى الاقتصـاد. وكمـا يقوم الاقتصاد البولينيزي على إعادة توزيع الثروات والـنفوذ، فإنـه يقوم أيضا على التعاكس، فالزعيم يتمتع بسلطة يمنحه إياها الشعب الذي يعـترف بمـا يترتب عليها من مهابة ونفوذ. إن تنظيم تيكوبيا، رغم بساطته، يشبه تنظيم تونغـا وتاهيتي وهاواي الذي هو أكثر تعقيداً. في هذه الأرخبيلات، لاحظ علماء الأنساب أن التراتبية السائدة والميل إلى تقسيم المجتمعات البولينزية بحسب درجة التعقيد، قد أثارا اهـتمام أكـثر من علم. في تاهيتي وهاواي يبلغ التعقيد أوجه في تعايش تراتبية سياسية ودينـية مـزدوجة. إلا أن الأعمال التي أنجزت مؤخراً في تاهيتي، سمحت بتخطي هذه الإزدواجـية. ويبدو أن نظام القرابة فيها هو غير متميز أكثر مما هو أبوي النسب، لكون مكـان الإقامـة هـو الذي يُحدث التحديد التضافري اللازم لتشكيل سلالة إحادية النسب (أوتينو، 1972).

إن مفهـوم اللقب الذي نجده في مالينيزيا والذي يميّز النظام السياسي والاجتماعي فـي سـاموا، هو متواجد أيضاً في تاهيتي. وإلى اللقب الذي يحمله الزعيم، يضاف أيضاً لقـب "المـاراي"، أي ممثل الآلهة الذي يرمز للسلطة "مانا" (mana) على الأرض. وتقوم الهيكلية الاجتماعية على مركز الزعيم الذي يحمل اللقب الأعلى ضمن المجموعة العائلية، فيسود على "الماراي" والأرض، وهو يتبوأ هذا المركز من خلال لقب الماراي.والمجتمع التاهيتي، المنظم بدءاً من الفروع العائلية الأصغر حتى اتحاد الوحدات الأكبر، مركب من "اتحاد ملكيات" قائمة على الأرض ومتحلقة حول مجموعة "الماراي" (أوليفييه، 1974) كما يمـتلك الـنظام مرونة كافية لإضعاف زعماء قد يكونون قليلي الجدارة، وذلك لمصلحة أصـحاب الألقـاب الصغيرة الذين قد يكونون الأكثر كفاءة. إن الانتقال للحداثة قد تحقق بشـكل عام في هذه المجتمعات عبر المثاقفة العميقة المترافقة مع هبوط حاد في التوزيع الديمغرافي حيث حصل اختلاط وعمليات ضم وفرز متوالية. لقد لعبت ظاهرة التكيف هذه

دورا فـــي مخـــتلف المجـــالات، كمـــا أشارت إليها الاثنولوجيا المعاصرة (إعادة تفسير المؤسسات القديمة، وتشكل تقاليد جديدة، والتوفيقية الدينية)، بإعادة استكشاف سوء التفاهم (ساهلنز، 1981) الناجم عن العلاقات بين تلك المجتمعات والأوروبيين، والتي نتجت عنها صـــور مشوهة يتناولها هؤلاء وأولئك. لقد انتظر زعماء تاهيتي وهاواي حكومة وصاية بريطانـــية تعمـــل وفـــق السياسة التقليدية المحلية، إلا أن الاستعمار الفرنسي والرأسمالية الأميركية هما ما حصلوا عليه بشكل متعاقب.

ج. غارانجيه وك. روبينو

BELLWOOD P., 1978, *The Polynesians, Prehistory of an island people*, Londres, Thames et Hudson.- BUCK P.,1938, *Vikings of the Sunrise*, New York, Stokes (trad. fr. *Les migrations des Polynésiens. Les Vikings du soleil levant*, Paris, Payot, 1952). -- Encyclopédie de la Polynésie, Papeete- Tahiti, Gleizal- Multipress, 1986, volume 4 sous la direction de J. Garanger, *A la recherche des anciens Polynésiens* ; 1987, volume 5 sous la direction d'A. *Lavondes, La vie quotidienne des Polynésiens d'autrefois*.-FIRTH R., 1936, *We the Tikopia. A sociological Study of Kinship in Primitive Polynesia*, Londres, George Allen et Unwin; 1929, *Primitive Economies of the New Zealand Maori*, Wellington, R.E. Owen.- OLIVER D., 1974, *Ancient Tahitian Society*, Honolulu, The University Press of Hawaii, 3 vol. - OTTINO P., 1972, *Rangiroa. Parenté étendue, résidence et terres dans un atoll polynésien*, Paris, Cujas.- SAHLINS M., 1958, *Social Stratification in Polynesia*, Seattle, University of Washington Press; 1981, *Historical Metaphors and Mythical Realities. Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom*, Ann Arbor, the University of Michigan Press.

بينوية ثقافية — Ecologie culturelle

تـــدل عبارة "البينوية الثقافية "، خلف مظهرها كميدان للبحث، على تصوّر منهجي يحاول من خلاله الأنتروبولوجي الأميركي الشمالي ج.هـــ. ستيوارد إظهار فعالية الأنظمة الاجتماعـــية انطلاقا من شكليات تكيّفها مع البيئة. هناك ثلاث مراحل ضرورية لتظهير "الـــنوى الثقافـــية" أي مجموعـــات الســـمات المرتبطة بنشاطات تأمين العيش وبالتنظيم الاجتماعـــي: 1- تحلـــيل العلاقة بين التقنيات الإنتاجية والبيئة؛ 2- دراسة أنماط السلوك (تقســـيم العمـــل والتنظـــيم الأرضي) التي يخلفها استثمار مكان ما بفضل تقنية مختصة؛ 3- الـــتحقق من الطريقة التي بها تؤثر أنماط السلوك هذه بباقي ظواهر الثقافة (ستيوارد 1955).

تضـــم الـــنواة الثقافية المؤسسات الاجتماعية والسياسية والدينية المتصلة ظاهرياً بالأشكال السائدة للنشاط الاقتصادي؛ بالمقابل، تملك سمات أخرى مميزة "للثقافة قابلية تغيّر أكبر بكثير، لأن ارتباطها بالنواة الثقافية أقل بكثير. إنّ هذه السمات الثانوية محددة بعوامل تاريخية- تحديث عرَضي أو انتشار- وإنّ ثقافات نوياتها متشابهة يمكن أن تظهر مختلفة جداً أغلب الأحيان بسبب تغيراتها الاعتباطية. إن التباس هذا المنهج الذي يمزج مشروعاً نشوئيا (تحديد كيف يمكن أن يولد تكيّف الثقافة مع بيئتها بعض التغيرات) وتأويلاً انتشاريا

للسمات الثقافية الثانوية عائد في جزء كبير منه إلى كون ستيوارد قد اهتم بمشكلة التحديد البيئوي من قِبَل انتشاريين مثل ك. ويسلر أو أ.ل.كروبير.

لقـد جهـد متابعو منهج ستيوارد في تجاوز هذا التعريف محاولين إدغام السمات الثانوية (الطقوس، المحرمات، أكل اللحم البشري، الخ.) في حقل الجبرية البيئوية . ولكن ذلـك لـم يتحقق إلا على حساب إهمال جزئي للمنظار التعاقبي ومن خلال الالتجاء إلى غائـية بيولوجية هي بالأغلب نظرية، وقد تحفظ عنها ستيوارد نفسه دائماً (فايدوا 1969؛ رابابورت 1979، هاريس 1980).

ب. ديسكولا

HARRIS M., 1980, *Cultural Materialism: The Struggle for a Science of Culture,* New York, Random House.- KROEBER A.L., 1939, *Cultural and Natural Areas of North America*, Berkeley, University of California Press. – RAPPAPORT R. A. , 1979 , Ecology , *Meaning and Religion* , Richmond , North Atlantic Books. - STEWARD J.H., 1955, *Theory of Culture Change: The Methodology of Multilinear Evolution,* Urbana, University of Illinois Press; 1968, " Cultural Ecology" , *in* D.L. Sills (ed.), *International Encyclopedia of the Social Sciences*, New York , Macmillan Company et The Free Press, 4.- VAYDA A. P. (ed.) 1969, *Environment and Cultural Behavior: Ecological Studies in Cultural Anthropology*, Austin, University of Texas Press.- WISSLER C., 1926, *The Relation of Nature to Man in Aboriginal America,* New York et Londres, Oxford University press.

بيـــت Maison

لطالمـا سـيطرت أفكار النسل الوحيد الخط أو الثنائي الخط على الدراسات عن القـرابة. كـان الإثنولوجيون يولون اهتمامهم لمجتمعات تحدد وضع كل فرد على أساس انـتمائه إلـى الذريـة إما الأبوية وإما الأمومية؛ أو تقسّم عناصر الوضعية الفردية بين الذريّتيـن، بحيـث أن الأولـى تنقل بعض العناصر، والثانية العناصر الأخرى. انصبّ الاهـتمام لاحقـا علـى الأنظمـة المسماة معرفية حيث يستخرج الفرد وضعه من البنية الاجتماعية ومن عناصر وضعه فيها، بمعزل عن انتمائه لهذا الخط أو ذاك.

مع ذلك، ومنذ الأبحاث الميدانية التي شرع بها ف. بواس لدى شعوب الكواكيوتل (السـاحل الشمالي الغربي لأميركا الشمالية) ابتداءً من 1886، كان يبدو أن بعض أشكال التنظـيم الاجتماعـي هـي في وسط الطريق بين الصيغتين إذا صحّ التعبير. ولا يمكننا إسـنادها إلـى أي مـن الفئات الكلاسيكية للنظرية الإثنولوجية: فهي ليست عشائر، ولا سباعيات، ولا سلالات، ولا أنسالا أو ذريّات، ولا عائلات بالتحديد.

في هذه الحالة، لا يمكن فقط توضيح وضع فئة "نومايم" لدى الكواكيوتل، بل أيضا تشكيلات اجتماعية محددة لدى جيرانهم وكذلك في مواضع أخرى من العالم (خليج غينيا، نـيوزيلاندا، مدغشـقر، الـخ.)، عبر إسنادها إلى فكرة " البيت" الأقل شيوعا لدى علماء الإثنولوجـيا مما لدى مؤرخي العصور الوسطى المسمّاة الوسطى لأوروبا والشرق الأقصى. هكذا

أشار ك. شميدت (1957) إلى أنّ الذرية النبيلة في القرون الوسطى القديمة لا تتزامن مع الذرية النسبية وأنها غالباً ما تفتقر إلى أساس بيولوجي. إنها تتألف حسب قوله من ميراث روحي ومادي يشتمل على المنصب والأصول والقرابة والأسماء والرموز والوضع والقوة والثروة. إن هذا الكلام الخاص بالقرون الوسطى مماثل لذاك الذي استعمله بواس (1966) لوصف " نومايم" شعب الكواكيوتل الذي يتألف من عدد معيّن من الأوضاع الاجتماعية التي يتعلق بكل منها اسم و" مركز"، أي رتبة وامتيازات.

بالقياس إلى العشيرة أو السلالة، يملك البيت طبائع متمايزة يمكننا تعدادها كما يلي: إن البيت هو 1) شخص معنوي، 2) يتمتع بملكية، 3) تتألف من خيرات مادية وغير مادية في آن، 4) ويستمر عبر انتقال اسمه وثروته وألقابه ضمن خط حقيقي أو وهمي، 5) ويعتبر شرعياً بشرط أن يُترجم هذا الاستمرار بكلام القرابة أو النسب، 6) أو الاثنين في أغلب الأحيان.

ينتج عن ذلك أن استمرار السلالة، الراسخ أبداً في ذاكرة مجتمعات " البيوت"، يتواكب مع مبدأ آخر: مبدأ النسب المؤقت أو المتواصل بين سلالتين أو أكثر لإنجاب وحدات اجتماعية من نوع جديد، حيث تهمنا الطريقة التي تتقاطع بها السلالات وتترابط بنفس قدر ما يهمنا استمرار السلالات ذاتها، بل أكثر. إن التعارضات التقليدية التي يستعملها الإثنولوجيون لتصنيف أشكال التنظيم الاجتماعي تفقد إذ ذاك نقاوتها. فالتمييز بين النسب الأبوي الخط والأمومي الخط يختفي خلف إمكانية نقل الحقوق، في النظام الأبوي الخط، إلى الأحفاد بواسطة الابنة المدعوة، كما كان يقال في القرون الوسطى، إلى إقامة "الجسر والخشبة". وبدلا من التعارض بين المسكن والنسب، تبرز – دائماً حسب اصطلاح القرون الوسطى– جدلية "أسماء العرق" و"أسماء الأرض"، مع الاضمحلال التدريجي للأولى لمصلحة الثانية. وبدل أن يحدد الإفراط في الزواج أو الإقلال منه ممارسات الزواج في مجتمع ما، فإنهما يصبحان خطتين مستعملتين بالتزامن أو بالتناوب؛ وكذلك الزواج الداخلي والزواج الخارجي: تمارس البيوت اختيارياً واحدهما أو الآخر، وتختار، حسب الوقت أو المناسبة، أن توسّع أو تضيّق شبكة علاقاتها الزواجية. وأخيراً فإن الخيار بين الحق الوراثي والحق الانتخابي الذي قد نظنّه مرتبطاً بالأنظمة الملكية هو مثبَتّ داخل البيت، على الصعيد السياسي، حتى لدى شعب الكواكيوتل.

هكذا يظهر البيت كتركيبة مؤسسية تسمح بتواكب قوى يبدو أنه لا يمكن تطبيقها في أي مكان آخر إلا باستبعاد إحداها للأخرى. قد ينتج البيت عن جهد لتسامي مبادئ متنافرة نظرياً. إنه يأتي بحل فريد للمشاكل التي يطرحها التوتر بين الأبويين والأموميين، من يأخذون النساء ومن يعطونهن: إن الرجل الذي يأخذ المرأة يرى في ابنه عضواً مميزاً من ذريته، كما يرى الجد أو الخال اللذان يعطيان المرأة في حفيدهما أو خلفهما عضواً يشكل جزءاً تاماً منهما. إن اقتران سلالتين أو أكثر يؤمّن لكل منها فوائد اجتماعية وسياسية واقتصادية، بحيث أنه في حال الصراعات بين الأفخاذ يمكننا أن نرى فئتين متحالفتين تجابهان أقرباء إحداهما: ترتسم خطط جديدة للانشقاق وتضمحل الخطط القديمة.

في المحصّلة، تعكس صيغة البيت حالة تقتبس منها المصالح السياسية والاقتصادية التي تميل إلى غزو الحقل الاجتماعي كلام القرابة، مع أنها تكون مدعوة إلى تخريبه في

نفس الوقت. في مجتمعات كهذه، تكتسب القرابة الأمومية، التي تساعد في إقامة السلطة أو تعزيزها، قيمة اجتماعية معادلة لقيمة الذرية التي تساعد في الحفاظ عليها.

إذا كــان ممكناً في بعض المجتمعات تمييز البيت بوضوح بصفته شكلاً مؤسساتياً، فإنــه لا يوجــد في مجتمعات أخرى إلا في طور جنيني. لكن حتى في هذه الحالات التي تكون فيها الحقيقة مشوشة، يمكن أن تطبق فكرة البيت بشكل مفيد. إنها تظهر نسقاً منظماً، أو تقــدم على الأقل جدول قراءة يسمح بحل التناقضات الظاهرة، وفهم كيفية توصل فئات تعتــبر متــنافرة إلى التماهي تدريجياً فيما بينها، وكيف يحظى تعارضها بقيمة إيجابية في مجتمعات ترتسم فيها إرادة واعية للانفتاح على صيرورة تاريخية.

ك. ليفي – ستروس

BOAS F., 1966, *Kwakiutl Ethnography*, Chicago, University of Chicago Press.- BURGUIERE A., KLAPISCH- ZUBER C., SEGALEN M., ZONABEND F. (eds), 1986, *Histoire de la famille*, I, Paris, Armand Colin. –LEVI-STRAUSS Claude, 1979, "L'Organisation sociale des Kwakiutl" in *La Voie des masques*, II, Paris , Plon ; 1984 , "Clan, lignée , maison" , in *Paroles données* , Paris , Plon . - SCHMID KARL, 1957, "Zur Problematik von Familie, Sippe und Geschlecht, Haus und Dynastie beim mittelalterlichen Adel. Vorfragen zum Thema "Adel und Herrschaft im Mittelalter ", *Zeitschrift fur die Geschichte des Oberrheins*, 105 (1): 1-62.

بينيديكت، روث فالتون — BENEDICT Ruth Falton

ولدت روث فالتون، عالمة الأنتروبولوجيا الأميركية المتحدرة من عائلة معمدانية، عــام 1887 فــي نــيويورك حيث توفيت عام 1948. كانت زوجة عالم الكيمياء العضوية ســتانلي بينيديكت. بعد توجهها نحو الدراسات الأدبية في معهد فاسر، وقيامها بجولة في أوروبــا، درست الأنتروبولوجيا في " المدرسة الجديدة للبحوث الاجتماعية" في نيويورك بيــن 1919 و1923، حيث كانت تلميذة أ.غولدنوايزر وإ.ك.بارسونز. عام 1923، أصبحت مســاعدة ف. بواس في معهد برنارد واهتمت، بتأثير من ر.لووي، بالبحوث عن الرؤى لــدى هــنود الســهول. دخلــت جامعة كولومبيا عام 1924. عام 1922، وبتحريض من أ.كروبير، قامت بأول تجربة ميدانية لدى شعب سيرّانو في جنوب كاليفورنيا. بعدها بدأت أبحاثها لدى البيما والبويبلو في الجنوب الغربي الذين ألفت عنهم كتاباً (ميتولوجيا الزوني، 1935) فــيما كانــت تتعــثر بشــكل متزايد إثر صمم كان يتزايد يوماً بعد يوم. بعد ذلك أصــبحت تدير الأبحاث عن الأباتشي في الجنوب الغربي (1930) والبلاكفوت في شمال السهول (1938).

أدرجــت ر.بينيديكــت مجمل تأملاتها ضمن التيار الثقافوي المطبوع بتأثير تيار التحلــيل النفســي الأميركــي، فاقترحت في *أنماط الثقافة* (1934) توزيعاً جغرافياً للثقافات مرتكــزاً إلى فئات مأخوذة عن علم النفس المرضي وعن التمييز الذي وضعه نيتشه في *مصــادر المأســاة* بين صفات أبولو وصفات ديونيزوس. ويبقى كتابها، الذي هو دراسة مقارنــة عن شعوب بويبلو ودوبو (غينيا الجديدة) وكواكيوتل (الشاطئ الشمالي الغربي)،

أحـــد المـــراجع الأساســية للأنتروبولوجيا الثقافية الأميركية، رغم أنه لم ينج من الاتهام بالحصـــرية النفســانية. وفي فترة الأزمة الاقتصادية الكبرى في أميركا، كانت بينيديكت واحـــدة مـــن علمـــاء الأنتروبولوجـــيا الذيـــن طـــرحوا التساؤلات عن مجتمعهم ونادوا بأنتروبولوجـــيا تطبيقـــية علـــى المشاكل الاجتماعية المعاصرة. كما نجدها، لدى دخول الولايـــات المتحدة الحرب ضد ألمانيا، إلى جانب أولئك الذين انخرطوا، مثل م.ميد أو ج. باترسون، في معركة الدفاع عن قيم الغرب الديمقراطية في مواجهة الأنظمة الشمولية.

بعـــد الحـــرب، قامـــت ر.بينيديكت برحلات دراسية إلى أوروبا (ألمانيا والبلدان المنخفضة ورومانيا) وإلى آسيا (اليابان وتايلاند): نشرت عام 1946 تحليلا للثقافة اليابانية بعـــنوان *الأقحوانـــة والســـيف*. فـــي تلـــك الفـــترة الأخـــيرة من حياتها، أخذت تعطي للأنتروبولوجيا دوراً أساسيا في إقامة علاقات جديدة بين الأمم ترتكز على التفاهم المتبادل بيـــن الثقافات. أسست ر. بينيديكت عام 1928 *مجلة الفولكلور الأميركي* التي اختفت عام 1939 عن تلك الصورة "الجذابة" (بوهانان وغلازر، 1988) قامت صديقتها م.ميد (1966) بجمع كل المؤلفات والذكريات وصفحات الجرائد والرسائل التي تبادلتها مع بواس وسابير ومـــيد نفسها، كما جمعت عدداً من قصائدها التي كانت قد نشرتها تحت اسم آن سينغلتون المستعار.

م.ايزار

1931, *Tales from the Cohiti Indians*, Washington, Smithsonian Institution. 1934, *Patterns of culture*, Boston et New York, Houghton Mifflin (trad. fr. *Echantillons de civilisations*, Paris, Gallimard, 1950). 1935, *Zuni mythology*, New York, Columbia University Press. 1940, *Race:Science and Politics*, New York, Modern Age Books. 1946, *The Chrysanthemum and the Sword, Patterns of Japanese culture,* Boston et New York. Houghton Mifflin (trad. Fr. *Le chrysanthème et le sabre*, Paris, Picquier, 1987).

CAFFREY M.M., 1989, *Ruth Benedict. Stranger in this land*, Austin, University of Texas Press.- HANDLER R., 1986, " Vigorous male and Aspiring female: Poetry, personality and Culture in Eward Sapir and Ruth Benedict" *in* G.W. Stocking Jr (ed.), *Malinowski. Rivers, Benedict and Others. Essays on Cuilture and Personality*, Madison, the University of Wisconsin Press: 127- 155.- MEAD M., 1959, *An anthropologist at work. Writings of Ruth Benedict*, Boston et New York, Houghton Mifflin; 1974, *Ruth Benedict*, New York, Londres, Columbia University Press.

بيولوجيا اجتماعية — Sociobiologie

البيولوجيا الاجتماعية (أو علم الأحياء الاجتماعي) هي نظرية عن الأسس الوراثية للســـلوك الاجتماعي للحيوانات والبشر، المنظور إليه من وجهة نظر الاصطفاء الطبيعي. ومـــع ارتباط هذا العلم بالتيار القديم للداروينية الاجتماعية، فإن نشوءه جاء مؤخراً، تحت تأثـــير عـــالم الأحـــياء إ.و.ويلسون (1975)، كردة فعل على الفرضية المسيطرة في علم العادات الحيوانية الكلاسيكي، والتي تعتبر أن وحدة التكيف الوراثية هي عناصر الأجساد

التي تشكل طائفة متكاثرة. وعلى عكس ذلك، ترى البيولوجيا الاجتماعية أن التكيّف يكون دائمـــاً فــرديا ويقوم على زيادة الميزة التكاثرية لفرد ما إلى أقصى الحدود على حساب أقرانه. إنّ السلوكيات "الغيرية"، التي تبدو متناقصة ظاهريا مع هذه الفرضية، والتي يمكن مشـــاهدتها في المجتمعات الحيوانية، قد تمّ شرحها من قبل نظرية اصطفاء القرابة: فعن طـــريق التضـــحية الطوعـــية بـــالذات من أجل إنقاذ الجماعة، يؤكد الفرد بقاء الجينات المتشابهة التي تستحوذ عليها ذوات أقاربه العصبيين والتي يقوم عمله بحمايتها. قد تكون الغـــيرية الظاهـــرية إذن تعبيراً عن "أنانية" وراثية، وتكون هذه الأخيرة ناتجة عن معرفة وثيقة بقوانين الوراثة.

لقـــد جـــرت بعض المحاولات الهادفة إلى أن تعمّم على المجتمعات البشرية هذه التفســـيرات الوراثـــية للسلوك إزاء أقارب الدم: تجنب سفاح القربى، مبادئ البنوّة، تعدد مصادر الوراثة؛ مما يجعل القواعد الناظمة للزواج وسائل تعمل على تحسين قدرة التكاثر لـــدى الجماعـــة. إن تأويلات كهذه تعتبر لدى غالبية الأنتروبولوجيين مغرقة في التنظير: فهـــي ترتكز على فرضيات بيولوجية يتعذّر التحقق منها؛ وتفترض في المقابل خلطاً بين الـــروابط الناشئة عن القرابة البشرية ومنسوبات الرابط الوراثي. فالقرابة إذاً ليست عاملاً بيولوجـــيا فقـــط، وإنما نظام قوننة اجتماعية ليس من الضروري أن تكون فئاته مرصوفة علـــى المسافة الفاصلة بين أقارب الدم. إن البيولوجيا الاجتماعية، التي يصفها م.ساهلنز علـــى أنهـــا "طوطمية علمية" (1980)، لا تبدو في النهاية كعلم تقوم على أساساته العلوم الاجتماعـــية، بقـــدر ما تبدو انتقالاً للنظرية السلوكية (البيهافيورية) للفعل إلى ميدان علم الأحياء في سوق تنافسية.

ب.ديسكولا

ALEXANDER R.D., 1979, *Darwinism and Human Affairs*, Seattle, University of Washington Press.- ALEXANDER R.D. et TINKLE.D.W.(eds), 1981, *Natural Selection and Social Behavior*, New York, Chiron Press.-CHAGNON N.A. et IRONS W. (eds), 1979, *Evolutionary Biology and Human Social Behavior: an Anthropological Perspective* , North Scituate (Massachusetts) , Duxbury Press. - LUMSDEN C. et WILSON E.O.,1984, *Le feu de Prométhée: réflexions sur l'origine de l'esprit*, Paris, Mazarine.- SAHLINS M.,1976, *The Use and Abuse of Biology, An Anthropological Critique of Sociobiology* (trad. fr. *Critique de la sociobiology. Aspects anthropologiques*, Paris, Gallimard, 1980).- TORT P. (sous la direction de), 1985, *Misère de la sociobiologie*, Paris, PUF.- WILSON E.O.,1975, *Sociobiology: the New Synthesis*, Cambridge, Massachusetts, Belknap Press et Harvard University Press; 1978, *On Human Nature* (trad.fr. *L'humaine nature: essai de sociobiologie*, Paris, Stock , 1979).

Biologique (Anthropologie) — بيولوجية (أنتروبولوجيا)

1- ميدان الأنتروبولوجيا البيولوجية

يعود منشأ الأنتروبولوجيا البيولوجية، التي يشكل التغيير البيولوجي للكائن البشري غايـــتها، سواء في نموه النشوئي كما في تعبيره التاريخي والمعاصر، إلى مباحث الأدباء

الطبيعيين للقرن الثامن عشر (ليني، بوفون). ولقد اتخذت شكلاً في فرنسا أولاً، بمبادرة من بروكا (1860) الذي يعرّف الأنتروبولوجيا بأنها " التاريخ الطبيعي للإنسان". حتى عام 1945، بقيت الأنتروبولوجيا " الفيزيائية" وفية لهذا التصوّر، مشاركة جوهر جهودها في تراكم معرفة تجريبية عن التنوع الحاضر، لأجل ربط معارفها بتلك التي يقدمها لها الناس المتحجرون. وفي هذا الصدد، فإن التأويل النماذجي الذي اعتاد عليه علم الاحاثة هو أيضاً مطبّق على التغيير الحاصل، سواء أكان الموضوع هو المعطيات البيولوجية أو كان فئات الدم، اعتباراً من أعوام 1930-1935. وبناءً عليه، لا يمكن أن تنجح النماذجية، في محاولاتها المتتالية لتصنيف الأعراق، بأكثر من إسباغ تناغم نشوئي على تكاثر التنوع البشري. عشية الحرب العالمية الثانية، أصبح من الواضح أكثر فأكثر أنّ المنهج النماذجي وتعقيداته لا يمكن أن يتولوا دراسة أسباب التغير وآلياته لدى الإنسان، وذلك ما طرحت الداروينية الجديدة والتكون الوراثي للشعوب أساساته النظرية. إن هذا النهج المقترن بانتشار أنتروبولوجيا " بينوية" خلال فترات العنف في الولايات المتحدة خصوصاً، متوجهة نحو إدراك حاجات وحدود الجسم البشري الموضوع في ظروف عدوانية، هما العنصران اللذان سيمنحان توجهاً جديداً لهذا العلم بعد الحرب. مثّل ذلك التجدد نوعاً من عملية انبعاث لتيار موجود في الولايات المتحدة منذ بواس يتصور أن المنهج البيولوجي للإنسان هو واحد من مركبّات الأنتروبولوجيا ذات الرؤية الطبيعية. تأخذ هذه الأنتروبولوجيا المغتنية ببعد " بيولوجي" عن الميادين الأخرى للبيولوجيا مفاهيم جديدة، ومعارف وتقنيات. وزيادة على ذلك، تأخذ مما أتت به العلوم الاجتماعية كميات متغيرة القيمة غالباً ما تعرّف أو تراقب ظهور السمات البيولوجية. وستضع الأنتروبولوجيا البيولوجية نفسها على مفصل البعدين البيولوجي والاجتماعي، تاركةً وضعها البدائي كمجرد علم طبيعي. إنّ أولى المهمات التي ستوكل إليها هي وضع مسألة الأعراق البشرية قيد المراقبة العلمية. لقد سمحت محاضرات نظمتها الأونيسكو (خصوصاً بين 1951 و1964) بإثبات قيمة وحدود تطبيق مفهوم العرق على الإنسان وبوضع حد للسجالات حول هذا الموضوع ضمن العلم. يصح القول أن هناك القليل من النقاط المشتركة بين مقصد الأنتروبولوجيا البيولوجية ومقصد الأنتروبولوجيا الفيزيائية الغابرة. إن المشروع الكبير للخمسينيات والستينيات سيكون العمل على الاعتراف، ضمن تحليل الشعوب البشرية، بتدخّل الآليات التكوينية للنشوء التي سبق تحديدها لأجناس أخرى. لبلوغ هذا الهدف، جرى التشديد على دراسة الجماعات البشرية الصغيرة المغلقة، خاصة تجمعات البدائيين، أي " المختبرات الطبيعية" التي يُظنّ أنها تقدّم للمراقب، ضمن بيئة ديمغرافية محدودة، وخصائص اجتماعية بالغة الثبات، العدد البيولوجي الصغير الذي تسمح دراسته الشاملة بإيجاد النماذج النشوئية للنظرية التكوينية حيث تعيش "على طبيعتها". إن ضرورة تمحيص المعارف المرتبطة بعلاقة بيولوجيا الكائنات البشرية مع عوامل البيئة ستفتح سبيلا لعدد كبير من الأعمال التي ستؤدي إلى ظهور بينوية بشرية ستبتعد تدريجياً عن البحث عن السيرورات النشوئية لكي تهتم بإدراك وتحليل المعادلات المعقدة التي تربط الإنسان البيولوجي بباقي مكونات نسقهِ البيئي. وفي هذا المجال سيلعب "البرنامج البيولوجي الدولي"، الذي نسّق بين 1962 و1974 الأبحاث التي قادتها في آن واحد فرق تنتمي إلى أكثر من أربعين أمة، دوراً رئيسياً. لقد توضحت التوجهات المستقبلية لهذا العلم انطلاقاً من هذين التوجهين الموضوعاتيين، وخاصة في السنوات 1975 - 1980: إغناء تصوّري وتجريدي وتقني. وعدا عن ظهور تخصصات جديدة

ملازمـــة لكـــل تقدم علمي، يبقى الدرس الأكبر لهذه الفترة هو بالتأكيد إظهار عدم تناسب علـــم تكوين الشعوب مع دراسة الإنسان الذي يبدو أن المؤثرات غير البيولوجية هي التي تلعب الدور الأساسي في تطوره.

إ.كرونييه

2- *البيولوجي والاجتماعي*

يلتقـــي الأنتروبولوجيون البيولوجيون اليوم مع الإثنولوجيين، بعيداً عن المنعطف الطويـــل الـــذي جعلهم ينتقلون من رؤية طبيعية للثقافة إلى نظرة جديدة عن الطبيعة. لقد اصـــطدم علـــم تكويـــن الشعوب بالمعنى الدقيق للكلمة في وقت مبكر بالحدود الملازمة لـــنماذجه: إذ تســـتلزم هـــذه النماذج، لكي يصبح من الممكن الاعتماد عليها، أن تُستوْفى شـــروط تبتعد كثيراً عن الواقع المعقد للمجتمعات البشرية: هكذا تكون تلك النماذج، بهذا المعنى، مواضيع تكوينية "سيئة". يمكننا أن نذهب بعيداً أكثر فلا نعلق الأهمية الأولى على "تطهـــير" الموقـــف، كما يفعل التجريبي، بل على الاستفادة من كل ما قد يشوشه، فتنظيم القواعـــد والتطبـــيقات الفعلـــية للنسب، وظروف إنشاء حواجز بين الفروع الاجتماعية، وسيرورات معرفية عملية في اختيار الزوج، وإدارة البيئة ومواردها من خلال التكنولوجيا والتنظـــيم الاجتماعي: كل هذه سياقات تؤثر مباشرة على بنية الشعوب البيولوجية البشرية وتـــتحكم بالتالي بالطريقة التي يعاد بها توزيع السمات الوراثية. وهكذا فإن الثقافة لا تأتي بعـــد العـــامل البيولوجي : إنها تأتي في طليعة مسيرة تأسيس الآليات البيولوجية للنشوء ولتـــنوع الجنس، وأيضاً المسيرة التي تحفظ، وراء تنوعه، وحدته الأساسية. هكذا نتوصل إلـــى البحث في الثقافة عن المخرج الذي يشكل الجزء البيولوجي من الإنسان بالتلاعب بقوانين التكوين انطلاقاً من قواعده الخاصة.

إنّ هـــذا المنهج يعطي بعداً آخر لأنتروبولوجيا تبتغي أن تكون بيولوجية دائماً، إلا أنها ليست أبداً تاريخاً طبيعياً للإنسان، بل هي المكان الذي يطوّر فيه البعدان، البيولوجي والاجتماعـــي، علائق جدلية فيما بينهما. يسائل البيولوجيون الوقائع الاجتماعية قبل تأويل معطـــياتها: تعـــريف الشـــعوب وبنيتها، الأواليات التاريخية لتغيرها الاجتماعي، التشغيل التطبيقـــي والتسجيل الرمزي للتصرفات إزاء موارد المكان. هكذا ارتسمت بيئوية بشرية انطلاقـــاً من تساؤلات الأنتروبولوجيا البيولوجية حيث يتواجد باحثون قادمون من العلوم الاجتماعية والبيولوجيا معاً.

إنّ انـــتقال اهـــتمام البحث الأنتروبولوجي هذا لا يقتصر على الإشكاليات المتعلقة ببنـــية الشعوب، ولا على تلك التي تسمح ببناء بيئوية بشرية. إذ تملك الوقائع البيولوجية بعـــداً معرفـــياً أيضـــاً. ما هي العلاقات التي تتوطد بين إدراك السمات غير الوراثية في مجـــتمع ما والطريقة التي تنشأ بها العلائق الاجتماعية بين الأفراد الحاملين لهذه السمات؟ في بعض المجتمعات المتأثرة بعدم تجانس سمات طبيعية ذات تناسب كبير، وهو أمر عائد لأســـباب تاريخـــية، مع الوضع الذي يشغله حاملوه في المجتمع، تصبح هذه السمات دالة علـــى وضـــعية، وهـــي تنتمـــي إلى المجمل الدلالي الذي من خلاله تنتظم العلاقات بين المجموعـــات الإثنـــية خصوصاً.في نظر عالِم البيولوجيا، تملك هذه الوقائع بعداً يتعدى بعدهـــا الاجتماعي المحض. تساهم الأنتروبولوجيا البيولوجية، بتأكيدها على كونها الجزء البيولوجي للأنتروبولوجيا العامة، في اعتدال صورة للإنسان تثبت أنّ هذا الأخير "هو في

الطبيعة لكنه [...] ليس بالتمام من الطبيعة" (دوبوس). ولكن ذلك لا يجعلنا ننسى المسائل التـــي طرحَتْ على حدود أبحاث جديدة. لأنه إذا كانت لعبة البعد الاجتماعي تصنع البعد الحـــي، فذلك يحدث انطلاقاً من مادة معطاة للبعد الاجتماعي تحدد له القواعد أيضاً. ما هـــي الضـــغوطات التي تعيّن السبل التي يختارها الإنسان في ثقافته ومجتمعه؟ تلتقي هنا تساؤلات ك. ليفي ستروس الكبيرة مع خطوات أخصائيي علم الأخلاق،ولكن ليس إلى حد تســاؤلات البيولوجيا الاجتماعية التي لم تطرح، رغم كثرة مبالغاتها، على الأنتروبولوجيا البيولوجـــية ســـؤالاً يُطلق العبور إلى أونة أخرى من جدلية الطبيعة/ الثقافة، بل إنّ هذه العـــودة إلـــى "طبـــيعة" الإنســـان تدفعـــنا بشـــكل خـــاص إلى التفكير بأن القطيعة بين الطبيعة/الثقافة، أو بين البيولوجي/ الاجتماعي، تعود إلى مرحلة من تاريخ الفكر أكثر مما تنشأ من واقع العالم.

ج. بنوا

COMAS J., 1976, *Manual de antropologia fisica*, Mexico, Universidad nacional autonoma de Mexico. -COON C.S., 1965, *The living races of man*, New York, Alfred Knopf.- FEREMBACH D., SUZANNE C. et CHAMLA M.C. (éd.), 1986, *L'Homme son évolution, sa diversité. Manuel d'anthropologie physique*, Paris, CNRS, Doin.- HIERNAUX J. (éd.), 1980, *La diversité biologique humaine*, Paris-Montréal, Masson, Presses Universitaires de Montréal.- JACQUARD A. (éd.), 1976, *L'isolat, espoirs et limites*, Paris, INED.- *Le racisme devant la science*, 1960, Paris, UNESCO.- MORIN E. et PIATELLI- PALMARINI M. (éd.), 1974, *L'unité de l'homme. Invariants biologiques et universaux culturels*, Paris, Le Seuil.- MEIER R.J., MOTTEN C. and ABDEL- HAMEED F. (eds), 1978, *Evolutionary models and studies in human diversity*,Paris- La Haye, Mouton.- STOCKING G.W. Jr (ed.), 1988, *Bones, bodies, behavior. Essays on biological anthropology*, Madison, The University of Wisconsin Press.





تاريخ الأنتروبولوجيا — Histoire de l'anthropologie

بعـــد أن كـــان تاريخ الأنتروبولوجيا موضوعا في السابق على هامش هذا العلم، اكتسب بين 1960 و1965 مكانة في تاريخ العلوم وحق إقامة لدى الباحثين. كانت الكتابات المستندة إلى تاريخ الأنتروبولوجيا تقليدياً إما شروحات افتتاحية لمذاهب وإما كتب سيرة، أو أيضـــا بيانات مراجعة أعدّها بعض الأخصائيين الكبار في نهاية مهنتهم (مثلا لووي، 1937). مـــنذ الســـتينات، بـــدأ إثنولوجيون ومؤرخون، في الولايات المتحدة أولاً، ثم في أوروبـــا يهتمون بتكوين العلوم الإثنولوجية، وبالتأريخ لتلك العلوم، وتحديد مراحل كبوتها أو اســـتمراريتها. لقـــد أتاح التقاء إثنولوجيين ومؤرخين منشغلين بتشكيل تقاليدهم الفكرية تخطي الحدود الخاصة بكل نمط من البحث. في الواقع، كان الإثنولوجيون يبدون اهتماماً بالتشـــريع التاريخـــي لأعمالهم، إما بالبحث عن آباء لعلمهم وأحياناً باعتبار أحد الأبطال التاريخييـــن من مصاف الأسلاف المبجّلين، وإما ببناء أطر مذهبية حقيقية سيكون مجرد التفكـــير في هدمها إعلاءً من شأن نظريات المؤلف (إنّ م.هاريس، 1968، هو مثال جيد عـــن المـــنحى الأول، وإ.ر.ليتش، 1965، وج.ج. فرايزر وب. مالينوفسكي عن المنحى الثاني). أما بخصوص المؤرخين، فلقد كانوا يفتقرون غالباً لنقص في تطبيق الإثنولوجيا، إلـــى معايير علمية تسمح بتقييم الأهمية النسبية للأعمال والمؤلفين، جدد وقدامى. إن دقة المـــنهج التأريخـــي قـــد جاءت لتعوّض عن قلة خبرة الإثنولوجيين، وإن معنى المشاكل الجوهـــرية فـــي الإثنولوجـــيا قـــد أعطى المؤرخين مواضيع معرفية حقيقية، وليس فقط محـــاولات بحث لامتناهية عن سياقات قد تكون منتمية إلى الأنتروبولوجيا أو بعيدة عنها. يمكـــن اعتبار المؤرخ الأميركي ج. ستوكينغ (1968، 1974، 1983، 1987) كمؤسس هذا الحقـــل الجديـــد للبحث الذي لا يزال يوجّه أغلب أعماله. فلقد اعتمد منظاره الأوّلي على مـــثال مـــؤرّخ العلـــوم ت.كاهـــن (1962)، كمـــا أخـــذ على عاتقه مهمة إدخال تاريخ الأنتروبولوجيا في مجال تاريخ العلوم.

إذا كنا نحدد الإثنولوجيا – أو الأنتروبولوجيا الاجتماعية والثقافية– بالجمع ما بين إشـــكالية ومنهج وتنظيم مهني، فإن تاريخها يصبح وجيزاً.من المتوافق عليه عموماً تحديد ظهور هذا العلم في فترة 1860– 1890. إلا أن هناك صعوبتين تعترضان عملية التأريخ: التـــنوّع الكبير للتقاليد الوطنية التي غالبا ما شككت في الحقيقة العلمية لهذا العلم؛ وأهمية الاعتـــبارات الأنتروبولوجـــية والإثنولوجـــية والإثنوغرافية منذ الزمن القديم لدى فلاسفة ومؤرخيـــن وجغرافييـــن ورحالة. بدل أن نقابل بين ما قبل تاريخ طويل وتاريخ قصير،

يمكننا أن نرسم تكوين هذا العلم وبعض من إشكالاته في تتابع أزمنة ازدهاره، متمسكين بالتنظيم المعاصر للمعرفة أكثر من الاستمراريات التي قد يتطلبها منظور تكديسي بحث للمعارف.

إنّ تراثنا يضع هيرودوتس في صلب بدايات المعرفة عن المجتمعات الأخرى. في العصر الكلاسيكي، لم يكن هناك أي مؤلف يوناني لم يتطرق إلى مسألة البرابرة، أي أولئك الذين لا يتكلمون اللغة اليونانية. كان هيرودوتس مؤرخاً ورحّالة، وقد قام شخصياً بأبحاث ميدانية عن البرابرة وتقاليدهم دون أن يكون القصد من أعماله موضّحاً بالكامل. وإذا ما تخللها تأمّل بأسباب الكارثة التي شكلها الاجتياح الفارسي للمدن اليونانية، فإن القائمة الدقيقة نوعاً ما لبضع عشرات من الشعوب تعود إلى مشروع أشد تعقيداً. لقد تبيُن أنّ مشاهدات هيرودوتس الأكثر منهجية (سكيت، فُرس، مصريين) كانت تخضع لنمط إثنوي حيث كانت صور الآخر تنتظم استناداً إلى الطابع اليوناني (هارتوغ، 1980). إلا أنه لم يخلق تقليداً، لا في المشاهدة، ولا في التأمّل بالغيرية. هل أن اعتباره "أبو الكذب" يعود إلى زوال المدن اليونانية؟ قد يكون من المشروع كذلك اعتبار أرسطو كمؤسس، بحيث أنه يقترح، داخل نظرية المدينة، جدولا للبنى العائلية يعزل العلاقات الأساسية التي تؤلف العائلة (سياسة، 1,3). كما أنّ تصنيف المجتمعات حسب نمط حكومتها يفتتح تقليداً غالبا ما سيتكرر. لقد أظهر المؤرخ أ.موميغليانو (1979) أن الاهتمام بالبرابرة قد تجلى ثانية في العصر الهلينستي لدى ديودوروس وبوزيدونيوس وبوليبوس؛ ولكن الأمر يتعلق هنا بإثنوغرافيا إدارية كانت السلطة الملكية الرومانية قد طلبت إجراءها. هنا أيضاً يصعب تبيّن اهتمام خاص بالغيرية الثقافية يمكن أن ينتج عنه تقليد فكري تكديسي ونقدي. إن ملاحظات مشابهة تنطبق بدون شك على الإنتاجات الإثنوغرافية الطابع للإمبراطوريتين الصينية والبيزنطية، والحضارات الإسلامية في القرون الوسطى: تُكتسب معرفة بالطبع، ولكن في حدود مثال كوزمولوجي للعالم، وضرورات إدارة مجموعات كبرى متعددة الإثنيات وإدارة السياسة الأجنبية.

إن أهمية النهضة الأوروبية في تشكيل العلوم الحديثة هي شيء مختلف تماماً – لقد أدى اكتشاف الكون – اكتشاف أميركا أولاً – الذي أعقب إعادة اكتشاف العالم القديم، إلى إعادة نظر جذرية في أنماط المعارف. لم تعد الأرض، ولا الجسم البشري، ولا أوروبا محور ومقياس كل شيء. أخذ هذا الجزء الجديد من البشرية الذي وصفه الغزاة والرحالة والمبشرون والمستعمرون في كتب ساعدت الطباعة، كما الحفر، في تكاثرها، يطرح مشكلات فلسفية وعملية في آن. أولا، هل نحن في صدد التعاطي مع البشرية عينها، المتحدرة من الخلف ذاته، حسب المخطط التوراتي الذي هوالنظرية التي تشرح نشأة الكون في تلك الأونة؟ مهما كانت الإجابات متنوعة، فإنها تذهب جميعاً نحو التأكيد على وحدة الجنس البشري (داكوستا، 1590؛ باغدن، 1982). إن التساؤل عن وضعية تلك "الأمم الوثنية"، المتواكب مع إعادة رسم مسيرتها منذ بدء الخليقة، يؤدي إلى دحض مبدأ أرسطو عن العبودية من الناحية النظرية. فضعف البشر بالطبيعة لا يجعل منهم عبيداً. ولكن ذلك لم يمنع عبودية الأفارقة والأميركيين خصوصا من أن تصبح أحد أعمدة النظام الاقتصادي العالمي الجديد. ثم إنّ تشريع الغزو، ثم الإدارة الاستعمارية لأراض شاسعة، أخذ يفرض على علماء اللاهوت جهداً معتبراً في التأمل الإثنولوجي. إن هذا التأمل هو في أصل الأنظمة الإثنولوجية الأولى في العالم (مثل نظام داكوستا)، وقد أثار سجالات

عامــة ودائمــة بفضل الغليان التنافسي الذي ساد في أوروبا. إن التصورات الفردوسية للعــالم الجديــد هي أكثر من نجاح أدبي، إنها إحدى مميزات "فلسفة أنتروبولوجية" نقدية ونسبوية (لاس كازاس، مونتاني).

انطــبع القــرن الثامــن عشر بولادة مشروع أنتروبولوجي صريح واكب الحركة الثانــية للاكتشــافات الكــبرى، فــي المحيط الهادئ وداخل أفريقيا وأميركا، وعمل على إرشادها. إن التأمل الفلسفي والنقدي بأشكال الحكومة يستدعي المعطيات المقارنة المتفرعة مــن الموضــوع الإثنوغرافــي والتاريخي للعالم القديم والحركة التي نشأت مع النهضة، ويجعــل المجتمع ومؤسساته موضوع معرفة مستقل (مونتسكيو). تغيّرت وضعية الهمجية منذ ج.ب.لافيتو (1724) الذي قارن بشكل منهجي تقاليد "الأميركيين" ومؤسساتهم مع تلك الخاصــة بالعــالم القديم. لقد أصبحت الهمجية "بدائية"، أي أنها تحدد في نقطة الانطلاق سلســلة منتظمة في زمنية الأشكال الاجتماعية والثقافية. لا شك أن مشروع لافيتو، الذي يقــوم على برهنة شمولية مبدأ وحدانية الله وطابعه الفريد بالرغم من قِدمه، لا يهم كثيراً بقــدر مــا تهم الحركة الدؤوبة التي تطبع البحث المتواصل. إنه يعمل على إعادة تصوّر التاريخ العام الذي يجب أن يحتل فيه كل مجتمع معروف مكانته، وعلى إظهار الفروقات. أمــا بخصــوص شبكة فكرية ومؤسساتية ما زالت غير مستكشفة، وهي شبكة قائمة بين إيســلندا وألمانيا وفرنسا، فقد أعدّت نظرية نشوئية أولى تقول بأن البشرية قد تكون مرّت بــأربع مــراحل متوالية؛ كما اقترح بعض المؤلفين (كايمز، دنبار) نظرية مادية للارتقاء (مــيك، 1976). فــي نهايــة القرن، كانت فكرة تقدم وتسامي البشرية برمتها قد فرضت نفســها، مــع تغيرات كثيرة. لقد خط مؤرخو البشرية، بالأخص في ألمانيا، مثل شلوزر، هــردر أو مينرز، سريعاً برنامج إثنولوجيا عامة (عام 1772، استخدم شلوزر لأول مرة عــبارة "إثنوغرافيا"، "منهج يعتمد نظرية لينيه (Linné) لمعالجة التاريخ الخاص"؛ روب-إيســنريش، 1984). فــي فرنسا، أبصرت النور محاولات مقارنات مؤسساتية (ديمونيه، 1776) أو أنتروبولوجــية دينية (دوبروس، 1760). يأتي التأثير الكبير الآخر على تشكيل الأنتروبولوجيا من تطوّر العلوم الطبيعية. يتصوّر لينيه، وبعده بوفون، الإنسان كجزء من نظــام الطبــيعة لم يعد مفتاحه في إرادة الخالق، بل في قانون للتطور يطبّق على وتيرة واحدة. كانت انعكاسات هذا الجهد الذي لا سابق له في تصنيف نظام ووضعه في تسلسل والبحــث عــنه مهمــة للأنتروبولوجــيا، حيــث ظهــرت الأعمال الدقيقة الأولى في الأنتروبولوجــيا الطبيعــية (بلومنباش، كامبر). إن الفوارق الجسمانية بين البشر لن تنفك تشــكل موضوع شروحات وتصنيفات وتأويلات، تارة بعيداً عن الفوارق الذاتية والثقافية، وتــارة أخــرى باتصــال معها، مع ميل واضح إلى تأويل الثانية انطلاقا من الأولى لدى الأنتروبولوجيــن الفرنســيين(النصف الأول للقرن التاسع عشر). وإن العقائد العنصرية الأولى هي أعمال أنتروبولوجية (ماينرز، 1785 مثلا).

أدى الاهتمام المتجدد بالمجتمعات البعيدة في النصف الثاني للقرن الثامن عشر إلى بــرمجة أكثر دقة لرحلات الاستكشاف التي لم تعد فقط بعثات للتنقيب المنهجي في البحار واليابســة؛ فقــد بــات الملاحون يصطحبون معهم علماء طبيعة ذوي جدارة لكي يصفوا طبيعة البلدان التي بلغوها، مجهّزين بمعلومات محددة (الأسفار البحرية حول العالم لكوك، بوغانفيل، كروزنسترن). في فرنسا، أسس قسم من الإيديولوجيين مع أطباء وعلماء طبيعة ومؤرخين جمعية لمشاهدات الإنسان (1799- 1805). كان الإنتاج الأبرز لهذه الجمعية هو

دليل بحث ميداني، *تأملات في المناهج المتنوعة التي يجب اتباعها في مراقبة الشعوب الهمجية* (دو جيراندو، 1800). ساعد هذا الدليل الأبحاث الإثنوغرافية لبعثة بودان في البحار الجنوبية وبعثة لوفايان في قلب أفريقيا (كوبانز وجامين، 1978). ولا يهم إن كانت هذه المحاولات قد فشلت أو أن تكون الجمعية اندثرت، بقدر أهمية ما بشر به مشروعها للقرن التاسع عشر: اقتران علم للإنسان بأبحاث ميدانية قائمة وموجّهة نحو اكتساب المعارف.

في القرن التاسع عشر كثرت التساؤلات عن وحدة الجنس البشري، عن طبيعة تنوّعه، عن محرك الديناميكية التاريخية الذي يؤدي إلى التطور، وعن أسباب الاختلافات الثقافية. أنشئت جمعيات للإثنولوجيا في فرنسا (1838) وبريطانيا العظمى(1843) والولايات المتحدة (1842) وألمانيا (1851). وامتزجت المسائل العلمية المذكورة بانشغالات من النوع الإنساني أو الأخلاقي: لقد أدركَ بوضوح الرابط بين العقائد العنصرية ودوام العبودية، وتم تفنيد ذلك واستنكاره بشراسة، بالأخص في الإثنولوجيا الألمانية (فايتز). لعبت تأملات العلماء الطبيعيين دوراً كبيراً في نضوج الإثنولوجيا، وبالأخص بروز تاريخ للطبيعة يحدد تاريخاً طبيعيا للإنسان. وغالبا ما تمت صياغة التخطيطات الفلسفية الكبرى لتاريخ الإنسان (أ.كونت،هـ.سبنسر) على مثال التحوّلات الطبيعية. مع هذا، إذا كانت النشوئية تفرض نفسها انطلاقاً من أعمال هـ.ج.س. ماين (1861)، ج.ج.باشوفن (1861) وخاصة إ.ب.تايلور (1865) ول.هـ.مورغان (1871، 1877)، فإن ذلك ليس عبر تطبيق اكتشافات داروين الأساسية على المجتمعات البشرية: لم يرَ المؤلفون المذكورون أن التكيّف والاصطفاء هما أوليتا الارتقاء الاجتماعي. لقد قام مؤسسو الأنتروبولوجيا بتحديد مراحل متلاحقة في التاريخ البشري وحاولوا إقامة علاقات، لكل مرحلة، بين الوقائع المؤسساتية والممارسات الاجتماعية والمعتقدات، وذلك انطلاقا من *تاريخ القانون* لماين وباشوفن، *البحث الميداني الإثنوغرافي عن القرابة* لمورغان (منذ السنوات 1850 لدى شعب ايروكوا، ثم في غرب الميسيسيبي) وتأمّل تعميمي لتايلور. إنهم أقرب إلى نشوئيي القرن الثامن عشر (نظرية المراحل) من التحوليين، وبعيدون عن الاتفاق فيما بينهم على أسباب النشوء. فرضت الاكتشافات الأساسية في الجيولوجيا (لايال) وما قبل التاريخ (بوشيه دوبيرث) على زمان النشوء البشري وضعية متوسطة بين الزمان الطويل للطبيعة والتاريخ الوثائقي القصير. لقد استثار هذا التصور للنشوء البشري نقداً مضاعفا: بما أنّ النشوئيين لا يملكون الوسائل لإثبات حقيقة التغيرات، فإنهم يتصورون حدوثها. هذا هو أحد البراهين التي يقابلهم بها الانتشاريون وف. بواس- وهكذا تتعارض الوحدة النفسية ووحدة الشكل البيولوجية للإنسان مع كون تراتبية طبيعية للأعراق هي العنصر المحرّك للنشوء. إلا أن النشوئيين هم الذين شكلوا المفاهيم الأساسية للإثنولوجيا: الثقافة، نظام القرابة، الوظيفة والعلاقة الوظيفية، وقد كان تلاميذهم الأوائل إثنوغرافيين ميدانيين منذ 1880.

انطلقت الحركة المعادية للنشوئية التي يمثلها بواس بقوة، مع ولادة المدرسة الأميركية، مشددة على تعقيد وغنى الثقافات الإنسانية التي يجب معرفتها قبل ادّعاء إثبات قوانين عامة: ابتداءً من أول القرن العشرين، مارس بواس وتلاميذه إثنوغرافيا منهجية ويقظة لسكان أميركا الأصليين، جامعين الطرائق الألسنية والتنقيبية والأنتروبولوجية (ستوكينغ، 1974).

لقــد تأخــر تشكيل الإثنولوجيا في فرنسا كثيراً جداً: مع أن هناك عدداً كبيراً من المــتاحف والجمعيات العلمية، ومن الرحّالة والمبشرين الذين حرروا تقارير عن الشعوب الأجنبــية، فإن مأسسة هذا العلم لم تبدأ إلا في سنوات 1920. إنّ النظريات النشوئية التي ظهــرت فــي فرنســا في حقبة الجيل الأول من الإثنولوجيين الأنكلوسكون والألمان هي مغرقة في الجفاف والتجريد لدرجة أنها لا تقيم أي رابط مع البحث الإثنوغرافي. لقد لعب إ.دوركهايم ومدرسته دوراً أساسياً في إثارة الاهتمام بالإثنولوجيا: من جهة تعرّف أعمال دوركهــايم فــي آن معاً بحقل علم،هو علم الاجتماع، وبمنهج خاص به، ومن جهة أخرى يعتمد تأمله على تحليل المعطيات الإثنوغرافية، كما تبين مجلة *السنة السوسيولوجية*.

تــابع م.مــوس إصدار *السنة السوسيولوجية*، لكنه توجّه بشكل حصري أكثر نحو الإثنولوجــيا، مــع اســتمراره بالعمل في المكتب. لقد تجنّب أشراك النزعة الاجتماعوية وصــاغ بوضــوح كبير مبدأ الاعتماد المنهجي المتبادل والتصوّري للعلوم الاجتماعية؛ أدخل فكرة "الحدث الاجتماعي الكلي"، أو مجمل العناصر المنضوية في العلاقات المتبادلة التــي يجــب أن يثبتها البحث: "إن مبدأ علم الاجتماع وغايته هما رؤية الجماعة برمتها وســلوكها بالكامل". لدى قيام موس (مع دوركهايم) بتحليل التصنيفات البدائية، تم تكريسه كعــراب للأبحــاث الحديثة عن الأنظمة الرمزية. هكذا أكدت المدرسة الفرنسية، دون أن تملك الوسائل لمتابعة أبحاثها الميدانية، على الأقل قبل 1930-1935، على أسبقية الكل على الأجزاء، والترابط الوظيفي المتبادل للعناصر داخل نظام وأهمية تحديد العلاقات المتبادلة بين هذه العناصر.

بعــد بضــع ســنوات، عــرض أ.ر.رادكليف- براون وب. مالينوفسكي مبادئ "الوظيفــية"، مــع إدراكهما التام لما يدينان به لدوركهايم. لقد استعاد مالينوفسكي التشابه العضــوي لسبنســر، وانطلاقــاً من ذلك اعتبر الثقافة ككل تندمج فيه مختلف المؤسسات الاجتماعــية بقصــد إرضــاء حاجــات الأفراد. ثم انتقل من هناك إلى تعريف الحاجات البيولوجــية وما فوق العضوية التي تستجيب لها مختلف المؤسسات. ولقد انتقد ك. ليفي- ستروس هذا الموقف باعتباره اعتزالاً حقيقياً للإثنولوجيا؛ إن تخصيص وظيفة "إرضاء الحاجــات" للمؤسســات (هذه الحاجات المتصوّرة بطريقة اعتباطية أحياناً) هو في أفضل الأحوال بديهية لا تجدي دراستها،ويمكن أن تحول دون تحليل النظام الرمزي الذي تدرج فيه هذه المؤسسة أو تلك.

أمــا بخصــوص رادكليف- براون، فإن البنية الاجتماعية تمثّل له مجمل علاقات اجتماعــية، هــي نفســها معرّفة بأنها ثنائية؛ لكن، مجدداً سيقف ليفي- ستروس ضد هذا التصــوّر، بمــا أنه من غير الممكن، في مجتمع ما، الحكم مسبقاً على مبدأ التنظيم. هكذا شــكلت الوظيفــية موضوع انتقادات أساسية. غير أنّ ما أتى به رادكليف - براون كان حاســماً؛ فانطلاقاً من الأبحاث التي قام بها في أفريقيا انتشرت نظرية حديثة للقرابة، وقد فتح تحليله للعلاقات الاجتماعية السبيل أمام بنيوية ليفي- ستروس التي سوف تغيّر نتائجها مجرى الأنتروبولوجيا المعاصرة.

ب.مانجيه

ACOSTA J. d' (1590), 1959, *Histoire naturelle et morale des Indes occidentales*, Paris, Payot. –COPANS J. et JAMIN J., 1978, *Aux origines de l'anthropologie française. Les Mémoires de la Société des observateurs de l'homme*

en l'an VIII, Paris, Le Sycomore.- HARRIS M., 1968, *The Rise of Anthropological Theory*, New York, Crowell.- HARTOG F., 1980, *Le miroir d'Hérodote*, Paris, Gallimard.- KUHN T., 1962, *The structure of scientific revolutions*, Chicago, The University of Chicago Press (trad. fr. *La structure des révolutions scientifiques*, Paris, Flammarion , 1972). LOWIE R., 1937, *The history of ethnological theory*, New York, Holt, Rhinehard and Winston (trad. fr. *Histoire de l'ethnologie classique*, Paris, Payot, 1971). – MEEK R., 1976, *Social Science and the Ignoble Savage*, Cambridge, Cambridge University Press.- MOMIGLIANO A.,1976, *Alien Wisdom*, Cambridge, Cambridge University Press (trad. Fr. : *Sagesses barbares. Les limites de l'hellénisation*, Paris, La Découverte , 1979). – PAGDEN A., 1982, *The Fall of Natural Man*, Oxford, Oxford University Press.- RUPP- EISENREICH B. (éd.), 1984 , *Histoires de l'anthropologie : XVIe - XIXe siècles* , Paris , Klincksieck. - SCHULTE- TENCKHOFF I., 1985, *La vue portée au loin*, Lausanne, Edition d'En Bas.- STOCKING G.W.Jr. , 1968, *Race, Culture and Evolution*, New York , Basic Books; 1974, *The Shaping of American Anthropology. 1883- 1911: A Franz Boas Reader*, New York, Basic Books; 1983 (ed.), *Observers Observed*, Madison, University of Wisconsin Press; 1987, *Victorian Anthropology*, New York, The Free Press.

Histoire et anthropologie — تاريخ وأنتروبولوجيا

1- السجال النظري

لا يرتكـــز الفصل بين الأنتروبولوجيا والتاريخ إلى معايير معرفية أكيدة. فهو ينتج عن الصدفة التاريخية التي تنطوي عليها التقاليد الأكاديمية، وكذلك عن الضرورة النظرية (فوريـــه، 1982؛ غودلييه، 1977). في الواقع، ولدت الأنتروبولوجيا من اكتشاف أوروبا للبشر الغرباء، ومن المحاولات التي جرت في عصر الأنوار لتأسيس الانقطاعات الثقافية بطريقة عقلانية. مهما كانت الشروحات المقدمة متباعدة، فإن قاسمها المشترك هو ترتيب تنوع المجتمعات البشرية بالمقابلة بين العالم المتحضر المحفوظ للمؤرخ والعالم الهمجي المسـلم للفضول الإثنولوجي (دوشير، 1971). إن الاختلاف بين الأنتروبولوجيا والتاريخ يجد أصله في فكرة وجود نمطين من البشر يجب أن يقابلهما نوعا معارف متمايزان. هذا الاختلاف كامن إذن، بالجوهر، في ميدان المعرفة.

زاد مـــن حدة ذلك التناقض مجيء علم اجتماع وتاريخ مطبوعين بالنظرة المثالية الوضـــعية، كل على طريقته الخاصة. امتد السجال ليشمل الميدان المعرفي، مع الاحتفاظ بمـــبدأ التحديد الموروث من عصر الأنوار، بعد إضافة براهين جديدة عليه. بقي التاريخ، أي ذاك الذي يُكتب، مقتصراً على المجتمعات المتحضرة أو أوضاعها القديمة. إن التاريخ الوضعي الذي غلب بعد عام 1870 يقرّ بعدم التمكن من إقامة رابط سببي إلا بين إرادات فـــردية وأعمال متميزة. ولذلك فهو يفترض معرفة مبنية على عبارات التكوين والنسب، وســـهولة إدراك عمليات التوارث. إن علم الاجتماع في فرنسا وبريطانيا العظمى (وقليلاً فـــي ألمانيا حيث يسود على علوم الثقافة تأثير فلسفة ما بعد كانط) يؤكد أن تقدّم المعرفة يمـــر بإثبات علاقات مستقرة ومنتظمة أو " قوانين"، بين ظواهر من النوع ذاته يمكن أن

تكـون دقـيقة التزامن. هذا ما يبيّنه التمايز الذي يقيمه دوركهايم بين "تعاقبية ظاهرة، أي أوضـاعها السـابقة، وتزامنيتها"، أي مجمل بيئتها الاجتماعية (دوركهايم، 1895). وكل سـيرورة اجتماعـية منجزة تاريخياً يمكن أن تحتوي في ذاتها على العناصر الضرورية لتعلـيلها العلمي. وتكمن هذه الفرضية في قلب المبادئ المعرفية للأنتروبولوجيا الوظيفية الإنكليزية (مالينوفسكي، 1944؛ رادكليف - براون، 1952).

إن الـتعارض المقـبول عموماً في فرنسا وبريطانيا بين السببية الوظيفية والسببية التاريخـية يثـير اخـتلافاً في توجهات برامج المعرفة. يعكف التاريخ، إذ يعتبر الأفراد كـالعوامل الحقيقـية الوحـيدة للصيرورة الإنسانية، على إحصاء ما يرتبط باعتباطيتهم ويـتحقق في وقائع فريدة. إذاً تكفي وقائع وأيام الملوك والمعارك لوحدها كدليل على حياة الأمـم وتوضـح نموذجـياً إمكانـية الحـدوث المزعومة للاختبارات التاريخية. ولكن الأنتروبولوجـيا الناشئة تدأب على عرض الأشكال الواسعة والمكرهة للحياة الجماعية إذ تسـلم بأنّ الشأن الاجتماعي لا يمكن أن يقتصر على الفردي. إن إمكانية استخراج قوانين للبنية والنشوء تستشف من دراسة العمل أو العائلة أو المعتقدات. تتخذ الأنتروبولوجيا إذن موقفـاً ضد التاريخ باعتبار نفسها علماً مقارناً وتعميمياً على مثال علوم الطبيعة. وزيادة علـى ذلـك، فهـي تُسند هذا الادّعاء على اعتماد منهج نشوئي الملامح: قد يسهل كشف القوانيـن التي تحكم الحالة الاجتماعية عبر استكشاف الأشكال البدائية للرابط الاجتماعي (دوركهايم، 1912).

ابـتداءً من الثلاثينات، أولى تكاثر الأبحاث الإثنوغرافية المكانة الأولى لاختلاف الإجـراءات التـي من خلالها تصل الأنتروبولوجيا والتاريخ إلى الاختبارات الاجتماعية المعاشـة. بالقـياس إلـى الـتاريخ الذي قد يستعمل المصادر المكتوبة فقط، قد تختص الأنتروبولوجيا بالاستعانة الحصرية بالمراقبة المباشرة والبحث الميداني الشفهي.

إن الـتطورات الحديثة للأنتروبولوجيا والتاريخ تظهر ما يدين به فصل مساريهما للسياق التاريخي الذي قد شهد ولادتهما وانتشارهما كعلمين متمايزين.

فبروز " تاريخ جديد"، بالأخص حول مدرسة مجلة *الحوليات* قد أسقط (كما كان ف. سيميان قد أمر به منذ عام 1903) الأنصاب الثلاثة للخطاب الوضعي: التأريخ الزمني، الفردية والشأن السياسي. لقد خلعت الأنتروبولوجيا، أقله على صعيد النظرية، تصوراتها القديمة عن "التمييز الحاسم" (ج. غودي) بين المجتمعات البدائية والمجتمعات المتحضرة، وتحولت، بدرجات متوالية، نحو دراسة مجتمعات كانت تعتبر قديماً كأنها مختصة بالمعرفة التاريخية. إنها تطورات أدت إلى إبطال أغلبية مبادئ التحديد المتوارثة من الماضي. أولاً، إذا لم تعد الدول - الأمم الأوروبية هي التاريخ كله، ولا البشر الأغراب الأنتروبولوجيا كلها، فذلك لأن كلا العلمين قد عدلا عن تأسيس كامل اهتماماتهما ووسائلهما على تصنيف وحيد الخط للمجتمعات. إن عمليات المقابلة بين مجتمعات بدولة وبدون دولة، بكتابة أو بتقليد شفهي، وتلك التي ترتكز على نظام تاريخاني (ك. ليفي- ستروس) أو على وضعية الفرد تجاه الكل الاجتماعي (ل. دومون) تملك وظيفة وثائقية بالجوهر وليس نمطية بالمطلق بعد ذلك، وكما أنّ التاريخ اليوم لم يعد يكرّس نفسه للرجالات العظام فقط وللأحداث الكبرى بل يفضّل دراسة "الأشكال الواسعة للحياة الجماعية (ف. برودال)، كذلك دخل الفرد والحدث في ورشة الأنتروبولوجيا التي، دون

أن تقلع عن دراسة البنى المحلية والمنطق الخاص، تهتم من الآن وصاعداً بالانتقال التاريخي من "الممكن إلى الواقع" (إ.تيراي)، لا سيما في ذلك المجال المتحفظ من التاريخ، الذي هو الشأن السياسي. أخيرا، وبينما مرّ تجديد التاريخ برفض تفكير سلالي دقيق، طوّرت الأنتروبولوجيا، من جهتها، تأملاً كاملاً بالتاريخ والتاريخية: ما يحل بالبنى تحت تأثير الزمن. بشكل عام أكثر، أصبح التعارض المكرّس بين البنية والحدث، والحالة والفعل يعتبر فيما بعد منتميا للأعراف الثقافية أكثر مما هو إطار للفكر (ساهلنز، 1983).

هناك اعتبار آخر أيضا للتناقض بين الطابع الكتابي والشفهي لمصادر المعلومات. يبدو أن المظاهر المنهجية لم تعد تهمّ فيما بعد بقدر ما يهم توجيه المنظار. إذا فضّل التاريخ الوثائق المكتوبة والأنتروبولوجيا المواد الشفهية والنظرية، فلأن الأول يستمر في توجيه أبحاثه نحو ظواهر الحياة الاجتماعية الصادرة عن وعي كامل، أو لنقل الأشد وضوحاً، بينما توجه الثانية أبحاثها نحو أساساتها اللاشعورية (ليفي - ستروس، 1958). في الوقت عينه الذي شكك فيه بالأخص الفيلسوف الفرنسي ج. ديريدا بوجود انقطاع جذري بين المجتمعات بكتابة والمجتمعات بدون كتابة، ومن هنا بالذات، بالقيمة المؤسّسة معرفيا لاختلاف الوثائق والمستندات (غودي) بدأت الإنتروبولوجيا تتساءل، لا سيما في الولايات المتحدة، عن ظروف إنتاج *النص* الإثنوغرافي: أولا تثقل ظروف وحالات الكتابة على البحث الإثنوغرافي، كما على الرواية التاريخية أيضا؟

لا شك أنّ الاختلاف بين الأنتروبولوجيا والتاريخ يستمر بوضوح أكبر في ميدان مشروع المعرفة، ولا شك أن الأنتروبولوجيا قد أعرضت بشكل عام عن لادّعاء بأنها علم على مثال علوم الطبيعة. إن رفض المثال الوضعي كما عبّر عنه في بريطانيا العظمى إ.إ.إيفانز - بريتشارد (1962) قاد هذا الأخير إلى اعتبار الأنتروبولوجيا "غير منفصلة" عن التاريخ. هكذا التقت الأنتروبولوجيا الاجتماعية الإنكليزية، المؤتمنة منذ زمن على التراث الطبيعي، بهذه النقطة مع الأنتروبولوجيا الثقافية الأميركية المصانة، بفضل ف. بواس، من الأوهام العلموية.

مع ذلك، تستمر الأنتروبولوجيا والتاريخ بالتعارض من جهة طبيعة معرفتهما، إذا كان التاريخ - القضية، المسمى أيضا في فرنسا التاريخ المفهومي، قد أخذ مكان التاريخ-السرد أو الوقائعي، فإنه لم يقطع مع أعراف النوع التي تمنعه من أن يكون مقارناً، وبالتالي تعميميا (فاين، 1971)، ولا مع تصوّر لمواضيعه يسمح له بإدراك الطبيعة الإشكالية للظواهر التي يدرسها (أوجيه، 1979)، هناك أنتروبولوجيا للديانة، ولكن تاريخ للديانات. لا شك أن المفاهيم التي يستعملها الإثنان تملك البنية المنطقية ذاتها (إ.جلنر) لكن ليس البعد المنهجي ذاته. في الواقع، لم تعدل الأنتروبولوجيا عن الطموح الذي كان دوركهايم يخص به علم الشأن الاجتماعي: أن تكون مقارنة وتعميمية. ومهما اختلفت النظريات الأنتروبولوجية في مضمونها وامتدادها، فهي تنتمي جميعا إلى تراث إشكالي يولي الاهتمام لتنوع المجتمعات والثقافات؛ وتعزى كلها إلى مشروع معرفة عتيدة بوحدة الجنس البشري.

ج. لنكلود

AUGE M., 1979, *Symbole, fonction, histoire. Les interrogations de l'anthropologie*, Paris, Hachette.- DUCHET M.,1971, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, Paris, Maspero.- DURKHEIM E., 1895, *Les règles de la*

méthode sociologique, Paris, Alcan; 1912, *Les formes élémentaires de la vie religieuse,* Paris, Alcan.- EVANS- PRITCHARD E.E.,1962 (1961). *Anthropology and History*, Manchester, Manchester University Press.- FURET F.,1982, *L'atelier de l'histoire,* Paris, Flammarion.- GODELIER M., 1977 (1973), *Horizon, trajets marxistes en anthropologie,* Paris, Maspero.- LEVI-STRAUSS C.,1958, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon. – MALINOWSKI B. 1944, *A Scientific Theory of Culture and Other Essays,* Chapel Hill, The University of North Carolina Press (trad.fr. *Une théorie sicentifique de la culture*, Paris, Maspero, 1968). – RADCLIFFE- BROWN A.R., 1952, Structure and Function in Primitive Society, Londres, Cohen et West (trad.fr. *Structure et function dans la société primitive*, Paris, Editions de Minuit, 1968). – SAHLINS M.,Other Times, Other Customs: The Anthropology of History", Distinguished Lecture (1982), *American Anthropologist*, LXXXV, 3: 517- 544.-VEYNE P.,1971, *Comment on écrit l'histoire. Essai d'épistémologie,* Paris, Editions du Seuil.

2- التاريخ الإثني

لقـــد أدخل عبارة "التاريخ الإثني" أنتروبولوجيو ميدان شمال أميركا الهندي الذين كانوا يعملون على إعادة تشكيل ماضي المجتمعات التي يدرسونها. إن التاريخ الإثني هو فـــي الأصـــل تاريخ المجتمعات المدعوة "بلا تاريخ": ولقد أصبح أيضا تاريخ المجتمعات "بـــدون كتابة" التي لم يحفظ تاريخها إلا بتراث شفهي، أو ببساطة أكثر تاريخ المجتمعات التـــي درسها الإثنولوجيون الذي قاموا بذلك انطلاقا من البحث الميداني. يتفق اليوم على اعتبار أن لا وجود لمجتمعات بدون تاريخ؛ أما بخصوص غياب الكتابة، فمن الواضح أنه لا يملـــك أيـــة قـــيمة مطلقة. يمكن اقتراح تعريف للتاريخ الإثني أقل غموضاً بكثير من الـــتعريفات السابقة: إنه تاريخ المجتمعات التي لا ترتبط بميدان بحث التاريخ الغربي، أو التـــي لم تبدأ الارتباط به إلا ابتداءً من اللحظة التي أخذ التوسع الأوروبي يعنيها اقتصادياً وسياسيا .غير أن هذا التعريف يبقى مبهما لسببين. من جهة، إذا كان التاريخ الإثني يدرج فـــي مـــيدانه المجـــتمعات الأميركية الوسطى التي تعتمد الكتابة التصويرية، فإنه لا يفعل الشيء ذاته بالنسبة إلى الحضارات الآسيوية الكبرى ذات الكتابة؛ بشكل أكثر تعميما: فيما تعتبر أوروبا وآسيا كمنتميتين إلى العالم "التاريخي" الوحيد، تشكل أفريقيا وأميركا و أوقيانيا القـــارات التي يتعايش فيها التاريخ، ضمن ما يشكل المكوّن الثقافي "الغربي"، مع التاريخ الإثنـــي الـــذي يعـــالج مسائل المجتمعات الأصلية. ومن جهة أخرى، أيا كان أمر التقسيم الجغرافي السابق، فليس هناك أي مجتمع مرتبط بالتاريخ في المعنى الكلاسيكي للعبارة لا يســـتطيع أن يكـــون مادة للبحث التاريخي الإثني الذي يتعلق بشكل خاص بتاريخ مختلف أنواع الفئات والتجمعات المؤلفة للمجتمع: الأقليات، الكيانات الإقليمية، الجماعات المحلية، العـــائلات، الأفراد. منذ عهد قريب، حصلت عبارة "التاريخ الإثني" على اصطلاح جديد دقـــيق يمكـــن تعمـــيمه على دراسة كل المجتمعات، مع بعض التحفظات المنهجية، ومع متغـــيرات ناتجـــة عـــن استعمال المسند "إثني" في مصطلحات مثل "العلم الإثني". يشمل الـــتاريخ الإثني مجمل الإجراءات التي تربط الحاضر بالماضي داخل مجتمع أو جماعة، فـــي مـــنطقها وبالاستناد إلى قيمها ورهاناتها الخاصة؛ ويصبح التاريخ الإثني تاريخا من نـــوع خـــاص يشكله المجتمع أو الجماعة بهدف استخدامهم له، لكون التاريخية تظهر من خـــلال اهتمام، متقاسم عالميا، لامتلاك تاريخ (روزالدو، 1980)، بمعزل عن كل انشغال بالموضوعية في إثبات الوقائع واصطفائها.

لقد تمت دراسة "المخزون" الشفهي بصفته الوثيقة الأساسية للتاريخ الإثني بالمعنى الأول للعبارة، من وجهة نظر نقد النص. عام 1961، في الوقت الذي بدأ فيه عدد كبير من الأنثروبولوجيين المستفرقين يتدربون على البحث التاريخي الميداني الذي تقوم مرحلته الأولى على جمع التقاليد الشفهية، نشر المؤرّخ البلجيكي ج. فانسينا *من التراث الشفهي. مبحث في المنهج التاريخي*، الذي احتل على الفور وضعية المرجع الضروري في المادة. إنّ كل تقليد شفهي يشكل موضوع "إنتاج" و"إرسال" و"إعادة إنتاج" و" تناقل"، وهي عمليات تخضع لظروف وسياقات التعبير الذي يسمح إيضاحه بإظهار خصائص، متغيرة، لمضمون "النص" الشفهي وشكله. فالتقليد الشفهي هو شهادة، مباشرة أو غير مباشرة، إنه يقيم دائما، من هذا المنطلق، العلاقات الأكثر تنوعا مع الحقيقة المزعومة للماضي الذي يستحضره، من حيث أنه "ذاكرة" بالتحديد.

ليس هناك تاريخ بدون تأريخ زمني: إذا كانت مادة التاريخ الإثني قد انسكبت بصعوبة في مادة التاريخ العام، فلأنه قد أضيف إلى الوضع "الهامشي" للمجتمعات المعنية (بالنسبة إلى الغرب) موضوع أساسي يتمثل في عدم امتلاكه أطر تعاقب زمني تاريخية عنها محددة في منطق صورة تعاقبه الزمني الخاص. إن المشاكل التي يطرحها تشكيل التسلسل الزمني الذي لا يمكن فصله عن دراسة التصورات المختصة بالزمنية واحتساب المناسبات الدينية، كانت في صلب انشغالات المؤرخين الإثنيين (هينيج، 1974)، الذين يبدون قليلي الخبرة بهذا الخصوص عندما يعملون على مجتمع "بدون دولة" أكثر مما يبدو لدى دراستهم تشكيلاً من نموذج الدولة، إذ أن اعتماد مبدأ الانطلاق من سلالة حاكمة ينتج بالضرورة نسبا مرجعيا، وبالتالي إمكانية رسم مسبق لتسلسل زمني معين.

لطالما عاش التاريخ الإثني بشكل مضمر على فكرة أنه يعالج مسائل مجتمعات مغلقة، سواء أكان في صدد معالجة وثائق شفهية أو إعداد جداول زمنية. لقد تبدد هذا الوهم اليوم، لا سيما وقد احتُسِبَت تأثيرات سيطرة الغرب على المجتمعات التي قام باستعمارها وتنصيرها. فنادرا ما يكون التقليد الشفهي المادة الوحيدة للتاريخ، وإن أحد أبرز المشاكل التي يطرحها استخدامه هو ربط مضمونه بمحتوى المصادر التاريخية الأخرى: في مناطق العالم حيث يعمل الأنثروبولوجيون تقليديا، تقوم الآن حركة واسعة تعمل على تحليل التقاليد الشفهية والوثائق المكتوبة (روايات رحالة، حكايات الأطباء والمعالجين، المبشرين، رجال الإدارة، ونصوص محلية) ووقائع التنقيبات الأثرية، ووقائع لغوية وغيرها. في حالة التشكيلات الدولية الكبرى الهندية الأميركية(دول أزتيك وإنكا بالأخص)، التي ضمت إلى الإمبراطورية الإسبانية منذ القرن السادس عشر، هناك اليوم الكثير من الوثائق المكتوبة عن حقبة أربعة عصور: 1) نصوص محلية لفترة ما قبل الاستعمار (مخطوطات هندية أميركية قديمة) أو للحقبة الاستعمارية؛ 2) تأريخات إسبانية؛ 3) المحفوظات الإدارية الاستعمارية وما بعد الاستعمارية. من الجدير بالذكر أن وثائق شعب ناهواتل في المكسيك البالغة الغزارة قد بقيت مجهولة لفترة طويلة: لقد بوشر بدراستها بشكل جزئي جدا فقط منذ أواسط الثمانينات. إن دراسة المحفوظات (إحصاءات، دعاوى، أبحاث ميدانية، سجلات قيد، كتب رعوية، إلخ) التي ابتدأت في أواسط السبعينات في عالم الأنديز، لم تجدد فقط منهجية التاريخ، بل أيضا موضوعاته، لا سيما نظرا إلى تغيير صعيد التحليل: إنّ المعلومات المعالجة ترتبط بسياقات اجتماعية - تاريخية إقليمية أو محلية، بحيث يمكن أن يرتبط التاريخ مباشرة بنتائج الأبحاث الميدانية الإثنوغرافية.

نصل أخيراً إلى توسيع مفارق بالظاهر للتعريف الأساسي بالتاريخ الإثني: فعوض أن يكـون تـاريخ الإثنولوجيين، يمكن أن يكون ذاك الذي يمزج على أفضل وجه تقنيات المؤرخين والإثنولوجيين. قد يختلط بذاك التاريخ الإثني مع التاريخ التراجعي بمعناه لدى مـارك بلـوش، وهـو نوع من تاريخ معكوس، بحيث أن ما يبقى من الماضي خالداً في الحاضر يستخدم في إعادة بناء مسيرة لصيرورة، مع خللها، وفراغاتها، وحشوها، ومدى الإبـداع فيها. إنّ تواجه الشفهي والكتابي وليس خاصاً بالمجتمعات المستعمرة قديماً: فكل طائفـة، وكـل فئة، وكل فرد، يملكون ذاكرة تنقل خطيا وشفهيا، بتفاعل دائم بين هاتين الوسـيلتين. إن أعمالا عديدة جداً عن المجتمعات الغربيـة (عن المحـاربين الكالفينيين، جوتـار، 1977؛ عـن الذاكرة اليهودية مثلاً: فالنسي وواشتيل، 1986؛ عن ذاكرة النساء، والعمـال، إلـخ.) قد أعطت أبعاداً جديدة للمشافهة والوثائق المختصة بالسير الذاتية، وقد بيّنـت أنّ التاريخ والتاريخ الإثني غير متعارضين في الواقع، لكون كل منهما يتكامل مع الأخر.

م.إيزار ون.واشتيل

BOURGUET M.N., VALENSI L. et WACHTEL N. (éd.), 1986, *History and Anthropology*, 2 (2), numéro spécial: *Between memory and history*.- CURTIN P. (ed.), 1968, *Africa remembered. Narratives by West Africans from the era of the slave trade*, Madison, Milwaukee- Londres, Oxford University Press.- GRUZINSKI S.,1988, *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol, XVIe- XVIIIe siècle*, Paris, Gallimard.- HENIGE D.P.,1974, *The chronology of oral tradition. Quest for a chimera*, Oxford, Clarendon Press.- JOUTARD Ph., 1977, *La légende des Camisards. Une sensibilité au passé*, Paris , Gallimard. – MAUNY R., THOMAS L.-V. et VANSINA J. (éd.), 1964, *L'historien en Afrique tropicale / The historian in Tropical Africa*, Londres- Ibadan- Accra, Oxford University Press.- McCall D.F., 1964, *Africa in time perspective. A discussion of the historical reconstruction from unwritten sources*, Boston, Boston University Press et Legon, Ghana University Press.- ROSALDO R., 1980, *Ilongot headhunting. A study in society and history*, Stanford.Stanford, University Press.- VALENSI L. et WACHTEL N., 1986, *Mémoires juives*, Paris, Gallimard/ Julliard.- VANSINA J.,1961, *De la tradition orale. Essai de méthode historique*, Tervuren, Musée royal de l'Afrique centrale / Koninklijl Museum voor Midden- Afrika.- WACHTEL N., 1971, *La vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la conquête coloniale, 1530- 1570*, paris, Gallimard.

3- *الأنتروبولوجيا التاريخية*

رغم أن هذا العنوان- اليافطة يبدأ بلفظة "أنتروبولوجيا"، فهو يضم، بمفارقة (بعدد مـتزايد منذ الستينات) المؤرخين أكثر من الإثنولوجيين. كان التاريخ يميل منذ زمن إلى اقتـباس المواضيع والمناهج عن سائر العلوم الأخرى، لا سيما عندما كانت هذه الأخيرة تظهر وكأنها تهدد إدّعاءه بإعطاء تحليل شامل للمجتمعات: هكذا ستعرف الأنتروبولوجيا، نظراً إلى نجاحاتها الحديثة العهد، المصير الذي قد حفظه قبلاً المؤرخون للاقتصاد وعلم النفس وعلم الاجتماع. لكن "الأنتروبولوجيا التاريخية" هي أيضاً حصيلة تقارب متبادل بين العلمين: لقد أدرك الأنتروبولوجيون بشكل أفضل تدريجياً البعد التاريخي للمجتمعات التي يدرسونها.

تحضّـــر المؤرخـــون، لا سيما في فرنسا حول مجلة *حوليات*، لهذا التقارب عبر تاريخ "العقليات" وأهميته لبنى الحاضر اليومي والتطورات البطيئة " للفترة الطويلة". لكن الأنتروبولوجـــيا ليســـت فقط امتداد تاريخ "العقليات" تحت اسم آخر: إنها ترمي كذلك إلى تصـــوّر أدق لمواضيعها تقدم عنه الأنتروبولوجيا الاجتماعية مثالا للمؤرخين. وكذلك تعلم المؤرخـــون من الأنتروبولوجيا التفكير بالتزامن، وتحليل البنى، دون العدول عن التساؤل حـــول الـــتحولات التعاقبية وحول خصوصية المجتمعات المعقدة. لقد اكتشف المؤرخون أخـــيرا فضائل "الميدان" : سمح لهم "التاريخ المصغّر" بتجاوز حالة خاصة، مثلاً *مونتايو، قرية ذات لهجة جنوبية* (فرنسا)، إلى تعميم قضية ما. هكذا غيّر المؤرّخ طريقة بعض من مواضيعه التقليدية أو اتخذ لنفسه مواضيع الدراسة المألوفة أكثر لدى الإنتروبولوجي. إن مـــا قـــد أتـــى بـــه التاريخ يظهر بشكل خاص في مجال تاريخ العائلة والقرابة، وتقنيات ورمزية الجسد، والميثولوجيا والبنية الفولكلورية، وتصورات السلطة.

ج.ك.شميت

BLOCH M. , (1939) , 1968, *La société féodale* , Paris , Albin Michel , 2 vol. - BRAUDEL F., 1979, *Civilisation matérielle , économie et capitalisme, XVe-XVIIIe siècle*, pparis, Armand Colin, 3 vol.- BURGUIERE A., 1978, "L'anthropologie historique", in J. Le Goff, R. Chartier, J. Revel (eds.), *La nouvelle histoire*, Paris, Retz; 1986, "Anthropologie historique", *in* A. Burguière (ed.), *Dictionnaire des sciences historiques*, Paris, PUF.- *Famille et parenté dans l'Occident médiéval*, 1977, Actes du colloque de Paris (6 - 8 juin 1974), Rome, Ecole française de Rome. - GINZBURG C., 1966, I Benandanti, Turin, Einaudi (trad.fr. *Les Batailles nocturnes. Sorcellerie et rituels agraires en Frioul. XVI-XVIIe siècle*, Lagrasse, Verdier, 1980). – LE GOFF J.,1981, *La naissance du purgatoire*, Paris , Gallimard. -LE ROY LADURIE E. ,1975, *Montaillou , village occitan de 1294 à 1324* , paris , Gallimard. - TOUBERT P.,1973, *Les structures du Latium médiéval. Le Latium méridional et la Sabine du Ie siècle à la fin du XIIe siècle*, Rome, Ecole française de Rome, 2 vol. - VERNANT J. -P. , 1974 , *Mythe et société en Grèce ancienne* , Paris , Maspero . – VIDAL - NAQUET P.,1981, *Le chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Paris, Maspero.

تأويلية (أنتروبولوجيا) — Interprétative (anthropologie)

تشـــكل أعمـــال مـــاكس ويـــبر المصـــدر الفكري لمفهوم علم اجتماع تأويلي من المستحســـن تسميته "التفهمي" بالاستناد إلى مفهوم "التفهّم" الذي تصوّره و.ديلتي. لقد عمد ويـــبر في الواقع إلى إعادة نظر معرفية مهمة في التقليد الألماني الخاص بعلوم الفكر في القـــرن التاســـع عشر، وهي انطلقت، متأثرة بتفسير ديلتي للنصوص القديمة، من التمييز بيـــن "التعلـــيل" الـــذي هـــو سائد في العلوم الطبيعية، والذي يعمل على تحديد الظروف الموضـــوعية لظاهـــرة مـــا عبر التفكيك والاستقراء، وبين "الفهم" الذي هو الأداة الأولى للبحـــث في العلوم الإنسانية التي ينجح من خلالها الفكر العارف في التماهي مع الدلالات القصدية، التي هي جوهرية في النشاط التاريخي والمادي لموضوع اجتماعي. يتفق ويبر

مـــع هـــــ.ريكرت على أن هذا التمييز الذي أقامه ك. جاسبرز منهجيا فيما بعد ليس أبدا وحـــدة غير قابلة للتجزيء: يجب فهم ما علينا تعليله بغية تعليله لاحقا. إذا أمكننا اعتبار ويـــبر كمـــنظر "الفهـــم" فـــي العلوم الاجتماعية، فيجب اتخاذ كلمة الفهم هذه بمعنى "فهم تعليلي": معرفة عالم الاجتماع أو الأنتروبولوجيا بدوافع وأهداف عامل أو عمل اجتماعي.

لقـــد تـــرجم ت. بارسونز، الأستاذ في جامعة هارفارد، أعمال ويبر في الولايات المتحدة بالمعنى الحرفي والرمزي، محتفظا لنفسه بدراسة "المجتمع" وموكلاً إلى فريق من تلامـــيذه، بـــالأخص ر. بيلاه وك. غيرتز، مهمة تحليل "الثقافة" حسب منظار ويبر، أي الاســـتعانة بالفهم من أجل إعادة تشكيل الخيارات الإنسانية التي يُبنى من خلالها عالم من القـــيم. أعـــادت الأبحـــاث الأولى لبيلاه عن اليابان (1957) تحليل ويبر للأشكال الثقافية باعتبارها شروطاً ضرورية لانتشار الرأسمالية. في الوقت نفسه، تمحورت أبحاث غيرتز (1961، 1963، 1965) التـــي أجراها عن أندونيسيا في نهاية الخمسينات وبداية الستينات، علـــى العلاقات بين الاقتصاد والمجتمع. فيما بعد، ضمن إطار جامعة شيكاغو حيث كان ينتشر حقل هام من الأبحاث والتأملات الأنتروبولوجية حول المعنى والرمز، دأب غيرتز (1973) على إعادة تصوّر الأشكال الرمزية وتأويلها، لكن ليس بعبارات البنية – كما فعل مؤلفون مثل ف. و.تورنر (1977)، م.سبيرو (1983) أو م.ساهلنز (1985) – بل بعبارات "الأسلوبية" كعملية فعالة لبناء المعنى، مقللاً مما قد أتى به ويبر ومجدداً من منظار كانطي مجـــدد. تـــنطلق مهمـــة الأنتروبولوجـــي من فكرة أن السكان الأصليين ينتجون تأويلات لتجربـــتهم الخاصة، إلا أنها لا تكمن فقط في فهم الطريقة التي يشكلون بها حيواتهم (دائما بالجمع عند غيرتز) بل في الطريقة التي يطرحون بها إشكالية هذا التشكيل.

خـــلال الســـبعينات والثمانينات انتشرت في حقل الأنتروبولوجيا الأميركية سلسلة هامـــة مـــن الطرائق التي يمكن وصفها بالتأويلية والتي أعادت، مع بعض الحدة، مسألة وضـــعية موضوع المعرفة، وسهولة إدراكه الجوهرية وأشكال وأنماط فهمه. لقد أضافت مؤلفـــات مـــنطلقة مـــن العمل الميداني (رابينو، 1977)، والكتابة الإثنوغرافية، والسياسة والاختلاف الثقافي (كليفورد وماركوس، 1987) بعداً تأملياً إلى تعقيد الحقل وتنوعه. يمكن أن تســـجّل الأبحـــاث التي قادها د. باركن في بريطانيا العظمى عن مسألة الشر والجنس والأخلاق، وكذلك الأبحاث التي أنجزها ج. فافريه – سادا في فرنسا عن الشعوذة (1977) أو حتى تلك التي قدمتها مجلة *دراسات ريفية* عن العنف أو النص الإثنوغرافـــي والحداثة (1985، 1986)، في تيار الأنتروبولوجيا التأويلية، بالرغم من أنّ الصبغة والإشكالية تبقيان أميركيتين.

ب.رابينو

BELLAH R., 1957, *Tokugawa Religion: The Values of Pre-Industrial Japan*, Glencoe, the Free Press. – CLIFFORD J. et MARCUS G. (eds), 1987, *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, University of California Press.- *Etudes rurales*, 1984, *La violence*, 95-96; 1985, *Le texte ethnographique*, 97- 98.- FAVRET- SAADA J.,1977, *Les mots , la mort , les sorts*, Paris, Gallimard.-GEERTZ C., 1961, *The Religion of Java*, New York, The Free Press; 1963, *Agricultural Involution: The Process of Agricultural Change in Indonesia*, Berkeley, University of California Press; 1965, *The Social History of an Indonesian Town*, Chicago, The University of Chicago Press; 1973, *The*

Interpretation of Culture, New York, Basic Books (partiellement trad. en français, *Bali: Interprétation d'une culture*, Paris , Gallimard, 1983).- RABINOW P., 1977, *Reflections on Fieldwork in Morocco*, Berkeley, University of California Press (trad.fr. *Un ethnologue au Maroc*, Paris, Hachette, 1988).- RABINOW P. et SULLIVAN W. (eds), 1988, *Interpretive Social Science. A Second Look*, Berkeley, University of California Press.- SAHLINS M., 1985, *Islands of History*, Chicago, The University of Chicago Press (trad.fr. *Des iles dans l'histoire*, Paris, Gallimard - Le Seuil, 1989).- SPIRO M., 1983, *Oedipus in the Trobriands*, Chicago, The University of Chicago Press.- TURNER V.W., 1977, The Ritual *Process:Structure and Anti-Structure*, Ithaca, Cornell University Press.

TYLOR Edward Burnett — تايلور، إدوارد بورنت

أسّس الإنكليزي إدوارد بورنت تايلور مع الأميركي ل.هـ. مورغان علم الأنتروبولوجيا التي أخذت منه اسمها ("التايلورية") محافظة عليه في العالم الأنكلوسكسوني، فهو أول من تبوأ كرسي تدريس الأنتروبولوجيا في بريطانيا العظمى (1896) وأول من وضع مبحثا عن الأنتروبولوجيا العامة(1871).

ولد تايلور عام 1832 في عائلة ميسورة من طائفة الكويكرز في كامبرويل قرب لندن حيث كان والده يدير مسبكة. كان صغير السن عندما عمل باكرا جدا في مصنع العائلة إذ كان دخول الجامعة محصورا في أعضاء كنيسة إنكلترا. في الثالثة والعشرين من عمره أمضى فترة نقاهة في منطقة الكاريبي حيث التقى، في كوبا، بهنري كريستين وهو إثنوغرافي هاو من نفس طائفته، فترافقا في رحلة إلى المكسيك دامت ستة أشهر جمع منها تايلور مادة رواية عن تلك الرحلة : *أناهواك* (1861). بعد عودته إلى إنكلترا عام 1856 تزوّج من أنا فوكس التي كانت شديدة الإعجاب بمحاضراته الجامعية. احترف المهنة وباشر في تحصيل كلية المعرفة الإثنوغرافية في زمانه (استندت أبحاثه المقارنة عن الزواج على تحليل معلومات تخص 350 مجتمع).

عام 1865 نشر تايلور كتاب *أبحاث في التاريخ القديم للجنس البشري* الذي تضمّن تحليلا للروابط بين الحركة والكلمة ارتكز على نتائج أبحاث ميدانية عن تحرّك الصم. نشر عام 1881 *الثقافة البدائية* الذي أعطى الأنتروبولوجيا مكانة علم مستقل (بعد ستة أعوام نشر مورغان *المجتمع القديم*). كذلك تضمّنت أعماله *أنتروبولوجيا* (1881) ومقالات أشهرها "في منهج البحث عن تطوّر المؤسسات، المطبّق على قوانين الزواج والنسب" (1889). بعد أن عمل في متحف بيت ريفرز (لندن)، درّس في أوكسفورد حيث أنشئ كرسي تعليم لأجله لم يشغله غيره لفترة طويلة. عيّن رئيسا للجمعية الأنتروبولوجية (الجمعية الأنتروبولوجية الملكية لاحقا) عام 1891، ونال لقبا فخريا عام 1912. توفي في ويلينغتون، في سومرسيت عام 1917، وهو في قمة الشهرة والمجد.

اندرجت أعمال تايلور في تيار النشوئية الاجتماعية. فبينما اهتم هـ.سبنسر، مثل مورغان، بتطور أنماط التنظيم الاجتماعي مبيّنا أن هذا الأخير يتصف بتوالد أشكال اجتماعية متزايدة التعقيد، اعتمد تايلور موقفا آخر، فاهتم أولا باكتشاف ما هي الثقافة معدأ

تخطيطا نشوئيا يصور الجزء الأكبر من تطور الفكر البشري، ليس عبر بناء تراتبية لانتاجاته، بل عبر توضيح تعاقب للتشكيلات الإدراكية. وآمن تايلور بوحدانية الآلية العقلية للإنسان، فميز وصنف أكثر مما رتب، وإن كانت إلياذته عن المعتقدات التي تجلت في الانتقال من الأرواحية إلى تعدد الأديان ومن تعدد الأديان إلى التوحيد، لا تخلو من نشوء منظم في ثلاث مراحل ولا من تأثير غربي مسيحي واضح.

اشتهر تايلور بتعريفه للثقافة "كمجمل معقد يضم المعرفة والعقائد والفن والأخلاق والقانون والعادات وسائر الإنتاجات وطرائق العيش التي تنبثق من الإنسان الموجود في المجتمع" (1871). وقد "ابتدع" الأرواحية، وهي تصوّر ديني يعتبر أن الإنسان غارق في طبيعة "تحييها" قوى أو كائنات خارقة يجب أن يوفق بينها البشر عبر ممارسات خاصة. اهتمّ تايلور ،مثل هـ.ج.س ماين، بوقائع الزواج والنسب. ووضع مع مورغان أصل التحليل المقارن في الأنتروبولوجيا التي أراد أن ترتكز على معالجة إحصائية للمعطيات المطلوبة. لا يمكن أن تتم دراسة الثقافة دون المقارنة في ما بينها، لكنها تستلزم أيضاً تجهيز منهج "لإعادة تشكيل" الهياكل الثقافية الغائبة، بناءً على قائمة "بقايا" قادرة على تمثيل شكلها الأساسي.

م. ايزار وج. جامين

1861,*Anahuac or Mexico and the Mexicans, ancient and modern,* Londres, Longmans. 1865, *Researches into the early history of manking and the development of civilization*, Londres, Murray. 1871, *Primitive culture. Researches into the development of mythology, philosophy, religion, art and custom* , 2 vol., Londres, H. Murray (trad.fr. *La civilisation primitive*, Paris, Reinwald, 1876- 1878, 2 vol.). 1881, *Anthropology. An introduction to the study of Man and civilization*, Londres, MacMillan.

MARETT R.R., 1936, *Tylor*, New York, Wiley.

Taiwan — تايوان

ترجع بدايات البحث الإثنولوجي في تايوان إلى نهاية القرن التاسع عشر، عندما كانت الجزيرة خاضعة للإمبراطورية اليابانية (1895- 1945). قدمت هيئة الأنتروبولوجيا في طوكيو، ولاحقاً "الوكالة الخاصة للبحث الميداني عن العوائد القديمة"، التابعة لمكتب الحاكم العام، لسلطة الاستعمار المعطيات الضرورية لمعرفة رعاياها الجدد، الصينيين وسكان الجزر الأوسترالية الأصليين، لكنهما خلفتا للأجيال الآتية جملة معلومات جمعت بطريقة منهجية وقادرة على أن تعطي عمقاً تاريخياً للأبحاث الحالية. كان إنشاء "مركز البحث عن التقاليد والأعراق" عام 1928 في جامعة تايبيه الملكية بمثابة تشريع أكاديمي لهذا العلم.

مع وصول إثنولوجيين قدموا من القارة عام 1949، تحول المركز إلى "قسم علم الآثار والأنتروبولوجيا" في جامعة تايوان الوطنية. ثم تأسس "معهد الإثنولوجيا" في الأكاديمية الصينية عام 1955 ليقدم وضوح الرؤية لميدان البحث الأنتروبولوجي.

كانـــت الأبحـــاث الصينية عن تايوان متأثرة بادئ الأمر بمنهج إثنوغرافي "للآخر" الأصلي. شكل ذوو الأصول الأوسترالية عام 1997 حوالي 2% من عدد السكان الإجمالي (21 ملـــيون) أي مـــا يقارب 400000 نسمة موزعين على اثنتي عشرة فئة لغوية – إثنية غير معروفة سابقاً. يؤلف شعب الهان من جهته 14% من "القاريين" الذين تبعوا تشان كاي تشـــك و84% مـــن "التايوانييـــن الأصـــليين" (70% من الهوكلو و14% من الهاكا) الذين يـــتحدرون من المستعمرين الآتين بكثافة منذ القرن السابع عشر. لم يتناول الإثنولوجيون الصـــينيون مجتمع ذويهم إلا في نهاية الستينات، متأثرين كثيراً بالإثنولوجيين الأميركيين الذيـــن كـــانوا يعتبرون تايوان كميدان بديل للصين التي كان يحظر البحث الميداني فيها آنذاك. فرض هذا التوجه نفسه في 1972- 1973 طارحاً مشروعا متعدد التوجهات يهدف إلى دراسة عدة طوائف ريفية وسط الجزيرة ووديان شوشوي وتاتو. ثم تزايدت مواضيع الأبحـــاث وتنوعـــت بالتالـــي الطـــرائق المنهجـــية والـــنظرية نتيجة التغيرات السياسية والاجتماعـــية الهامة التي طرأت بعد إبطال القانون الحربي عام 1987، فطرحت المسائل المـــتعلقة بالهويـــات، وكذلـــك النمو الاقتصادي. وبعد أن كانت دراسة السكان الأصليين منصـــبة على إعادة تشكيل المجتمع التقليدي، أصبحت فيما بعد تأخذ بعين الاعتبار التغير الاجتماعـــي، موســـعة مجالهـــا إلى سكان السهول التي تم تصيينها تدريجيا. بشكل عام، انفتحت الأبحاث على المقارنة مع باقي منطقة الجزر الأقيانية ومع جنوب شرق الصين.

ف.أليو

DIAMOND N., 1969, *K'Uun Shen: a Taiwan village*, New York, Holt, Rinehart and Winston.- GALLIN B., 1966, *Hoing Hoing, Taiwan : a Chinese village in change*, Berkeley, University of California Press.- HARDELL S., 1982, *Ploughshare village: culture and context in Taiwan*, Seattle, University of Washington press.

تبادل Echange

بـــدأت فكرة التبادل تأخذ أهمية كبيرة بدءاً من اللحظة التي أكد فيها عددٌ كافٍ من الدراسات الإثنوغرافية المهتمة بالحياة الاقتصادية للمجتمعات غير الغربية أنّ هذه الأخيرة لا تقدّم المعنى ذاته ولا الوظيفة ذاتها اللذين تقدّمهما المجتمعات الغربية عن التبادل. شكل العمـــل الإثنوغرافي ل.ب. مالينوفسكي (1922) عن جزر التروبرياند منعطفا كشف عن تواطـــؤ دقيق جداً بين الحياة الاقتصادية والسحر والممارسات الطقسية. بعده بقليل، حاول م.موس تقديم خلاصة عن الظواهر، مستنداً إلى حدٍّ كبيرٍ على أعمال ف. بواس (1897) ومالينوفسكي (1922).

هكذا درجت العادة، بعد *المقالة في الأعطية* على تسمية كل عطية بين مجموعات أو أشخاص محكومة بالتزامات العطاء والتلقي، والإعادة، أي الشروط الثلاثة لـــ "الهبة". أثبـــت موس أنّ رواج البضائع والخدمات والرموز والأشخاص لا يجري، في عدد كبير

مـــن المجـــتمعات، حسب شكليّات الشراء والبيع، بل حسب تلك التي تحددها الالتزامات الـــثلاثة السابقة. وهناك ما هو أكثر، إذ ثبت أنّ المنتجات المتداولة في المجتمعات لا تكاد تكـــون منفصـــلة بتاتاً عمّن كانت بحوزته في البداية، وعن نقطة انطلاقها التي تتجه إلى العـــودة إليها بشكل أو بأخر، بعد مهلةٍ طويلةٍ تقريبا. لقد دعا موس ظواهرَ التداول التي تديـــرها الالـــتزامات الـــثلاثة "أنظمة العطايا الكلية"، وتلك التي تستلزم فيها عودة العطية مزايدة "أو منافسة" أو صراع اعتبار أو تأثير، "أنظمة العطايا التنافسية".

فـــي *الأنظمـــة الأولـــية للقرابة*، بحث ك. ليفي – ستروس في تداول النساء بين العشـــائر، بسيره على النهج الذي اختطّه موس. هكذا استطاع ليفي ستروس أن يبيّن بأن تـــداول النســـاء بين المجموعات يتصف، في المجتمعات التي تحدد فيها فئة الزوج الذي ســـتقترن بـــه الذات، بواحدةٍ من البينات التالية: في حالة التبادل المقيّد، يتمّ الاقتران مع القريبة بالتقاطع الثنائي الأطراف، ويربط تبادلُ النساء العشائرَ بالأزواج (بين مجموعات أ وب، ج ود، الـــخ...). فـــي التبادل المطلق، تجوزُ حالتان: أ: إذا تمّ الاقتران مع القريبة بالـــتقاطع الأمومي القرابـــة، تعطي المجموعة أ للمجموعة ب، التي تعطي للمجموعـــة ج. التي تعطي للمجموعة أ، مع كون هذا الترتيب غير متغيّر من جيل إلى جيل؛ ب: إذا تمّ الاقتران مع القريبة بالتقاطع الأبوي القرابة، ينقلب الاتجاه الذي بحسبه أجريت الدورة السابقة في كل جيل.

شكل م. ساهلنز (1965) تصنيف الأنماط التبادل رابطاً بين درجة المبادلةِ المطلوبة ونوعـــية الـــروابطِ الاجتماعـــية الموجودة بين الشركاء (مسافة اجتماعية). إنّ مبدأ هذا التصنيف هو أنّ تداول العطايا يتعلق بشكل دقيقٍ بالعلامات الاجتماعية: روابط القرابة أو الجـــوار بيـــن الشركاء، مع اعتبار وضعيّاتهم الخصوصية (ساهلنز، المصدر المذكور). هكذا، مع المبادلة المطلقة، يكون التعاضد الأشدّ بين المجموعات أو الأشخاص المشمولين بالتـــبادل: تُمْـــنحُ أهمية ضئيلة للقيمة الكميّة للأشياء المعطاة أو المتلقاة، كما تضع المهلة لعـــودة الأعطية في الحسبان إمكانيات المعطى له، الذي تؤخذ حاجاته بعين الاعتبار من قـــبل المعطي (ساهلنز، المصدر المذكور). أمّا بخصوص المبادلة المتعادلة، فهي تشكل نقطـــة تعاضـــد متوســـطة: توجدُ بين الشركاء مسافة اجتماعية أكثر ممّا هي في الحالة الســـابقة، إذ يجب أن تُعتبرَ قيمةُ المنتجاتِ المتبادَلةِ كمعادلةٍ، وقد تميل علاقة التبادل إلى الانحـــلال إذا لـــم تحصل عودة الأعطية في مهلةٍ قصيرة. (ساهلنز، المصدر المذكور). وأخيراً، في المبادلة السلبية، يحاول كل شريك أن يحصلَ على شيء ما من آخر دون أن يعطـــي فـــي المقـــابل، من هنا المساومة الدائمة والمعاملات المنفعية المحضة: هنا تكون المسافة الاجتماعية بين الشركاء المسافة الأكبرَ، والمصالحُ متعارضة، وفي النهاية يتحول التـــبادل إلى دفعة لدفعة (ساهلنز،المصدر المذكور). إن تصنيفاً كهذا، مصحوباً بعددٍ كبير من الأمثلة الاثنوغرافية، لديه حسنة الإشارة إلى أنّ طول المهلة المعطاة لإعادة الأعطية، وكذلـــك الأهمية الصغرى أو الكبرى المعطاة للمعادلة الكميّة بين المنتجات، هما مرتبطان بعلاقات القرابة والجوار.

أخـــيراً، بيّن ك.أ. غريغوري في عهد أقرب كيف يمكن مقارنة التكاثر والتداول والتبادل في المجتمعات المنظمة على أساس تجمّعات اقتصادية (طبقات) وفي المجتمعات

المؤسَّسة على بنية القرابة. ولقد أثبتت هذه الخلاصة لأعمال ماركس وب. سرافا وموس وليفي – ستروس الاختلافات الموجودة بين تبادل العطايا وتبادل السلع، وبين درجة أو قيمة المنتجات، وبين عملية الدَّين المبنيّة على زيادة الربح وتلك المبنيّة على زيادة عدد المديونين.

إذا أمكن القول أنّ التبادل التجاري يقيم علاقة كمية بين أشياء مبيعة يتم تداولها بين أفرقاء مستقلين عن بعضهم البعض، فإنّ تبادل العطايا يتصف بإقامة علاقة نوعية بين أفرقاء متعلقين ببعضهم البعض يتداولون فيما بينهم أشياء غير مبيعة (غريغوري، المصدر المذكور). فإذا كانت السلعتان أ وب متبادلتين بين " أ " و" ب "، فإنّ ذلك يثبّتُ بينهما معادلة كمية؛ زيادة على ذلك، ولكون هذه السلع مبيعة، فحالما ينتهي التعامل يستطيع " أ " أن يتصرّف بـ ب على هواه، مثلما يستطيع " ب" أن يعمل ما يريد بـ أ. على العكس، إذا كانت أ وب عطايا غير مبيعة، يجب أن يعيد " ب" لـ " أ " عرضيا إمّا أ. ذاتها وإما غرضا من الدرجة نفسها، وإن الأمر نفسه يتوجب لـ " أ " من جهة " ب " (غريغوري، المصدر المذكور).

إذا كان لكل سلعة قيمتها وثمنها، فإن لكل غرض من الأعطية درجته، مع كون هذه الأخيرة محددة بجملة من عوامل ليس لها علاقة كبيرة مع المنفعة الهامشية أو القيمة-العمل: القِدم، الحجم، الزخرفة، الخ. وعلى العموم، إذا أعطى " أ " لـ " ب " غرضاً من درجة أعلى من درجة الغرض الذي أعطاه " ب " لـ " أ "، يُعتبر هذا الأخير أرفع رتبة من " ب " (غريغوري، المصدر المذكور).

يفترض تبادل العطايا دائماً وجود ثقة، ومهلة قبل تسليم الأعطية المقابلة. بما أنّ الأعطية هي غير مخصصة للبيع وبما أنها تحفظ دائماً شيئاً من طبيعة المعطي، يتوجب أن تعود على الأرجح إلى مالكها (موس، 1923- 1924). وهكذا، فمقابل أ الذي تلقاه " ب" من " أ "، يجب أن يعيد "ب" على الأرجح أ أو غرضاً موازيا ومن الدرجة نفسها. وليس على " ب " أن يفعل أكثر لكي يوفي دينه، إذ أنّ فكرة التسليف بفائدة ليست مطبّقة هنا، على عكس ما يحصل في تداول السلع. إلا أنّ أنظمة عديدة للقروض الكليّة، المسمّاة اليوم أنظمة التبادلات الاحتفالية، تفترض أن يعيد الشريك العطية المزدادة بصور متفاوتة، لكن دون أن تعلق قيمة الزيادة هذه بالمهلة المعطاة للردّ. إنّ أنظمة مثل *الكولا* الميلانيزية (مالينوفسكي 1922؛ لـتش ولتش 1983)، و*الموكا* و*تـي* في مرتفعات بابوازي – غينيا الجديدة (ستراثرن 1971؛ ميجيت 1974) و*بوتلاتش* الكواكيوتل في أميركا الشمالية (بواس 1897)، أو أيضا *التاوسا* القبائلية في أفريقيا الشمالية (مونييه 1927) تفترض كلها التزاماً بالإعادة مع زيادة،تحت طائل التعرض لفقدان الموقع أو التأثير أو الاعتبار.

إذا وضعنا جانبا أعمال بواس (1897) عن الكواكيوتل، ور. مونييه (1927) عن *التاوسا* القبائلية، وج. فالكنبرغ (1962) عن *النادجي كولو* في أوستراليا، وجدنا أن الدراسات الاثنوغرافية الأكثر غزارة والأكثر تفصيلاً عن أنظمة التبادلات الطقوسية تكاد تأتي جميعها من ميلانيزيا: فإلى الأعمال المذكورة سابقا عن أنظمة مثل *الكولا والتي والموكا*، يجب إضافة تلك التي تخصّ جزر التروبرياند (وينر 1976) وأرخبيل السلمون (هوغبين، 1932- 1933، دو كوبيت، 1970). وأفضل الفهارس العامة عن ذلك موجودة في أعمال ساهلنز (1965) وغريغوري (1982).

أما بخصوص توجّه الدراسات نحو المبادلات الطقوسية منذ عدّة سنين، فيجدرُ ذكر نقطتيـــن نعرضهما كخاتمة. أولاً إن المجتمعات التي يمكن أن نشاهد فيها أنظمة كهذه لا تعـــرف التمايز الوضعي الخاص بمجتمعاتنا بين ذات وموضوع، شيء وشخص، الخ...؛ فيجـــب علينـــا، خلال دراستنا لها، أن نعتني باستخراج تصوراتها عن التبادل بأكبر أمانة ممكنة، وهذا ما تفعله أعمال كمؤلفات موس (المصدر المذكور) وك. بارو ود. دوكوبيت وأ. إيتيانو ور. جاموس (1984) وإ. شويمر (1973) على سبيل المثال. من جهة أخرى، وهـــذا أمـــر أساسي، إنّ كل محاولة تقصر التبادل على نظام أخذ ورد ظاهر أو مضمر يجـــب أن تســـتبعد كلياً : في بعض المجتمعات، أو في بعض دوائر مجتمع ما، يمكن أن يديـــر التبادل، نظام كهذا، لكنّ هذه ليست الحالة العامة على الإطلاق. يجب دائما مراقبة التصـــورات والممارسات التي تمثل أمام الاثنوغرافي، إذ لا يمكن استنتاج شيء في هذا المجـــال. ومهمـــا بدا الالتزام بالإعادة مهمّاً في نظر بعض المقاربات النظرية، فهو ليس حاضراً على الدوام؛ وإذا اتفق أن كان حاضراً، فهو لا يفترض مطلقاً وجوب إعادة نتاج من القيمة ذاتها أو من درجة معادلة.

ل.راسين

BARRAUD.C., DE COPPET D., ITEANU A. et JAMOUS, 1984, "Des relations et des morts. Quatre sociétés vues sous l'angle des échanges", *in* J.-C. Galey (éd.), *Différences. Valeurs. Hiérarchie. Textes offerts à Louis Dumont*, Paris, Editions de l'EHESS.- BOAS F. (1897), 1966, *Kwakiutl Ethnography*, Chicago, The University of Chicago Press.-DE COPPET D.,1970, "Cycles de meurtres et cycles funéraires: esquisse de deux structures d'échange", *in* J. Pouillon et P. Maranda (sous la direction de), *Echanges et communications*, La Haye – Paris, 2 vol., t. II. – FALKENBERG J., 1962, *Kin and Totem*, Oslo, Oslo University Press. - GREGORY C. A., 1982, *Gifts and Commodities*, Londres, Academic Press. – HOGBIN H. I., 1932- 1933, "Polynesian Ceremonial Gift Exchanges", *Oceania*, III: 13- 39.- LEACH J.W. et LEACH E.R. (eds), 1983, *Kula: New Perspectives on Massim Exchange*, Cambridge, Cambridge University Press. – LEVI-STRAUSS C., 1949, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, PUF.-MALINOWSKI B. (1922), 1961,*Argonauts of the Western Pacific*, New York, E.P. Dutton (trad.fr. *Les argonautes du Pacifique occidental*, Paris, Gallimard, 1963). – MAUNIER R., 1927, "Recherches sur les échanges rituels en Afrique du Nord", *L'Année Sociologique*, II: 12-97.- MAUSS M. (1923-1924), 1950, "Essai sur le don: forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques", in *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF. - MEGGITT M., 1974, "Pigs are our Heauts!: The *Tee* Exchange Cycle among the Mae Enga of New Guinea", *Oceania*, XLIV: 165- 203.- SAHLINS M., 1965, "On the Sociology of Primitive Exchange", *in* M. Banton (ed.), *The Relevance of Models for Social Anthropology*, Londres, Tavistock (trad.fr. *in* M. Sahlins, *Age de Pierre, âge d'abondance*, Paris, Gallimard, 1976). –SCHWIMMER E.,1973, *Exchange in the Social Structure of the Orokaiva*, Londres, Hurst.- STRATHERN A., 1969, "Finance and Production: Two Strategies in New Guinea High-lands Exchange Systems", *Oceania*, XL (1): 42- 67; 1971, *The Rope of Moka*, Cambridge, Cambridge University Press.- WEINER A.,1976, *Women of Value, Men of Renown*, Austin, University of Texas Press (trad.fr. *La richesse des femmes ou comment l'esprit vient aux Hommes*, Paris, Le Seuil, 1983).

تبعية Clientélisme

أنظر: زبائنية.

تثاقف Acculturation

تدل كلمة "تثاقف" على الأواليات المعقدة للاحتكاك الثقافي التي تتعرض نتيجة لها مجتمعات أو مجموعات اجتماعية إلى أن تتمثل أو أن يفرض عليها تمثل بعض أو كمية من الملامح القادمة من مجتمعات أخرى. وينتمي هذا المصطلح إلى قاموس المدرسة المسماة "ثقافوية" (خاصة هرسكوفيتز، 1958، 1967)، وبشكل أشمل إلى الفكر الإثنولوجي لستينيات القرن العشرين. ولقد استثار التثاقف، بمعناه الوارد هنا،عددا كبيرا من الأعمال، خاصة في الولايات المتحدة (ر.لينتون، ج.م.فوستر، أ.ر.بيلز، ر.ردفيلد، س، تاكس، الخ.) حيث تركز القسم الأكبر منها على القارة الأميركية بالتحديد (هنود السهول، هنود كندا، هنود الهضاب العليا في أميركا اللاتينية، أميركا "المهجّنة"، الخ.). وبالتركيز الكبير على هذا المفهوم بدت الاثنولوجيا وكأنها تبدي اهتماما خاصا بظواهر التبدل الثقافي في لحظة كان الغرب الخارج لتوه من العصر الاستعماري يلقي نظرة مراجعة على الثقافات التي كان قد أخضعها. ورغم ذلك فإن تكديس دراسات الحالات المتجمعة تحت هذه العبارة العامة لم يتوصل إلى تطوير مقاربة كشفية عن أواليات التبدل التي كانت الانتروبولوجيا تتمنى لفت الأنظار إليها. يعود ذلك إلى سمة المفهوم الشديد العمومية، وهذا ما بيّنه ن.واتشل(1971، 1974). فالأوضاع المسماة تثاقفية تنتمي إلى صيغ متنوعة: "الإدغام، والتمثل، والتوليف، والتفريق". ويركز واتشل، إضافة إلى ذلك، على أنه "ما من قانون عام مقبول عالمياً، إلا وهو يتيح الانتقال من موقف لآخر". والتصنيفات ذاتها تنم عن صعوبات. يشير المستشرق المهتم بالعالم الإسلامي هـ.كوربان، وهو يتحدث عن هذه القضية، إلى "كسل" مفهوم التوليف، لكون المعنيين يرون أن مختلف المراجع الثقافية، غريبة كانت أم لا، هي كل لا يتجزأ. كما أن مفهوم التفريق أو الفصل الذي يركز على الصراع بين القيم الثقافية المتنازعة لا يأخذ في الحسبان بعض المواقف التي يكون فيها هذا النزاع ذاته مسببا لنشوء هويات جديدة (أبناء المهاجرين المغاربة في فرنسا، أو وضع القادمين من بورتوريكو في الولايات المتحدة، الخ.). ولقد وقعت الدراسات المرتكزة إلى مفهوم التثاقف في التباس أحيانا عندما بينت ضمنيا أوضاع التبدل الثقافي الحاصلة بفعل تأثير خارجي حاسم، ثم قامت في نفس الوقت بالتقليل من أهمية تأثير وضع السيطرة على هذه الأوضاع. فالقول عن شخص بأنه متثاقف لمجرد أنه يقول بعض الكلمات بالفرنسية نتيجة لوضعه الاجتماعي الملزم، هو كلام سطحي دون شك.

وسواء تعلق الأمر بالسيطرة أو بمجرد تأثير خارجي بسيط، فإن هذه الدراسات تفشل أيضاً في تبيان *خصوصيات* التحولات التي تصورها، كما اعترف بذلك هرسكوفيتز

نفســه (1967). فــإذا كانت المجتمعات البولينيزية لجنوب المحيط الهادئ تعتمد الأدوات الحديديــة مــنذ "الاكتشــاف" الأوروبي لها في القرن الثامن عشر، فإن عدداً من الثقافات الميلانيزية ستصر على رفض استخدامها زمناً طويلاً (بون ميزون 1974، باري، 1974، أوليفيــيه، 1986). وبالصـــورة ذاتهــا، فبينما اعتمد المجتمع البولينيزي بمجمل فئاته قيم وأنمــاط البروتســتانتية وتوصل أحياناً إلى تحريفها، وذلك قبل الاستعمار بمعناه الحرفي بعقود عديدة، فإن نفس القيم ونفس الأنماط بقيت مرفوضة في الفترة ذاتها، وبعنف شديد، من سلالة لوزي الملكية في زامبيا الحالية (بريلز، 1980).

إن صعوبات استخدام المفهوم تعود بجزء منها إلى دلالة العبارة ذاتها، وبجزء آخر إلى الفرضيات النظرية المرتبطة بهذه العبارة. فدراسات التثاقف تنحو ضمنياً إلى استقراء التــبدل الثقافي من وجهة نظر واحد من الطرفين المتقابلين، الثقافة "المصدر" أو الثقافة "الهــدف". يتم الاستنكاف حينها عن إيلاء الاهتمام للشيء الذي يدل عليه المفهوم بمنطق الأمور: أنماط التواصل ذاتها بين ثقافتين أو أكثر. مع أن كل موقف تثاقف هو في الوقت ذاتــه موقف إسقاط متبادل. ويرتبط إدراك الاختلافات "الخارجية" في نفس الوقت بالفئات المفهومية، التي هي بالتعريف مختلفة وتقوم بتنظيم فئات كل من الجانبين، وباستخدام تلك الفــئات من قبل مجموع الأطراف الاجتماعيين المعنيين. ينتج عن ذلك أنه ما من عنصر فــي الــنظام الثقافــي "المصدر"- المستعار أو المفروض- يمكن أن يعاد إنتاجه بصورة مــتطابقة عــندما ينــتقل إلــى ثقافــة أخرى. وهذا ما حدا بهرسكوفيتز إلى البحث عن مصطلحات أكثر دقة وإلى استخدام عبارات مثل "تناقل الثقافة" أو "تجدد الثقافة" (1967). ويمكن لتبادل كهذا أن ينتج بدوره عدداً كبيراً من المواقف الخاصة التي تبين إطلاع و/أو تحــول الــثقافة "المصــدر" بفعــل الثقافة "الهدف": *مزايدة* في عالم المولدين في جزر الكارايبــي، و*مســيحانية* فــي طقوس الكارغو الميلادنيزية، الخ. وهنا تجدر الإشارة الى أهمــية مفهوم "التوليد" اللغوي الــذي ينطبق على مع"جة الأشكال اللغوية الخارجية بفعل لغة –مصدر تكون هي ذاتها قابلة للتطور (شودانسون، 1979).

وهــناك نقطة ضعف أخيرة تلازم تعريف التثاقف التقليدي، وهي تقترن بالعلاقات التــي تقــوم بينه وبين مفاهيم أخرى مرتبطة بالثقافة ومعروفة بعدم التلاؤم والكفاية، مثل مفهــوم "اللمحـــة الثقافة" وما يتبعه من مفاهيم الاستعارة أو الانتشار. وكل مقاربة تحصر الــثقافة بمجموعـــة من الملامح الثقافية المترابطة تعجز بالتالي عن فهم التدابير المنهجية التــي تربط ما بين تلك الملامح، كما تحجب عن نفسها فرصة تحديد ما إذا كانت طبيعة التغيرات الثقافية جزئية أو كلية، تابعة أم حاسمة. وفي النهاية، فبمقدار ما تشكل كل ثقافة نظامــا مــتكاملاً، تقوم كل أوالية تثاقف بوضع هذا النظام في علاقة مع التاريخ (أوجيه، 1975؛ ساهلنز، 1981؛ واتشل، 1971) ولا يدل التثاقف على ظاهرة محددة، بل يدل في اســتخدامه العام على اتجاه عادي تقوم عليه كل المجتمعات: التغير الاجتماعي، إذا سلمنا بــأن مــا مــن مجموعة ثقافية تتشكل بمعزل عن مؤثرات "خارجية". وإذا ما أخذ مفهوم التــثاقف بهــذا المعنى، فإنه يشكل مظهراً هاماً ولكن جزئيا للأحداث التي تقوم بدراستها الأنتروبولوجيا التاريخية.

ج.- ف. باري

AUGE M., 1975, *Théorie des pouvoirs et idéologie. Etude de cas en Basse Côte d'Ivoire*, Paris, Hermann. – BARE J.-F.,1985, *Le malentendu pacifique. Des*

premières rencontres entre polynésiens et anglais et de ce qui s'ensuivit avec les français jusqu'à nos jours, Paris, Hachette.- BONNEMAISON J., 1986, *La dernière île* , Paris, Editions Arlea-ORSTOM.- CHAUDENSON R., 1979, *Les créoles français*, Paris, Fernand Nathan. –HERSKOVITS M.J., 1958, *Acculturation. The study of culture contact*, Gloucester, Peter Smith; 1948, *Man and his Works*, New York, Alfred Knopf (trad.fr. *Les bases de l'anthropologie culturelle*, Paris, Payot, 1967).- OLIVER D., 1974, *Ancient tahitian society*, Honolulu, Hawaïï University Pres. – PRINS G., 1980, *The hidden Hippopotamus. Reappraisal in African History: The Early Clonial Experience in Western Zambia*, Cambridge, Cambridge University Press.- SAHLINS M., 1981. *Historical Metaphors and Mythical Realties. Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom*, Ann Arbor, The University of Michigan Press.- WACHTEL N., 1971, *La vision des viancus. Les Indiens du Pérou devant la conquête espagnole*, Paris, Gallimard; 1974, "L'acculturtion" *in* J. Le Goff et P. Nora (éd.), *Faire de l'histoire*, t.1. *Nouveaux problèmes*, Paris, Gallimard.

Commerce — تجــــارة

الــتجارة هي شكل تبادل تعتبر فيه السلع المتبادَلة متساوية القيمة بحكم ضرورات الــتعامل. قــد تكون العملة إحدى هذه السلع. ويمكن، من منظار تاريخي، دراسة التجارة حســب أنمــاط التبادل التي تُمارَس أو حسب السلع التي تشترى وتباع، بحسب العلاقات الاجتماعية التي يرتكز عليها التبادل، أو باعتبار الظروف التقنية لانتشاره.

يــنطوي التــبادل التجاري على التفاوض حول ثمن السلع المتبادلة: إن سلعاً ذات قــيمة استعمال تصبح بضائع ذات قيمة تبادل.وعلى الشارين والبائعين أن يتصوّروا قيمة البضــائع، ولكــي يســتطيعوا أن يتاجروا، يجب أن يستندوا إلى معيار عام. إذا كان من الممكن نظرياً تعريف معيار كهذا لكل معاملة، فإن التجارة تقوم عندما يصبح هذا المعيار ســارياً، أكان حقيقياً أو وهمياً. إذا كان حقيقياً، يمكن استعماله في آن واحد كوسيلة تبادل ووســيلة لــتكديس الثروات. والبضائع التي تقوم مقام معيار قياس، وتشكل وسيلة تبادل وتكديــس تسمى "عملة". هناك نوعان من العملة، تبعاً لما إذا كانت تملك أولا تملك قيمة اســتعمال زيــادة على قيمة تبادلها. وتسمى العملات التي تملك قيمة استعمال بـــ "السلع النقدية"، سواء كانت قطع قماش أو معدن، أو حتى ماشية أو عبيداً.

يمكـــن للمفاوضات التي تحيط بالتبادل التجاري أن تتم في ظروف مختلفة. فيمكن أن تســتند إلى ثمن اسمي مبني على معيار معروف، ولكن السعر لا يكون حقيقياً عندئذ. فــلا يمكــن لهــذا الأخير أن يُحتَسب إلا بالقياس إلى مجمل البضائع التي هي من نفس الطبــيعة. تتم المساومة على مجمل كهذا بالأخص بين مناطق ذات عملات مختلفة عندما يحاول الشراة والباعة أن يتفقوا على مبدأ معادلة.

ويمكــن للمساومة على الأثمان أن تستند أيضاً إلى كمية السلع التي يعرّفها معيار القياس. عندئذ يستطيع الشراة والباعة أن يتفقوا على "الثمن المناسب" لبضاعة، لكن السعر الحقيقي يمكن أن يتغيّر حسب القياس المعتمد.

كذلــك يمكــن أن يتغير الثمن حسبما تُشترى السلع بالدين أو نقداً. في المجتمعات الإسلامية كما في أوروبا القرون الوسطى، وفي حالات أخرى أيضاً، تعتبر الفائدة ربوية وغير قانونية، لكنها تقبل بتقلبات الثمن حسب مهل الدفع وأنواعه.

كمــا يمكن تمييز عدة فئات من البضائع: منتجات الزخرفة، الأطعمة الضرورية، المنتجات الحرفية أو منتجات مصنوعة أخرى، الأشخاص، الماشية، الملح، المعادن، إلخ.

والمنــتجات الفاخرة هي التي يتم تبادلها عموما بين المناطق المتباعدة. إن المسافة بين مكان الإنتاج ومكان الصفقة هي عنصر محدد للثمن، بسبب الصعوبات الملازمة لنقل الســلع الخفيفة الوزن والتي هي هشة أو قابلة للتلف (مجوهرات، أقمشة، عطور، توابل، الخ.). بالمقابل، فإن المنتجات الغذائية الضرورية، الحبوب بشكل خاص، لا تروّج بسبب وزنهــا إلا داخــل مساحات محدودة. يعمل التجار على الاستفادة من التقلبات الفصلية أو أوضاع الشح المحلية. في مجال المنتجات الحرفية، يجب التمييز بين تجارة المواد الأولية وتجــارة المنتجات المشغولة. غالباً ما يُحصل على الأولى محليا، بينما يمكن للثانية، على غــرار المنــتجات الفاخرة، أن تدخل أحياناً في أطر تبادل بعيد. يمكن أن يكون أشخاص ســلع تــداول كالعبيد، أي "بضاعة" تجعل منها سهولة تسليمها استثناءً عن القاعدة التي تقضــي بــأن يــتم تبادل المنتجات الفاخرة فقط عبر المسافات. كذلك يمكن أن يتم رهن أشخاص. لكنهم، بشكل عام، لا يستطيعون أن يكونوا عرضة للبيع، إذ أنّ الرهن غالباً ما يكــون عبارة عن قرض. ويمكن أيضا أن تكون الماشية بضاعة خاصة من حيث سهولة نقلهــا. أخيراً، يشغل الملح والمعدن مكاناً منفرداً بين البضائع، نظراً إلى ندرتهما وطبيعة الحاجات الماسة التي يؤمنانها.

يخضـــع التبادل أحيانا لبعض الضغوطات التي تمنع اعتباره تجارة بالمعنى الدقيق للكلمة. يُحتمل أن يكون للنساء والماشية والأقمشة، من بين أشياء أخرى، ثمن محدد داخل دائــرة تــبادلها، دون أن يمكن بالمقابل بيعها أو شراؤها في السوق. على سبيل المثال، تخصّص للنساء قيمة ("ثمن الخطيبة")، لكن هذه الأخيرة ليست قيمة تبادل إلا عندما نتكلم عــن العبيد أو الأشخاص المرهونين. كذلك يمكن أن تفتقر الماشية إلى قيمة تجارية وألا تــنزل إلــى السوق إلا في ظروف استثنائية. وهناك ضغوطات مشابهة، خاصة باقتصاد سوق ضيق المجال، يمكن أن تطاول الأرض أو أية سلعة أخرى. إن شروط وجود سوق يمارس فيه التبادل المعمم للبضائع، مثل الذي عكف ك. بولانيي (1957) على إظهاره، لم تجتمع إلا في سياق اقتصاد رأسمالي تنافسي.

يمكن أن يُجرى التبادل بين أشخاص من نفس القرية أو نفس الأسرة، على أساس التقســيم الجنسي للعمل: تضم التجارة عندئذ التبادل المتبادل والترويج التوزيعي المتكرر لــبعض السلع. تعني المبادلة أن نعطي ونأخذ سلعاً دون أن يتدخل الثمن، حتى وإن كانت تفــترض شــكل محاســبة فــي أغلب الأحيان. وهناك إعادة توزيع عندما ينقل أفراد أو جماعات سلعاً أو خدمات إلى سلطة عليا تقوم هي بتوزيعها بالتبادل. هنا أيضا تملك السلع قيمة لكن ليس ثمنا بالمعنى الكامل.

عــندما تكون التجارة متطورة كفاية، غالباً ما تحيط بها مؤسسات تسهّل العلاقات الــتجارية والتخصص التجاري. يحدد الانتماء الإثني، والقرابة، والزواج، واللغة والديانة تعاضــداً يناسب إقامة شبكات تبادل (مثل التجارة بين الشتات). يؤمّن وجود هذه الشبكات

حمايـــة ضـــد ضـــغط السلطة السياسية أو السطو، ويساهم في إنشاء ثقافة تجارية تسهل التـــبادلات. يستخدم التجار هذه الشبكات لتطوير أعمالهم، وتنظيم بعثات تجارية، واعتماد سماسرة.

إنّ إطـــار النشـــاط الـــتجاري هو الأسواق، ساحات السمسرة ومؤسسات التجارة بحصـــر المعنى: المحلات، مكاتب الخدمات، الخانات، إلخ. في المدن الكبرى فقط، تقوم الأســـواق دوريا، حسب نسق تحدده مدة "الأسبوع" المتفاوتة حسب المجتمعات (بين أربعة وســـبعة أيـــام). يرتـــبط تنظيم الأسواق الكبيرة وظواهر تجارية استثنائية أخرى بأنساق دوريـــة، فصلية أو سنوية. في الاقتصادات التجارية المتطورة تراقب السلطات السياسية إدارة الأسواق وتجبي الضرائب على النشاطات التجارية.

هـــناك عـــاملان قد حددا بشكل جوهري تطور التجارة قبل القرن العشرين: عدم الاســـتقرار السياســـي وضعف الوسائل التقنية للنقل والتواصل. وإذا كان عدم الاستقرار السياســـي عرضيا، فإن الضغوطات التقنية كانت دائمة: حتى فترة قريبة، لم تكن البضائع الثقـــيلة والزهيدة القيمة تستطيع عبور المسافات الطويلة، ولا حتى الابتعاد عن الطرقات الكبرى للتواصل: النهرية أو البحرية أو البرية. لقد تسبب تطور وسائل النقل بنزع بعض العوائق الكبرى المعرقلة لتطور التجارة، كما أمنت الابتكارات التقنية الحديثة امتداداً هائلا لحجم التبادلات.

ب.إ.لوفجوي

BOHANNAN P. et DALTON G. (eds), 1961, *Market in Africa*, Evanston, Northwestern University Press.- BRAUDEL F., 1979, *Civilization matérielle, économie et capitalisme: XVe- XVIIIe siècle* , vol. 2: *Les jeux de l'échange*, Paris, Armand Colin. – CHAUNHURI S., 1987, *Trade and Civilization in the Indian Ocean*, Cambridge, Cambridge University Press.- CURTIN P.D., 1984, *Cross Cultural trade in World History*, Cambridge, Cambridge University Press.- EARLE T.K. et ERICSSON J.E. (eds), 1977, *Exchange Systems in Prehistory*, New York.- GRAY R. et BIRMINGHAM D. (eds), 1970, *Pre-Colonial African Trade*, Londres, Oxford University Press.- MEILLASSOUX C. (éd.), 1971, *The Development of Indigenous Trade and Markets in West Africa. L'évolution du commerce africain depuis le XIXe siècle*, Londres, Oxford University Press.- POLANYI K., ARENSBERG C.M. et PEARSON H.W. (eds), 1957, *Trade and Markets in Early Empires*, Glencoe, The Free Press. – SABLOFF J.A. et LAMBERG-KARLOVSKY C.C. (eds), 1975, Ancient Civilization and Trade, Albuquerque, University of New Mexico Press.- SIMKIN C.G.F.,1968, *The Traditional Trade of Asia* , Londres.

تجمع — Communauté

تتمـــيز عـــبارة تجمـــع بتنوع استخداماتها (هيليري، 1968). إلا أن هذا التفرق الدلالي ينتظم حول قطبي تشكيل تصوّري، حسبما تتبع التعريفات المقترحة طريقة تثاقفية لواقعة تجمع أو تعكس الاختيار المتخذ لدراستها بطريقة تاريخية. في الحالة الأولى، يُنوّه بالظواهـــر السوســـيولوجية النفســـية للتجمع (طبيعة العلاقات بين أعضائها)، وفي الحالة

الثانـــية، ينوّه بالأبعاد المؤسسية والاقتصادية (شيفا، 1958، ايزنر، في جو ليفيت، 1974). وعلـــى العمـــوم، اعـــتمدت الأنتروبولوجـــيا الأميركية التصور الأول، من خلال دراسة "التجمعات" المحلية، الريفية أو في الأحياء، المندرجة داخل مجتمعات من النوع الحديث. بالنســـبة إلى ر. ردفيلد (1965)، يكمن جوهر التجمع تحديداً في طابعه الجماعي: إنه "كل إنساني"، يعيش أعضاؤه له ومنه.

كـــان هـــذا التركـــيز على طابع الكليّة، والذي يُعرّف واقعة التجمع، موجوداً في التشـــكيلات التصـــورية للفكـــر السوسيولوجي في القرن التاسع عشر. إن التعارض بين جماعي وغير جماعي يتواجد عند ف. طونيز (تجمع / مجتمع) كما عند هـــ.ج.س. ماين (وضـــعية/ عقـــد) أو إ.دوركهايم(تعارض ميكانيكي/ تعاضد عضوي). يفترض بمنطق الـــتعارض هذا، غير المنفصل عن التخطيط لنشوء المجتمعات البشرية، أن يبيّن الانتقال المحـــتوم والحاســـم في آن من نمط مجتمع (أو من هيئة علاقات اجتماعية) إلى آخر. قد يسبب هذا الانتقال، في النهاية، زوال الروابط الجماعية، وهي فرضية يقابلها، عند طونيز خصوصا، تصور مشبع بالحنين لنشوء الرابط الاجتماعي عموما.

يعـــود منشـــأ هـــذه التحاليل، في جزء منه، إلى المسلمة التالية : الواقع التاريخي لأشـــكال اجتماعـــية لا ينفي تنوعُها إمكانية جمعها تحت مفهوم وحيد. في إطار إثنولوجيا المجـــتمعات الفلاحية، عُرّف التجمع كوحدة اجتماعية محصورة، تعيش في اقتصاد مغلق جزئياً على أرض تستخرج منها ما هو ضروري لبقائها. قد تضم الطائفة، بنسبة متفاوتة، ملكـــية جماعية وملكية خاصة، وقد تُخضع أعضاءها لأنظمة جماعية في نوع من الجهد الدائم نحو الحفاظ على التحامها وتخليد وجودها(شيفا، المصدر المذكور؛ لوفيفر، 1963؛ بـــاران، 1979). لقد ركز نقاش كلاسيكي على أصل الجماعات المتصوَّرة إما كتجمعات "طبيعـــية"، وأولى إذاً، إما، على العكس، كنتيجة سيرورات تاريخية، مرتبطة بالتالي في هـــذه الحالـــة بانتشـــار الإقطاعية (لافلي، مورير، فوستيل دوكلانج)، بما أن الترابط بين التجمع والنظام الإقطاعي يمكن أن يُفهم على أنه ينتمي لمبدأ وحيد، إذ أن علاقة التجمعات فـــي أوروبـــا مع السلطة الملكية قد تفاوتت عبر الزمن بين الاستقلالية والاستعباد الكلي (شـــتاهل، 1969). مع ذلك، يصعب علينا اعتبار أن التجمع تؤلف شكلا لتجمع اجتماعي مناســـب لـــنمط وإنـــتاج محـــدد. يجب تعديل الفرضية التي بحسبها قد يغلب، في البلدان الصناعية، ميلٌ إلى تفسخ أساسات الحياة الجماعية التقليدية(رافيس- جيورداني، 1983): فـــي الواقع، يمكننا أن نلاحظ أن بعض النشاطات الاقتصادية الحديثة، كما تلك المرتبطة بالسياحة، تعمل على الانتشار في إطارات من نوع جماعي توطّد من هنا تحديداً دعائمها الجماعية (أسبير - أنديو، 1986).

فـــي المجتمعات الغربية بشكل عام، يجد الانتماء إلى التجمع القروي شرعيته، مع الحقـــوق والواجبات التي ينطوي عليها، في علاقات القرابة التي توجد بين أعضائها؛ لكن واقعـــة التجمع تكمن، في الوقت نفسه، في تحويل روابط القرابة هذه إلى روابط اجتماعية ذات طبيعة عامة. إن هذا الاعتبار قابل لأن يمتد إلى أنماط أخرى لـــ "تجمعات"، معروفة بارتكازها على القرابة: جماعات سلالية (جونكرز، 1993)، أو عائلية، "زادروغا" سلافية جنوبـــية، الجماعات السرية في فرنسا القرون الوسطى، بما أن إحدى الوظائف الممارَسة بالامـــتدادات التصـــنيفية أو النســـبية للقرابة هي بالتحديد العمل على تخطيها، مع خطر الاستمرار باقتباس كلامها. يجد التجمع مبدأ وجودها في التاريخ، مهما تكن أهمية العلاقة

التي يقيمها مع الأرض. إن تقدم العلاقة مع الزمن يظهر من خلال تفوّق قرابة الدم(تحدد الولادة الانتماء إلى الطائفة) وسيادة التقاليد، والمحافظة الجماعية على وهم استنساخ تماثل يعكس حلم الديمومة.

ج.ف.غوسيو

ASSIER-ANDRIEU L.,1986, "La communauté villageoise. Objet historique. Enjeu théorique", *Ethnologie française*, 16 (4): 351- 360. – CHIVA I., 1958, *Les communautés rurales. Problèmes , méthodes et exemples de recherches*, Paris, UNESCO.- *Les communautés rurales I: Sociétés sans écriture (Afrique- Amérique- Europe)*, 1983, Paris, Dessain et Tolra.- HILLERY A., 1968, *Communal organizations. A study of local societies*, Chicago, The University of Chicago Press.- JOLLIVET M. (éd.), 1974, *Les collectivités rurales françaises II: Sociétés paysannes ou lutte de classes au village? Problèmes méthodologiques et théoriques de l'étude locale en sociologie rurale*, Paris, Armand Colin.- JONCKERS D.,1983, "Les communautés rurales en pays minyanka", in *Les communautés rurales* (I), op.cit.: 139- 156.- LEFEBVRE H., 1963, *La vallée de Campan. Etude de sociologie rurale*, Paris, PUF. – PARAIN C., 1979, Outils , ethnies et développement historique, Paris, Editions sociales.- RAVIS- GIORDANI G., 1983, *Bergers corses. Les communautés villageoises du Niolu*, Aix- en – Provence, Edisud. – REDFIELD R., 1965, *The little community*, Chicago, The University of Chicago Press.- STAHL H.H., 1969, *Les anciennes communautés villageoises roumaines. Asservissement et pénétration capitaliste*, Bucarest, Paris, Editions de l'Académie socialiste de Roumanie, Editions du CNRS.

Parentèles — تجمعات القرابة

أنظر : القرابة (١) : أنظمة وبنى القرابة.

Comparative (analyse) — تحليل مقارَن

تُعرِّف الأنثروبولوجيا، التي تشكل قابلية الثقافات الإنسانية للتغيير غرضها بالتحليل المقارَن للمجتمعات الإنسانية، سواء تركز على وصف مجتمع معيّن وفهمه أو على كشف قوانين عامة، وراء ما هو خاص، من خلال مقابلة ثقافات مختلفة أو مقابلة بعض عناصرها. مع ذلك، تستعمل عبارة "التحليل المقارن" أو مقارنة الثقافات بهذا المعنى الثاني عموماً. إنها تدل في هذه الحالة على المناهج التي من خلالها يقارن الباحث بوضوح الظواهر الثقافية من أجل تعليلها أو تأويلها.

إذا كان الجميع يتفق على معنى عبارة "مقارنة" – تحليل أوجه الاختلاف وأوجه الشبه بين الوحدات المعطاة–، فإن التباعدات تظهر حالما تطرح مشكلة اختيار وحدات المقارنة (المجتمعات، الثقافات، أنظمة القرابة، الطقوس؟)، ومعايير قابلية المقارَنة(هل أن الوحدات المقارنة هي من الفئة نفسها؟)، والمنهج المستعمَل، وهدف المقارنة. وإن

الإجابـات المخـتلفة على هذه الأسئلة وثيقة الارتباط بتاريخ النظرية الأنتروبولوجية كما بتصوّرات منهج المقارنة في علوم اجتماعية أخرى وفي العلوم الطبيعية.

الأصــــول

أولى أمثلة التحليل المقارن للأنظمة الاجتماعية- الثقافية تظهر في محاولات تقديم تاريخ جامع. لقد طرح المؤرخ والفيلسوف العربي ابن خلدون (1332- 1406) في *المقدمة* المُسْهَبة لتاريخه الشامل، مبادئ علم تاريخي يشمل علم الاجتماع العالمي. وما زال تحليله المقــارن لنمطين عامَّين، البادية (النمط البدوي) والحضارة (النمط المدني) مثالاً في هذا المـيدان. إن هــذه النمطـية المبنــية علــى التحليل المقارن بسمات اجتماعية - ثقافية وسيكولوجية مدركة في ديناميكيتها، تؤدي إلى نظرية للمؤسسات وتكوينها.

فــي أوروبا، عرف التحليل المقارن ازدهاره في عصر النهضة، متخذاً مظهرين: المقابلــة المنهجــية بيــن المجتمعات المعاصرة ومجتمعات العصور القديمة، تحت تأثير الــنزعة الإنســانوية (رووي، 1965)؛ والتأمل باكتشاف أميركا وأصل الهنود (هالويــل، 1965). وإذا اقتصــر جــزءٌ كبير من الأعمال على "مجموعات" عادات أجنبية، مجمعة ومقارنـــة بــدون منهج أو مستعملة لإثبات الرأي القائل بوحدة الأصل أو تعدده (هودجن، 1964)، فيجور ذكر خلاصتين هامتين: من جهة، المسلمة النسبية التي عرضت في "الدفاع عــن ريمــون سيبون" لمونتاني (بوشر، 1984) وكرر خطوطها العريضة فلاسفة القرن الثامن عشر (دولباش، هلفيتيوس، روسو)، ومن جهة أخرى، نمطية المجتمعات ونظرية النشوء الثقافي اللتين تم عرضهما في أعمال مدارس سالامانكا ودولاس كازاس وداكوستا (بادجـن، 1982؛ بوشر، 1977). تقوم اختلافات وتشابهات بتحديد تصنيف للثقافات منظم بتراتبــية تبعاً للدرجات المختلفة لحالة البربرية أو الحضارة حسب مخطط تاريخي ثابت. إن فكرة التقدم وتطور علم المطمورات وتصنيف الأجناس الطبيعية في القرن الثامن عشر سيعطيان دفعاً جديدا لهذا المنهج الذي سيبلغ أوجَهُ في نشوئية القرن التاسع عشر.

المنهجيــة

كــان ل.هـــــ. مورغـــان أول من طبّق المنهج المقارن على المعطيات المجمعة ميدانــياً. فــبعد أن دوّن مصطلحات القرابة المستعمَلة لدى هنود أميركا الشمالية، ربطها بمؤسســات أخــرى وصــــنفها في تتابع نشوئي. لقد افتتح عملية تهدف إلى تبيان العلاقة المتــبادلة بيــن مختلف المؤسسات في العديد من المجتمعات، عبر إرسال استمارات عن أنظمــة القرابة إلى مختلف أقطار العالم. توصلت هذه الخطوة إلى إصدار *العرض العام للقاء الثقافات* (1937) الذي أسسه ج.ب. موردوك وأصبح فيما بعد *ملفات مدى العلاقات الإنسانية* (1949)، والذي هو مجموعة جداول إثنوغرافية تُعْرَض على صورة بيانات ذات شــكل موحــد. يــبقى هــذا الجدول، الذي يستعمل في العالم أجمع، أداة مرجعية للمنهج المقارن، إلى جانب *نشرة العالم الإثنوغرافي والأطلس الإثنوغرافي*.

يصــب تطبــيق الإحصــاء فــي خانة محاولات حل مشكلة العلاقة بين المقارنة والتصــنيف. فلمقارنــة غرضين، يجب أولاً إثبات انتمائهما إلى الطبقــة عينها (سمسلر، 1976). مــن هــنا كان بذل الجهود لتكوين أنماط منعزلة عن افتراضات المراقب، عبر اعتماد مناهج موضوعية، على عكس "الأنماط المثالية" التي قال بها م.ويبر. وهناك مشكلة شــائكة أخرى تتمثل في ما سمي " نظرية غالتون". فمنذ إ.ب. تايلور (1889)، تم الاتفاق

على أنّ معايير اصطفاء الوحدات التي ستُقارن يجب أن تكون مطروحة بوضوح. لكن ما هـــي الضمانة بأن الملامح المشتركة المستخدمة من أجل تبرير هذا الاختيار تطبَّق بالفعل علـــى مجـــتمعات مخـــتلفة ولا تغطـــي ظاهـــرة انتشار سمات ثقافية انطلاقاً من مصدر مشترك(نارول، 1966)؟

أدى الجـــدل حـــول الطوطمية والتصنيفات البدائية (دوركهايم وموس، 1903) إلى ظهـــور نمـــاذج نظرية جديدة. هكذا برز لدى أ.ر.رادكليف- براون (1958) تقدم التحليل المقـــارن علـــى التعليل التاريخي من أجل فهم التقسيم المجتمعي في أوستراليا إلى نصفيْ زواج خارجـــي: "إيغـــل- هاوك" و"كراو". وهو يقرّب هذا التقسيم من تقسيم فئات نقيضة تضـــم أســـماء حـــيوانات، مستخدماً بذلك متغيرات مجردة لتفسير حالة خاصة. بلغ هذا الأسلوب في البحث، بعد أن اغتنى بالمنهج المقارن المعتمد في الألسنية البنيوية، غايته في المـــنهج المقـــارن لــــ ك. ليفـــي - ستروس، المطبق على أنظمة القرابة أولاً، ثم على الميتولوجـــيا (1964- 1974). وتـــتحول فـــيه جذرياً معايير قابلية المقارنة والعلاقات بين المتغـــيرات والثوابت. إن اختيار الأساطير التي ستُقارن لا يحدد بناءً على مبدأ معين، بل فـــي نهاية الاختيار. وإن مواضيع مثل النيء والمطبوخ وأصول الطبخ، التي ترتبط بشكل خـــاص مـــئات أســـاطير أمـــيركا الجنوبية فيما بينها، هي حصيلة المقارنة وليس نقطة انطلاقها. ويتشكل مبدأ اصطفائها خلال عملية تحليل أسطورة المرجع المختارة اعتباطياً، حســـب مـــنهج تجـــزئة يعـــتمد مقارنـــات أفقية وعمودية تربط الأساطير فيما بينها عبر منظومات للتحولات، هي المدخل الفعلي إلى التحليل المقارن البنيوي.

ب.بوشيه

ARMER M. et GRIMSHAW A.D. (eds), 1973, *Comparative Social Research: Methodological Problems and Strategies*, New York, Wiley.- BLALOCK H. et BLALOCK A.B. (eds), 1968, *Methodology in Social Research*, New York, McGraw- Hill.- BUCHER B., 1977, *La sauvage aux seins pendants*, Paris, Hermann; 1984, "Discours anthropologique et discours théologique au XVIe siècle", in B. Rupp- Eisenbach (éd.), *Histoires de l'Anthropologie: XVIe- XIXe siècles*, Paris, Klincksieck: 43- 54. – DURKEHEIM E. et MAUSS M., 1903, "De quelques formes primitives de classification : contribution à l'étude des représentations collectives", *Année sociologique*, 6 (1901- 1902): 1-72. – HALLOWELL I., 1965, "the History of Anthropology as an Anthropological Problem", *in* Darnell R. (ed.), *Readings in the History of Anthropology*, New York, Harper et Row: 304-321.- HODGEN M., 1964, *Early Anthropology in the XVIth and the XVIIth Centuries* , Philadelphie, University of Pennsylvania Press. – LEVI-STRAUSS C., 1949, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, PUF; 1964- 1971, *Mythologiques*, Paris, Plon, 4 vol. – MORGAN L.H., 1870, *Systems of Cansanguinity and Affinity of the Human Family*, Washington, DC. Smithsonian Institution.- MURDOCK G.P., 1949, *Social Structure*, New York, Macmillan (trad.fr. *De la structure sociale*, Paris, Payot, 1972) ; 1967 , " Ethnographic Atlas : A Summary " , *Ethnography* 6 : 110 -111. – NAROLL R., 1966, "Galton's Problem: The Logic of Cross – Cultural Analysis", *Social Research*, 32: 50-55. – PADGEN A., 1982, *The Fall of Natural Man*, Cambridge, Cambridge University Press.- RADCLIFFE- BROWN A., 1958, *Method in Social Anthropology*, Chicago, The University of Chicago Press.- ROWE J.R., 1965, " The Renaissance Foundations of Anthropology " , *American*

Anthropologist, 61 (1): 1-20.- SMELSER N.J., 1976, *Comparative Methods in the Social Sciences*, Englewood Cliffs, Prentice Hall.- SPENCER H., 1859, "What Knowledge is of most Worth?".

التحليل النفسي والأنتروبولوجيا — Psychanalyse et antrhropologie

1- نظرة تاريخية

التحليل النفسي هو منهج بحث ونظرية عن اللاوعي. واللاوعي يتدخل في الهيكلية والديناميكـــية الاجتماعية كما يتدخل في عمل الحياة النفسية للفرد. وهكذا لم يكن للمسائل المطـــروحة في أعمال فرويد أن تبقى خارج دائرة اهتمام الباحثين في العلوم الاجتماعية. وهذا ما يصح بصورة خاصة عن الأنتروبولوجيين، لكون فرويد نفسه قد استند إلى وثائق إثنوغرافــية لــيحاول وضـــع نظـــرية عـــن الترابط بين اللاوعي وأنماط تنظيم الحقل الاجتماعي.

لقـــد انطلـــق الســـجال مـــن بريطانيا، منذ بداية العشرينيات، بمبادرة من ريفرز وسيليغمان، اللذين كانا في الأصل طبيبين اكتشفا التحليل النفسي من خلال علاج الحالات العصـــابية الناتجة عن الحرب، وذلك أثناء الحرب العالمية الأولى. وبالاستناد إلى قراءة نقديـــة لكـــتاب "*تفسير الأحلام*" (1900)، أصبحا أول من تساءل عن التطبيقات المحتملة للتحلـــيل النفســـي في الأنتروبولوجيا .وقد سعى ريفرز (1918) إلى إقامة تماثل بين أثر الصدمة على نفسية الفرد وأثر موجة هجرة على شعب محلي. كمـــا استخدم سيليغمـــان (1924) مفاهيم خاصة بالتحليل النفسي لدراسة سلوك البدائيين وحالاتهم النفسية- المرضية ورمـــزية الأحـــلام لديهم. ويرفض كل من ريفرز وسيليغمان الأهمية التي أعطاها فرويد للجـــنس. ثم احتدم السجال فعلياً عندما أكد مالينوفسكي (1927)، بناءً على خبرته الميدانية في جزر تروبرياند، بأن المجتمعات ذات النسب الأمومي قد عرفت عقدة ذريّة مختلفة عن عقدة أوديب، بحيث أن الاندفاع العدائي يتجه نحو الخال والرغبات المحرمة نحو الأخت. وبشكل عـــام، اعتبر مالينوفسكي أن مراحـــل النمو الطفولي التي وصفها فرويد في كتابه "*ثلاث مقالات في النظرية الجنسية*" (1905)، لا تنطبق على كل المجتمعات. لقد كان هذا الـــنقد جذريـــا لكونـــه يعتبر أن فرويد قد أهمل المتغيرات الاجتماعية. واتفق على وجهة الـــنظر هـــذه أشهر أخصائيي الأنتروبولوجيا الاجتماعية البريطانيين (رادكليف- براون، إيفانز- بريتشارد، نادال، إلخ..). إذ اتخذوا موقفاً متحفظا تجاه التحليل النفسي.

في الولايات المتحدة، أحدث كتاب "*الطوطم والحرام*" (1912- 1913) الذي ترجم إلـــى الإنكليزية عام 1918، على الفور انتقادات حادة من قبل الأنتروبولوجيين الذين كان كروبير (1920) الناطق باسمهم : لقد اعتُبر الكتاب إحدى مخلفات النشوئية الوحيدة الاتجاه التـــي كانت الأنتروبولوجيا الأميركية تحديداً تسعى للتخلص منها؛ كما أن فرضية فرويد عـــن الجماعـــة البدائية المتنقلة والتي استند فيها إلى وثائق إثنوغرافية تجاوزها الزمن قد بـــدت ضعيفة جداً. يضاف إلى ذلك أن أعمال ف. بواس قد أشارت إلى ضرورة إجراء دراســـة تدقيقـــية حـــول مـــا يميز كل ثقافة. وفي هذا الإطار التقت م. ميد (1928) مع خلاصات مالينوفسكي من خلال تأكيدها بانه لا وجود لعقدة أوديب في جزر الساموا.

إن المدرسة المعروفة باسم "ثقافة وشخصية"، والتي التزمت التأمل في عملية اكتساب الفرد للثقافة خلال فترة الطفولة، قد دخلت، تحت تأثير تعاليم سابير في حوار خلافي مع التحليل النفسي. ولقد برهن الثقافويون بأن التغييرات اللاحقة بالمسارات الاجتماعية للأطفال تعيد طرح عمومية المفاهيم الفرويدية. ولكنهم في الوقت نفسه، استخدموا بطريقة غامضة مفاهيم مستمدة من التحليل النفسي لوصف التفاعل بين الطفل والوسط العائلي والثقافة. ولقد بلغت هذه العلاقة الملتبسة مع التحليل النفسي أوجها في أعمال ميد وباتيسون (1942) وخاصة في أعمال لينتون وكاردينر (1939، 1945).

لم يعتبر فرويد يوماً أنه من المفيد الإجابة مباشرة على انتقادات الأنتروبولوجيين وهو موقف يمكن فهمه بسهولة. فالواقع أن أعمال الأنتروبولوجيين المذكورين آنفا تقوم فقط على مراقبة التصرفات الظاهرية. ولم يحصل في أية فترة من الفترات تطبيق تقنيات بحث تسمح بتوضيح المعاني الكامنة والمسببات اللاواعية لهذه التصرفات. إضافة إلى أن تحليلات أنتروبولوجيين كمالينوفسكي أو ميد ترتكز، كما أوضح كل منهما،على المعرفة التقريبية على الأقل للتحليل النفسي. ولكن تبقى جوانب كاملة من نظرية فرويد وخاصة كل ما يتعلق بالحياة الاستيهامية مجهولة أو غير مفهومة منهم (لابار، 1958؛ لوفور، 1969). لهذا وجب انتظار كل من روهايم (1950) وديفرو (1951) لكي نرى أنتروبولوجيا تحليلنفسية حقيقية تبصر النور وخاصة محاولاتها للتأمل في الوضع الإثنوغرافي بأبعاده التحويلية (ديفرو، 1967).

تجدر الإشارة إلى أن الجدل قد بدأ في فترة قريبة جداً في فرنسا. ويعود ذلك بالتأكيد إلى تأثير مؤسسي المدرسة الاجتماعية: كان دوركهايم ينظر بريبة إلى كل التفسيرات النفسية للوقائع الاجتماعية. أما موس، فقد استند بشكل أساسي إلى علم النفس التجريبي (ريبو، جانيه، إلخ.). ابتداءً من الخمسينيات، بدت أعمال ليفي – ستروس، بسبب المسائل التي كانت قد تناولتها (البنى اللاواعية للفكر البشري، تحريم سفاح القربى، الرمزية)، وكأنها تشكل الدعم الحقيقي لحوار منتج للغاية مع التحليل النفسي. إلا أن ليفي-ستروس نفسه قد أبدى تحفظه المعلن أكثر فأكثر حول التحليل النفسي. لذا وجب انتظار جيل جديد من الباحثين، المتأثرين بشكل عام بتعاليم كل من ليفي-ستروس وديفرو وجاك لاكان لكي يتم وضع أسس حقيقية لهذا الحوار.

ب.بولمان

2- الموضوعات

يبحث الأنتروبولوجي في المجتمع الذي يدرسه عن معرفة يستخرج منها حقيقة ملموسة: أما المحلل النفسي فيستقبل مرضى يرغبون بمعرفة أسباب ألمهم، إلا أنه لا يستجيب لذلك حتى يتمكن المرضى بأنفسهم، من خلال الكلام ولعبة التماهي، من اكتشاف الحقيقة الجزئية والكامنة خلف مرضهم. يفضل الأنتروبولوجي الوقائع وتصوراتها، أما المحلل النفسي فيفضل مظاهر اللاوعي، كالهفوات والأفعال العفوية والدلالات الرمزية المستمدة من الأحلام. إذاً لا يوجد بين الأنتروبولوجيا والتحليل النفسي أي شيء مشترك، ما عدا المقاربات الاجتماعية والنفسية التي يقومان بها والتي دفعت فرويد في وقت مبكر جداً إلى مقارنة مكتسباتها للتأكد مما إذا كان علم الاجتماع والتحليل النفسي يقومان على نفس الأسس.

سابقا، كان فرويد قد لاحظ في كتابه "*تفسير الأحلام*" بأن الأحلام التي يُرى فيها موت أحد الوالدين، والتي يرافقها عامة رغبة محرَّمة تجاه الوالد من الجنس الآخر، تحاكي عقدة أوديب التي تعزى عالميتها إلى وجود رغبة مبهمة داخل كل منا تجاه أهله. ثم أضاف أبراهام بعده: "إن الأساطير تشبه الأحلام، لأنها جزء من ماضي الحياة النفسية الطفولية للجماعة" (1965). وهذا ما يعني أنّ تكوُن الحياة النفسية يصبح متماهياً مع تكون الإنسان نفسه. ولدعم هذه النظرية وضع فرويد في كتاب "*الطوطم والحرام*" (1912-1913)، معتمداً على أعمال فرايزر عن الزواج الخارجي وأعمال روبرتسون سميث عن القرابين، رواية تحكي تشكل التاريخ العائلي للبشرية: لقد كان أب جماعة بدائية يستأثر استبداديا بكل النساء ويطرد أبناءه، فقام هؤلاء بقتله والتهامه. بعد ذلك استبد بهم الندم فأخذوا يتجمعون ضمن عشيرة من إخوة مجبرين على الزواج من نساء غريبات وعلى إعادة إحياء ذكرى العمل الإجرامي (رفض الأب) خلال وليمة طوطمية، وتقمصهم المشترك في مثال أبوي (الاستحواذ على الجسد). لا يتخذ تحريم سفاح القربى أي معنى. إذا لم يكن دوره قائماً على نبذ رغبة الكره أو الحب. إذاً فإن الحرام مرتبط بتضارب المشاعر الذي هو أساس الضمير الأخلاقي والديني. لقد اهتم كاردينر الذي أعجبته كثيراً هذه الفرضيات الجديدة، بتشكيل الفرد في مختلف المجتمعات ولكنه عندما عرَّف لكل من هذه الفرضيات " شخصية أساسية" (1939)، تخلى عن إشكالية أوديب.

أما مالينوفسكي الذي أعجب في البداية بالمضمون الجنسي، فإنه انتقد فيما بعد شمولية عقدة أوديب (1927) عندما جاهر بأنه في مجتمع أمومي النسب، التروبرياندیون (سكان جزر ميلانيزيا)، لا يتنافس الابن مع أبيه وإنما مع خاله، ممثل القانون، ويشتهي لاشعوريا أخته. إلا أن سبيرو (1982) قد أكد، مقدِّماً إثباتات، بأن شعب التروبرياند هم كسائر البشر، يرتبطون بالأم فيغارون من الأب. فمن هو المحق ؟ إن نظرية تناقض المشاعر التي تربط في حلقة مفرغة رغبة الحرام وضرورة قتل الأب الممثل للقانون. لا تسمح بتقديم إجابة واضحة السؤال. إلا أن هذه النظرية، وإن كانت غير كاملة، قد طبقت وحققت بعض النجاحات، من قبل محللين نفسيين، على معطيات إثنوغرافية كطقوس المسارّة (ريك، 1928)، والتصرفات والتصورات الجنسية لدى أوستراليي الصحراء الوسطى (روهايم، 1950)، والقصص الأوروبية (بتلهايم، 1976).

لقد قام لاكان، الذي اقتبس أغلب عناصر تعريفه للرمزية من ليفي- ستروس، بتغيير وجهة الإشكالية الفرويدية بجمعه المتعة مع البحث المستحيل عن هدف الرغبة في الأم، وجمع حظر ارتكاب المحرم مع الموت الرمزي للأب الذي يريد، من بين آخرين، أن يكون اسمه أوما يمثله منقطعا عن أب مرجع. إن المتعة والحظر، والواقع والرمز، لا تنتمي إلى نفس الميدان. لقد جدد كل من م.س. وأ.أورتيغز (1966)، باستنادهما إلى تلك المكتسبات تفسير المراقبة العيادية، واقترحا حلاً للمشكلة التي طرحها مالينوفسكي، فليس الأزواج من يلقحون النساء في التروبرياند وإنما روح يرسلها أجدادهم من النسب الأمومي. وبالتالي فإن الأب لا يفقد عضوه التناسلي بل بعده الرمزي. وينجم عن هذا الانقطاع بين الشيء والرمز أن الأب يكف عن كونه أبا بيولوجياً وأبا اجتماعياً، وأن التناسل يصبح مقسوما إلى وظيفتين: الجنس، الذي يجمع الزوج والنساء في مكان الإقامة، والخصوبة التي هي امتياز النسب الأمومي والمتمثلة بشقيق الزوجة. تصبح العلاقة بين الأم والطفل قائمة إذاً على أبوين : الزوج من ناحية، وهو "الأب" الوهمي المرتبط بأبنائه

بالكـــرم والتشـــابه الجسدي، ومن ناحية أخرى، شقيق الأم، الأب الاجتماعي والحصري والمتســـلط الذي يربط أبناء أخته بأجداده. بالخلاصة، من جهة، إن استيهام موت الأب لا يجــد حلا له لأنه يبقى خاضعا، كما في نظرية فرويد، لتناقض المشاعر (الولد يحب أباه ولكـــن فـــي حال الموت الحقيقي فهو أول مشتبه بقتله بفعل الشعوذة)، ومن جهة أخرى، "يتصـــاعد هذا الاستيهام وصولاً إلى الأجداد" (أورتيغز، 1966)، أي الآباء الأموات الذين تحولـــوا إلـــى مجرد رموز. إن استبدال العضو التناسلي برمز قد مهّد لاحقاً لاستبدالات اجتماعـــية أخـــرى أساســـية تديـــر العلاقات ذات النسب الأمومي (كهبات الإنيام، رمز الخصـــوبة، مقابل هبات الأصداف، رمز الجنس) وتؤسس للعبة تباينات (أرض – بحر) وتغـــذي الســـحر والأســـاطير (بـــراديل دولاتـــور، 1986). ورغم كون التحليل النفسي والأنتروبولوجـــيا منفصلين عن بعضهما جذريا في ميدان الممارسة، فإنهما ليسا غريبين عن بعضهما بالكامل، ولقد نشأت بينهما مساءلة كانت لهما منها فائدة كبرى.

براديل دو لاتور

ABRAHAM K., 1907, *Rêves et mythes. Œuvres complètes*, 1, Paris, Payot, 1965. – Bastide R., 1950, *Sociologie et psychanalyse*, Paris, PUF.- BETTELHEIM B., 1976, *The Uses of enchantment*, New York, Alfred A. Knopf (trad.fr. *Psychanalyse des contes de fées*, Paris, Robert Laffont, 1976). – DEVEREUX G., 1951, *Reality and dream: the psychotherapy of a plains Indian*, New York, International University Press (trad.fr. *Psychothérapie d'un Indien des plaines: réalité et rêve*, Paris, J.C. Godefroy, 1982); 1967,*From anxiety to method in the behavioral sciences*, Paris- La Haye, Mouton (trad.fr. *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*, Paris, Flammarion , 1980). – FOUCAULT M., 1966, *Les mots et les choses*, Paris , Gallimard.- FREUD S., 1900. *Die traumdeutung*, Gesammelte werke II- III (trad.angl. *The interpretation of dreams*, Standard edition IV- V; trad.fr. *L'interprétation des rêves* , Paris, PUF, 1967); 1912-1913, *Totem und tabu*, Gesammelte werke IX (trad.angl. *Totem and Taboo*, Standard edition XIII; trad.fr. Totem et tabou, Paris, Payot, 1973). – JUILLERAT B., 1991, *Œdipe chasseur. Une mythologie du sujet en Nouvelle – Guinée* , Paris , PUF. – KARDINER A., 1939, *The individual and his society*, New York, Columbia University Press (trad.fr. L'individu dans sa société , Paris,Gallimard,1969); 1945, The psychological frontiers of society , New York , Columbia University Press. - KROEBER A.L., 1920, "Totem and taboo: an ethnologic psychoanalysis", *American Anthropologist*, XXII (1): 48- 55.- LA BARRE W., 1958, "The influence of Freud on anthropology", *The American Imago*, XV (3): 275- 328. – LACAN J., 1966, *Ecrits*, Paris, Le Seuil.- LEFORT C., 1969, "Introduction à l'oeuvre de Kardiner", *in* A. Kardiner (sous la direction de), *L'individu dans sa société*, paris, Gallimard.- MALINOWSKI B., 1927, *Sex and repression in savage society*, Londres, Routledge et Kegan Paul (trad.fr. *La sexualité et sa repression dans la société primitive*, Paris, Payot, 1932). – MEAD M., 1928, *Coming of age in Samoa*, New York, Morrow (trad.fr. partielle *Mœurs et sexualité en Océanie*, Paris, Plon, 1963). – MEAD M. et BATESON G., 1942, *Balinese character*, New York, The New York Academy of Sciences. – NACHT S., 1968, "Psychanalyse et ethnologie", *in* J. Poirier (sous la direction de) , *Ethnologie générale* , Paris , Gallimard . - ORTIGUES M.-C. et E., 1966, *Œdipe africain*, Paris, Plon.- PRADELLES DE LATOUR C.-H., 1986, "Le discours de la psychanalyse et la parenté", *L'Homme*,

XXVI (1-2): 93- 106. – PULMAN B., 1986, "Aux origines du débat ethnologie/psychanalyse: W.H.R. Rivers", *L'Homme*, 100: 119-141. – REIK T., 1928, *Das ritual : psychoanalytique studien*, Leipzig, Vienne, Zurich, Internationaler Psychoanalytischer verlag (trad.fr. *Le rituel: psychanlyse des rites religieux*, Paris, Denoël, 1974). – RIVERS W.H.R., 1918, *Dreams and primitive culture* , Manchester University Press.- ROHEIM G., 1950, *Psychoanalysis and anthropology*, New York, International University Press (trad.fr. *Psychanalyse et anthropologie*, Paris, Gallimard, 1967). – SELIGMAN C.G., 1924, "Anthropology and psychology: a study of some points of contact", *Journal of the Royal anthropological institute*, LIV: 13- 46. – SPIRO M.E., 1982, *Oedipus in trobriand*, Chicago, the University of Chicago Press.

Domestication تدجين

أنظر : تربية المواشي، حيوانات داجنة، نباتات زراعية، هودريكور.

Interventions de l'anthropologie تدخلات الأنتروبولوجيا (1)

يمكننا التحدث عن تدخل في الأنتروبولوجيا عندما تستخدم معارف هذا العلم " لحل مشكلة" أو تلبية الحاجات التي قد تشعر بها طائفة (التجديد). لهذه الغاية، يعد عامل التغيير المنظم خطة تدخل مستوحاة من نمط تصوّري أنتروبولوجي (ف.هـ.غودنو، 1963)، معرفة إثنوغرافية للطائفة، وتحديد للأهداف وتعريف لمسيرة التدخل (إ.هـ.سبايسر، 1977). وسواء كنا في صدد تحول ظروف المعيشة (م.ميد، 1977)، أو نشر الأبجدية، أو حتى تحسين الأوضاع الاجتماعية الصحية، يُبنى التدخل إيديولوجيا على التصورات التي يكونها عن الأحداث والتطور المتدخلون والمؤسسات المشرفة عليهم (غولا شميدت، 1979).

عام 1941، أسس بضعة أنتروبولوجيين من أميركا الشمالية، من بينهم ميد وج. باتيسون، جمعية التطبيقات الأنتروبولوجية، وأنشأوا مجلة (*التنظيم البشري*)، وأقاموا ندوات سنوية حللوا فيها ديناميكية التدخل وقدموا نتائج تجاربهم الاجتماعية. هناك تجارب عديدة، من بينها تلك التي أجريت على شركة "وسترن إلكتريك" (ف.ج.روثليسبرغر وو.ج.ديكسون) وتجارب إعادة إسكان أميركيين يابانيين في بوسطن في أريزونا (أ.هـ.لايتون) أو حتى البرامج الأميركية للمساعدة التقنية في البلاد النامية (إيراموس، في ج.أ.كليفتون، 1970: 166- 183) قد ساهمت في تعريف التوجهات الرئيسية للتدخل في الأنتروبولوجيا، وتقنياته، وأدبياته والإعداد الذي يستلزمه (ويفر، 1985).

يتزامن تدخل أنتروبولوجيين تلقوا إعدادا جامعيا في المحميات الهندية مع تبوء جون كولييه عام 1932 إدارة وكالة الشؤون الهندية في الولايات المتحدة، حيث عمل منذ 1934 على تبني مشروع *إعادة التنظيم الهندي* الذي تشكك توجهاته بالسياسة الرسمية

للاندماج. ولقد بقي حتى اعتزاله عام 1945 المشرف الرئيسي على تفعيل السياسة المسماة "الخطـة البـنية الجديدة". شكل الأنتروبولوجيون الذين وظفهم كوليه في مكتب الشؤون البـندية من 1935 إلى 1938 وحدة لنتروبولوجيا تطبيقية: لقد أشاروا على السلطة المحلية بـإعداد تشـريعات قبلـية وخطط عمل لإنشاء حكومات قبلية مستقلة. عام 1938، ألغى الكونغـرس هـذه الوحدة بسبب معارضته لسياسة كوليه. وتابع الأنتروبولوجيون عملهم بصـفتهم أخصـائيين فـي التربـية حـتى عام 1945، وبشكل رئيسي لدى شعب نافاهو (كلوكيوهـن وليغتون، 1946). لم تعط هذه المبادرات الأولى التي كان إطارها المحميات البـندية النـتائج المـرجوة، لكنها ألهمت تجارب أنتروبولوجية عديدة للتدخل، من بينها تجـارب فريق طومسون عن الشخصية البندية وتجارب س. تاكس عند هنود فوكس في الأيوا (كليفتون، 1970).

هـناك تجربتان قد طبعتا نشوء التدخل الأنتروبولوجي في كندا. ونعني بهما وكالة هاوثـرن- ترامبلاي للبحث الميداني (هاوثرن، 1966- 1968) التي أعدت على الصعيد الكـندي سياسـات اقتصـادية واجتماعـية وتربوية بقصد تحسين نوعية معيشة السكان الأصـليين، وأعمـال فريق ر.ف. ساليسبوري لدى شعب كري في سياق بناء سد خليج جيمس الكيرماني (كيبك).

م.أ.ترامبلاي

BASTIDE R., 1971 . *Anthropologie appliquée*. Paris. Payot. – CLIFTON J.A. (ed.). 1970. *Applied Anthropology: Readings in the Uses of the Science of Man*. Boston. Houghton Mifflin Company.- EDDY E.M. and PARTRIDGE W.L.(eds). 1978 . *Applied Anthropology in America* . New York . Columbia University Press . – GOLDSCHMIDT W. (ed.). 1979. *The Uses of Anthropology*. A Special publication of the American Anthropological Association . n. 11, Washington . DC. - GOODENOUGH V.H.. 1963. *Cooperation in Change. An Anthropological Approach in Community Development* . New York . Russel Sage Foundation. - HAWTHORN H.B. (ed.). 1966- 1967. *A Study of the Contemporary Indians of Canada. Economic, Political, Educational Needs and Policies*. Ottawa. Indian Affairs Branch (trad.fr. *Etude sur les Indiens contemporains du Canada. besoins et mesures d'ordre économique, politique et éducatif*. 1968. Ottawa. Imprimeur de la Reine).- KLUCKHOHN C. et LEIGHTON D.C.. 1946. *The Navaho*. Cambridge. Harvard University Press.- MEAD M.. 1977. "Applied Anthropology : the State of The Art" *in* : A.F.C. Wallace *et al.* (eds). *Perspectives on Anthropology 1976*. Publications of the American Anthropological Association . Washington. DC. n.10. – SALISBURY R.F.. 1986. *A Homeland for the Cree: Regional Development in James Bay, 1971 - 1981* . Montréal - Kingston. McGill - Queen's University Press. - SPICER E.H., 1977. "Early Applications of Anthropology in North America' *in*: A.F.C. Wallace *et al.* (eds). *Perspectives on Anthropology 1976*. Washington. DC. American Anthropological Association. – WEAVER T.. 1985. "Anthropology as a Policy Science: Part I, A Critique". *Human Organization*. 44 (2): 97- 105 et "Anthropology as a Policy Science : Part II. Development and Training". 44 (3): 197- 205.

إن الأنثروبولوجــيا، كأي مجال للمعرفة، هي غير منفصلة عن مشاريع تدخل في العــالم قد اتخذت أشكالاً مختلفة في تاريخ العلم. في فرنسا، كان إ.دوركهايم وم. هالبواك ور.هــيرتز يعتبرون بأن عملهم هو "في خدمة الجماعة" (لنكلود، في باري، 1995)؛ في الولايات المتحدة، كرّس ل.هـــ.مورغان، المؤسس الفعلي للأنثروبولوجيا الأميركية، نفسه لمساعدة إدارة الشؤون الهندية، وكذلك لإنشاء علم جديد للإنسان. سادت فيما بعد وضعية "النســبية الثقافية"؛ فهي تنطوي على خيارات للتدخل (حماية تعدد الثقافات) متناقضة في العــبارات: فالأنثروبولوجيون أنفسهم يأتون من ثقافات خاصة (غــاردنر ولويس، 1996: 28؛ ألــبرت فــي باري، 1995 بالنسبة إلى فكرة الدفاع عن الأنثروبولوجيا). مذ ذاك بدا تطبــيق المعــرفة الأنثروبولوجية متعلقاً بتفكير خاص مرتبط بتاريخانية الأنثروبولوجيا، وبالوضــعية المعرفــية للعلــوم الاجتماعــية (ليفي- ستروس، 1958، 1973)، و"التقاليد" المؤسســية والمهنية، وأخيراً بالاختيارات الأخلاقية والسياسية (سالومون، 1970). لطالما فرّقــت مسألة التطبيق فرنسا عن العالم الأنكلوسكسوني (باري، 1995؛ ادي وبارتريدج، 1978، غرسيللو وراو، 1984). ومع ذلك، تقابلت في الولايات المتحدة، وبدرجة أدنى في بريطانــيا العظمــى، أنثروبولوجــيا "البرج العاجي" مع أنثروبولوجيا "تطبيقية". منذ ذلك الحيــن، انتشرت مناهج التطبيق هذه على شبه كامل الكرة الأرضية (بابا وهيل، 1997). ولقد تماهت المسائل المتناولة في نهاية المطاف مع مسائل الأنثروبولوجيا المسماة أساسية، إلى أن جوبهت جميعاً، في سياق خاص، بالمسألة الخطيرة لمتابعة المعرفة الأنثروبولوجية فــي عــالم القــرار؛ وهذا ما عالجه، بطريقة مثالية، م.سيرنيا (1991) في مجال "النمو الريفــي". فــي فرنســا، طالب ج.ب. أوليفييه دو ساردان بوسائل "متواضعة وصغيرة" للإحاطــة بقضايا من الميدان ذاته (1995). تتسائل حقول التطبيق لتصب في عدد محدود مــن المحــاور: فــزيادة علــى مسألة " لنمو" و"الأقليات"، تمثل الصحة العامة والبحث البيولوجي الطبي وعالم المشاريع الكبرى ميادين امتيازية (باري، 1995). يتضح من ذلك أنـــه سيكون من المفارقة بمكان أن تمثل الأنثروبولوجيا نمط معرفة دون أن يستفيد منها أحد بشيء.

ج.ف.باري

BABA M.L. et HILL C. (ed.), 1997, *The Global Practice of Anthropology*, Williamsburgh, College of William and Mary Press.- BARE J.-F. (éd.), 1995, *Les applications de l'anthropologie, Un essai de réflexion collective depuis la France*, Paris, Karthala.- CERNEA M. (ed.), 1991, *Putting People First. Sociological Variables in Rural Development*, New York, The World Bank- Oxford University Press. –EDDY E.M. et PARTRIDGE W.L. (ed.), 1978, *Applied Anthropology in America*, New York, Columbia University Press.- GARDNER K. et LEWIS D., 1996, *Anthropology, Development and the Post- Modern Challenge*, London, Pluto Press.- GRILLO R.D. et REW (ed.), 1984, *Social Anthropology and Development Policy*. London, Tavistock Publications.- LEVI-STRAUSS C., 1958, *Anthrapologie structurale*, Paris, Plon ; 1973, *Anthropologie structurale deux*, Paris Plon. - OLIVIER DE SARDAN J.-P., 1995, *Anthropologie et développement. Essai en*

socio-anthropologie du changement social , Paris, Karthala.- SALOMON J.-J., 1970, *Science et politique* , Paris, Editions du Seuil.

تراتب Hiérarchie

أنظر : دومون، طائفة، قيمة.

تراث Tradition

يُعـرَّف التراث تقليدياً على انه ما يبقى من الماضي ماثلاً في الحاضر الذي انتقل إلـيه ويستمر مقبولاً ممن آل إليهم وفاعلاً فيهم لدرجة تجعلهم يتناقلونه بدورهم على مرّ الأجـيال. كيف يتم التناقل ؟ شفهيا بالتأكيد لكون البشر قد كرروا رواية ماضيهم قبل أن يبتدعوا الكتابة؛ ثم بالمثال أيضا حين يتعلق الأمر بالممارسات الواجب استمرارها؛ وبعدها بالكـتابة لكونهـا تتـيح جمع ما يفترض بأنه جدير بالحفظ والتوارث. ولكن ما الذي يتم تـناقله؟ ما يجب معرفته وفعله ضمن جماعة تتعرف إلى ذاتها بذلك أو تتخيل عبره هوية جماعية دائمة؛ ولا يهم هنا التبرير العقلاني للالتزام بقدر (الاعتقاد بـ) السير القويم على نهجـه : رواية الأساطير مثلما سُمِعت، عرض التاريخ كما تمّ تعلمه، تبني أفكار متنوعة والالـتزام بهـا مـع العلم بأنها أفكار متوارثة. كيف السبيل إلى فعل غير ذلك؟ إنّ هذا المُجمـل الذي قد يكون شديد الانسجام أو متهافتا، هو ما يدعى الثقافة. وإن كل ثقافة هي تراثـية. وحـتى وإن اعتبرت نفسها جديدة، ورأت أنها مقطوعة عن ماض كان لا يزال راسـخا حتى تلك اللحظة، أو إن أرادت أو استطاعت أن تكون نتاج حاضرها فقط، فإنها تحلم في الوقت ذاته بأن تستمر، أن تصبح تراثا لا يتناقض بالتالي مع التعريف السابق.

مـا الذي يمكن أن يعنيه بالتالي التمييز بين المجتمعات المدعوّة تقليدية وتلك التي يُدّعـى بأنهـا ليسـت كذلك لكونها قد تكون تاريخية أو متغيرة وعرضة بذلك لأن توسم بحداثاتهـا المتوالية ؟ هي في الواقع ليست أقل تقليدية من الأخرى، بل أكثر من ذلك، إذ يـرى أ. م. هوكـارت (1927) أن المـيزان لا يمـيل هـنا لمصلحة الأولى: إنّ أطفال المجتمعات الغربية يتعلمون اليوم عادات تملى عليهم منذ نعومة أظافرهم، منذ وقت مبكر لدرجـة تجعلهـم ينسون أنهم تعلموا ذلك، ويكوّنون اقتناعا بأن سببية الأشياء أو واقعها الراهن هو ما يملي عليهم تصرفاتهم. أما الميلانيزيون الذين يتحدث عنهم هوكارت، فإنهم يـتعلمون أعـرافهم التراثية في سن متأخرة أكثر، ولذلك نجدهم يتصرفون حيالها بحرية تفـوق مـا يمارسـه الغربي مع تراثه، وهذا ما يضع المراقب في حالة دهشة أمام كثرة مظاهـر السـلوك التي كان يفترض بأنها ستكون متماثلة. ورغم ذلك، فقد يكون من غير الجدي قياس وزن التقاليد في كل مجتمع. فنحن عادة لا نرى لدينا ما لا يمكن ألا نراه عند الآخريـن، ونقـبل لأنفسنا ما ننكره عليهم : بما أن التقاليد غالباً ما تكون لا واعية أو لا معلنة، فإننا نلاحظ تقاليد الآخر ولا ننتبه إلى تقاليدنا، كما أننا نركز على التغيير الحاصل لدينا وعلى تشبث الآخرين بتقاليدهم التي نتعرف إليهم من خلالها.

ولكـن ذلـك لا يعني عدم وجود أساس منطقي للتمييز بين فئتين من المجتمعات انطلاقـا مـن طـريقة تعاطـي كل منها مع الماضي. ولا يقوم هذا التمييز على درجة استمرارية التراث والتمسك به، بل على نمط تناقله : شفاهة أو كتابة.

تـنتقل الأسطورة مشافهة، ولا يبغي ناقلها شيئاً غير ذلك. والأمر ذاته يحصل عند الحديـث عـن سـلالات انقرضـت بالكامل. ومع ذلك فإن كل عالم أساطير يعرف أن الأسـطورة لا تحكى بصيغة واحدة، بل لها روايات مختلفة وشديدة التنوع؛ وقد يحدث أن يجـد كـل إثنولوجي نفسه أمام روايات متباعدة أو أن يشهد طقوساً يؤكد بأنها تتكرر كل مـرة بالطريقة نفسها، بينما هي لا تستعاد أبداً بالصورة ذاتها. والملفت هو أن المستمعين والمشاهدين ينتبهون جيداً إلى تلك التغيرات، ولكن المهم لديهم هو استعادة نفس الأسطورة أو نفس الاحتفال. يبقى أنه ليس من الضروري إجراء تكرار حرفي بالكامل؛ وليس هناك مـن " نمـط" يجدر تكراره دون أي تغيير. فما يتذكره المنشد أو الكاهن ليس النص كلمة بكلمة أو سلسلة الأحداث المفروضة بكل تفاصيلها، بل هو بنية إجمالية تتيح أو حتى تهيء نوعا من الابتكار. وكما قال ج. غودي (1977) "قد يكون نتاج حفظ مغيَّب عن ظهر قلب أقل فائدة وقيمة من نتاج عرض فيه شيء من التعديل". نضيف أنه أقل معنى أيضاً، لكون المعـنى يظهـر بالـتحديد من أوليات التبدل. ألم يكن تحليل الأساطير هو منبع البنيوية وتجسيدها ؟

مـا أن نحصل على نص أصلي حتى يتغير كل شيء: نبدأ بالمقارنة معه وعندها يـتجلى أمامنا مفهوم "التصحيحات". والكتابة وحدها هي التي توصل إلى ذلك. لذلك كانت ضـرورة العـودة السـهلة إليها؛ ولذلك كان أول اختبار كتابي يتمثل بالنسخ. ومجتمعات الكتابة تميل إلى الحفظ الغيبي، وإلى إعادة الإنتاج المستندة إلى إعادة التركيب التي تصبح مصـدر تجديـد لا إرادي؛ هكذا تبدو مجتمعات اللا كتابة أكثر ميلاً إلى التشكيل. ولكن الكتابة، من جهة أخرى، تتيح إمكانية تحقيق وسيلة إبداع أخرى متمثلة في تنويعات التناقل الشـفهي. وإذا كـان هذا الأخير يحمل وجود روايات متفاوتة التباعد عن الأصل، فذلك لكونهـا تشكل منظومة ولكون تلك المنظومة تعيد إنتاج ذاتها من خلال الروايات الفردية المتغـيرة. هو بالتالي إبداع يُستعاد دوريا. وعلى عكس ذلك، فإن الكتابة التي هي عامل تدويـن لا تسـمح بالنسـج علـى منوال موضوعة معينة، بل تتسبب في تكديس الأوجه المخـتلفة للتراث أو لما تجبرنا على اعتباره تراثا. ولكن ذلك يستدعي على وجه السرعة النسـيان والاختـيار وإعادة التنظيم، أي نوعاً آخر من الإبداع. ونحن نعلم بأنه لا يمكن الاحـتفاظ بكـل شيء : فإذا كان من الممكن نظرياً تخزين كل شيء في الأرشيف، تبقى الأرشفة في الوقت ذاته وسيلة للنسيان، فنحن نوثق ونحفظ كي لا نضطر إلى التذكر. عدا عـن ذلك، تمثل عملية التخلي عن جزء من التراث رغبة واعية أو لا في الاحتفاظ بجزء آخـر، فالمجتمعات التي تصف نفسها بالحداثة لا تتخلص من ماضيها بشكل تام، بل تعمل علـى ترمـيمه. وبما أن نماذج الترميم بالغة التعقيد والتصارع، فإننا قد نشهد تنافساً بين العديـد منها : فالنماذج المعاصرة تتجابه عبر الاستنجاد بماضيها واختيار أسلافها. عندها يضـحي الـتراث استذكارا مقنعاً. وتصبح مفارقة الكتابة متمثلة بالتالي في قدرتها على التعبـير فـي وقت واحد عن صلابة التراث وإمكانية التغيير الأشد وضوحاً : فسواء في الرغـبة بالتغيـير أو في رفضها، يتمثل الحفاظ على الماضي، والكتابة هي أفضل وسيلة لذلك.

تعيدنا هذا المفارقة إلى التراث ذاته : فهو لا يستمر إلا بجهل من يطبّقه بأنه يفعل ذلـك: وهـذا بالتحديد ما توصل إليه هوكارت. فمتى إذن يمكن الحديث عن التراث؟ في أغلـب الأحيان عند الحديث عما يبدو غير مفهوم واعتباطيا؛ عندما يتساءل الإنسان لماذا يتصرف هكذا فيأتيه الجواب بأن السابقين كانوا يفعلون ذلك. ولكن هذا التساؤل لا يُطرح إلا لحظـة اكتشـاف خلـل مـا، أي لدى ملاحظة أننا لم نعد نقوم اليوم بما كان يقوم به الأسلاف سابقا، مثل الانتباه فجأة إلى أن أبناءنا لم يعودوا ينشأون على ما نشأنا عليه- مع أن هـذا قـد لا يبدو لنا واضحا بالضرورة. فما دامت التقاليد سارية ما من أحد يتحدث عنها. ولكونها لا واعية ولكن فاعلة، فهي لا تظهر إلا للغريب وبعد ذلك فقط للذات، ويتم ذلك الظهور بفضل الغريب عندما يفاجئك بسؤاله عن أسباب قيامك بأمور لم تفكر بها من قـبل. أمـا التراث الذي ندركه، فهو ما لم نعد نشعر باحترامنا له، أو على الأقل ما نحن على وشك الابتعاد عنه .

ج. بويّون

BOYER P., 1988, *Barricades mystérieuses et pièges à pensée*, Paris, Société d'ethnologie; 1990, *Tradition as Truth and Communication*, Cambridge, Cambridge University Press.- GOODY J., 1977, "Mémoire et apprentissage dans les sociétés avec ou sans écriture: la transmission du Bagre" *L'Homme*, XVII (1): 29-52.- HOCART A.M.,1927, "Are Savages Custom- bound?" *Man*, XXVII: 220- 221. – HOBSBAWM E. et TANGER T., 1983, *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press.- POUILLON J., 1977, "Plus c'est la même chose, plus ça change", *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, XV: 203- 211; 1980, "Anthropological Traditions: Their uses and misuse" *in* S. Diamond (ed.), *Anthropology: Ancestors and Heirs* (repris sous le titre: "Tradition :transmission ou reconstruction", *in* J. Pouillon, *Fétiches sans fétichisme*, Paris, Maspero, 1975).

Education تربيــــة

مـــنذ الثلاثيـــنات، شكلت التربية ميدانا مهما من البحث الأنتروبولوجي، وبشكل خاص في الولايات المتحدة حيث كانت قد عرّفتهـا وقامت باستكشافهـا المدرسة المسمّاة " ثقافة وشخصية" وُلد هذا التيار إثر نشر كتاب م.ميد، *النمو في غينيا الجديدة*، عام 1930. ويقــوم المــنهج بشكل رئيسي على التساؤل عن الطريقة التي تُلقن فيها مجموعة بشرية أطفالا لم تتكوّن شخصيتهم بعد القيم والمعتقدات والحركات والأوضاع الضرورية لهم لكي يعيشوا عيشة راشدين داخل مجتمعهم. تتطلب الإجابة عن هذا التساؤل أن نُدرس ليس فقط الـثقافة التـي نحن في صددها ونمط الانتقال إلى أجيال جديدة - أي إطار الثقافة - بل أيضا سيكولوجيا الطفل، ونمط نمو شخصيته والأشكال المبكرة للتعليم. يقرّ المدافعون عن مدرســة " ثقافــة وشخصــية" بأن لكل مجموعة بشرية ثقافة خاصة بها يجب أن تتناقلها وتســتعملها فــي موضـــوع المــناهج الخاصة بها، منطلقين من المبدأ القائل بأن النظرة الفــرويدية يمكــن أن تطبق على كل الشعوب. لطالما سادت هذه النظرة المسمّاة "انتقال الـثقافة" ومنحت إمكانيات واسعة لتفسير ما يسمى "بنية الشخصية" الراشدة في مجتمع ما والتوجهات الأساسية للثقافة التي يعيشها هذا المجتمع (وايتنغ 1941، شبندلر 1963، سبيرو

1958). إلا أن ميد وخلفاءها لم يعرفوا كيف يتجنبوا فخ نمط تفكير من نوع دائري يجمع الوقائع والتأويلات من خلفية مسلمة تجانس ثقافي استندوا إليها وحملتهم على تصوّر الثقافة والفرد كمتعلقين بنفس الكيان النفساني. للخروج من هذه الورطة، عمل منظرون مثل أ.كارديـنر (1939) على تحضير نموذج عام لنمو الشخصية يتصل داخله النظام التربوي و"الشخصية الأساسية" والإنتاجات الإيديولوجية (الدين، المعتقدات) فيما بينها. إن هذا النموذج الذي يقيم روابط وثيقة بين أواليات الحماية والتطبيقات التربوية والبنى الاجتماعية الاقتصادية قد انتقد في فرنسا، بشكل خاص، من قبل ك. لوفور (1969) وأ.زمبليني (1972) بسبب حتميته ونظرته الانتقاصية. كان على المدرسة السوسيولوجية الفرنسية التي أدخلت فكرة *منظومة الخصال* المقتبسة من م.موس (1950) والتي أعيد استعمالها وحددت من قبل ب. بورديو (1972)، أن تقترح تصورا أكثر فعالية للنظام التربوي، مركزة على الإجراءات الظاهرة المضمرة لتلقين الاعتباطية الثقافية، ومظهرة سيرورات متميزة (تربية شكلية / تربية غير شكلية) ومتفارقة (عدم التثقيف / إعادة التثقيف) في الأنظمة التربوية. إن فكرة *منظومة الخصال* المعرّفة كمجموعة ترتيبات متواصلة تدمج فيها التجارب الماضية القابلة للتصحيح، أو كمصدر مفاهيم وأفكار وأفعال، تسمح بالوصول إلى "العقل التربوي" لثقافة ما، أي مجموعة المنطق والاستراتيجيات التي تنميها الثقافة لكي تضمن تناقلها واستمرارها. إنّ أبحاث بورديو في بلاد القبائل (1972) وج. رابان في السنغال (1979) قد استخرجت هذا النمط التشغيلي ذا التوجه العام من العقل التربوي الذي يقوم تحديداً على "استخراج الجوهري وراء مظهر المطالبة بالسطحي". (بورديو 1972).

ظهرت بعد الحرب العالمية الثانية في الولايات المتحدة إشكالية ثانية ركزت على المؤسسات التربوية الحديثة المعتبرة كظواهر ثقافية كاملة، وبالتالي قابلة لأن يُتطرق لها عبر مناهج كلاسيكية للإثنولوجيات. ولقد بيّن الأنتروبولوجيون أن أبحاثا كهذه يمكن أن تقدّم سبيلاً مفضّلا للوصول إلى معرفة القيم المركزية للمجتمع، مقتبسين عن م.ميد فكرة أن هدف التربية هو تناقل الثقافة. ولم يتردد العديد منهم في الاستفادة من نمط الأبحاث هذا لانتقاد المادية والتبعية التي بنظرهم تروّجها أميركا ما بعد الحرب وترسخها من خلال نظامها التربوي. اهتم أنتروبولوجيون آخرون بمؤسسات التعليم التي تعطي دراستها مادة غنية عن القيم الثقافية السائدة (هردت 1982، روهلن 1983، فارين 1983). في فترة قريبة أكثر، بينما فقدت أسطورة البوتقة قوتها ورفض ادعاء ثقافة الواسب (WASP) (الأنكلوسكسونيون البروتستانتيون البيض) بأنها تمثّل الثقافة الأميركية الشمالية الأصيلة، رأى انتروبولوجيون أن المدرسة هي مسرح صراعات وخلافات ثقافية.

منذ عهد قريب، أخذت إشكالية ثالثة أهمية رئيسية، هي دراسة أواليات التعليم، رغم أنها كانت حاضرة دائما بدرجات مختلفة في أنتروبولوجيا التربية. فعلى عكس ما كان سائدا، انتبه أنتروبولوجيون إلى أن تناقل الثقافة هو غالبا، إن لم يكن دائما، غير كامل، وأن تعدد الانتماءات الثقافية للمعلمين والتلاميذ يمكن أن يؤثر بعمق على النتائج المرتقبة من التعليم، في حالات تعدد الثقافات (روزنفيلد 1983). لقد استخدمت أبحاث من هذا النوع من قبل الأنتروبولوجيا المعرفية التي عملت، في المقابل، على انتشارها. إن دراسة ج.غاي وم.كول (1967) عن تعليم الرياضيات الغربية في الوسط الليبيري التقليدي قد خلصت إلى تأمل عام يلامس العلاقات بين الثقافة وأشكال الفكر، وسمحت

بافتــتاح حقول أبحاث جديدة: عن المعرفات غير الشكلية والعلوم اليومية ودرجة التعميم القوي لهذه العلوم (روغوف ولاف 1984). وكثيراً ما تحدد الدراسات عن أوليات التعليم هدفاً تطبيقياً: فهي تفترض أنها تساهم في حل مشاكل من النوع الثقافي (هيث 1983)؛ كما أن بعضاً منها (غريفلد ولاف 1979) يعكف على تمييز أنماط التعليم المختلفة داخل الثقافة الواحدة.

ب.ريسمان

BOURDIEU P., 1972, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Genève, Droz.- GAY J. et COLE M., 19767, *The New Mathematics and an Old Culture*, New York, Holt, Rinehart et Winston. – GREENFIELD P.M. et LAVE J., 1979, "Aspects cognitifs de l'éducation non scolaire", *Recherche, pédagogie et culture*, 44: 16-35.- HEATH S.P., 1983, *Ways with Words: Language, Life and Work in Communities and Classrooms*, Cambridge, Cambridge University Press.- HERDT G. (ed.), 1982, *Rituals of Manhood. Male Initiation in Papua New Guinea*, Berkeley, University of California Press.- KARDINER A., 1939, *The Individual and his Society*, New York, Columbia University Press (trad.fr. *L'Individu dans sa société. Essai d'anthropologie psychanalytique,* Paris, Gallimard, 1969). – MAUSS M., 1950, *Sociologie et anthropologie* , Paris , PUF.- MEAD M., 1930, *Growing up in New Guinea*, New York, W. Morrow (trad.fr. *Une éducation en Nouvelle- Guinée,* Paris, Payot, 1973). – RABAIN J., 1979, *L'Enfant du lignage. Du sevrage à la classe d'âge chez les Wolof du Sénégal*, Paris , Payot. – ROGOFF B. et LAVE J. (eds), 1984, *Everyday Cognition*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.- ROHLEN T.B., 1984, *Japan's High School*, Berkeley, California University Press.- ROSENFELD G., 1983, *"Shut Those Thick Lips!" A Study of Slum School Failure*, Heights, Waveland Press. – SPINDLER G. (ed), 1963, *Education and Culture. Anthropological Approaches,* New York , Holt, Rinehart et Winston. – SPIRO M.E., 1958, *Children of the Kibbutz*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press. – VARENNE H., 1983, *American School Language : Culturally Patterned Conflicts in a Suburban High School*, New York, Irvington .- WHITTING J. W.M., 1941, *Becoming a Kwona: Teaching and Learning in a New Guinea Tribe*, New Haven , New Jersey , Yale University Press.- ZEMPLENI A. , 1972, "Milieu africain et développement" , in F. Duyckaerts, C.B. Hindley *et al.* (sous la direction de), *Milieu et développement* , Paris, PUF: 151-213.

تربية المواشي **Elevage**

إذا كانت عبارة " تربية المواشي" قد ظهرت في وقت متأخر (1836)، فإنّ النشاط المناســب الــذي عرّفه ب. فيريه (1951) كـــ "مجمل العمليات التي تؤمن إنتاج وصيانة واســـتخدام الحيوانات الداجنة" هو واحد من أقدم النشاطات البشرية، إذ تتطابق بداياته مع بدايات التدجين الحيواني.

إن تعدّد الأنواع الحيوانية المدجّنة (من الفيل إلى النحلة مروراً بالكلب والدجاجة) وتــنوع أنظمة تربيتها تُجبر على تحديد القصد من تربية الحيوانات اللبونة النباتية الغذاء

التي تعيش في قطيع، أي وحدة إنتاج وتوالد. وإن النظم الرعوية المعتمدة بالاستجابة إلى الظـروف البيئـية والبشـرية الخاصة تتنقل من الرعوية المحضة التي تجعل من تربية الحـيوانات الداجنة النشاط الوحيد لمجموعة بشرية، إلى الرعوية الزراعية. تقوم الأولى علـى الانـتقال السنوي (البداوة) أو الموسمي (رعي القطيع في الجبال صيفاً ورعيه في الوديـان شتاءً) للقطعان التي تقودها الجماعة بكاملها أو رعيان يبحثون عن علف مأخوذ مـن النـبات الـذي لم يزرعه الإنسان أو الذي يتدخل فيه قليلاً (توندرا، تايغا، سهوب، سباسـب)؛ وتتصف بالاندراج المتحضرن في مكان يكون فيه الإنسان مزارعاً أيضاً، مع تنقل الحيوانات داخل الأرض المحروثة بحسب الروزنامة الزراعية. إن العلاقة بالموارد النباتـية تسـمح بتمييز : 1- التربية الترحالية الواسعة،تربية الماشية في المزرعة، رعي القطـيع فـي الجـبال صيفاً. وفي الوديان شتاءً. 2- التربية المكثفة في أنظمة الزراعة العشـبية والعلفية التي يحفظ شكلها الأكثر حداثة، "خارج الأرض"، الحيوانات في الزريبة مع تأمين كامل للعلف.

تكـثر الملكـية الجماعية للمرعى والتملك الفردي أو العائلي للقطعان في الأنظمة المسـمّاة تقلـيدية. لقد أدى النمو الحديث لإنتاج تجاري إلى زيادة مفرطة في المراعي (سـاندفورد 1980). لكـن فـي هـذه الأنظمة التقليدية نفسها، يسمح تشكيل الأنعام غير المـتجانس، أي دمج الماشية الكبيرة والصغيرة في قطعان متمايزة، بتنوع المنتجات، كما يسمح خاصة بالوقاية من الكوارث، كالجفاف والأوبئة ، ويشكل تداول الماشية بالإعارة أو بالهـبة ضـمن القرابة أو بين الجيران، أي ضمن الشبكات الاجتماعية، "تأمينا" آخر ضد الأوبئة أو السرقة، وتوثيقا لروابط التعاضد.

حتى وإن نوّه الأنتروبولوجيون بالوظائف الاجتماعية والرمزية للماشية في أفريقيا الشرقية (نوير، ماساي)، فإن تربية الحيوانات الداجنة هي أيضاً وظيفية في كل الحالات: الحصـول على منتجات غذائية أو لا. بعض المنتجات تؤخذ من الحيوان الحي، يومياً أو موسـمياً (الحليب، الدم، الصوف، الوبر) بينما يتطلب بعضها الآخر القتل (اللحم، الجلد، القرن، العظم).

الحليـب هـو أساس غذاء مجتمعات رعوية عديدة، لكن لا يمكن أن يكون الغذاء الحصـري. يسـتعيض الماساي عن ندرة الحليب باستهلاك طقوسي لدم أبقارهم. ويحصل معظـم مربي الحيوانات الداجنة الرحّل على المنتجات الزراعية من خلال تبادل السلع أو الخدمات (نثر السماد) مع المزارعين المتحضرنين، في الأنديز، يسمح استخدام الطبقـات البيئية العديدة ("العمودية")، بالحصول على المنتجات الضرورية لمعيشة المجموعة بفضل تخصص المهمات الزراعية والرعوية..

إن تربية الماشية في المزرعة، وهو نظام واسع مطبّق في المساحات الشاسعة من المـناطق المعـتدلة للنصـف الجنوبي(أميركا، أوستراليا، نيوزيلاندا)، وأيضاً في أفريقيا المدارية مؤخّراً، هي متوجهة نحو إنتاج اللحم مثل بعض الأنظمة "القديمة" (الأيائل). في أوروبا، انتشرت تربية الحيوانات الداجنة الصناعية ابتداءً من منتصف القرن التاسع عشر اسـتجابة للطلب المتزايد على الحم. ولقد أنتج ذلك تغيرات تقنية (أجناس اللحوم، تسمين الماشية).

تقـدّم الماشية الخدمات أيضا: يمكن أن تستخدم للقطر أو النقل أو الامتطاء. وهي تـتدخل فـي الإنتاج الزراعي في المجتمعات الرعوية الزراعية، مقدّمة القوة في العمل والسماد لتخصيب الحقول.

إنّ ضـعف الركـيزة المادية للتقنيات الرعوية لا يعني قدمها، على عكس ما كان مثبـتاً أحـياناً. فهي تستند إلى معارف معينة، متناقلة أو مكتسبة بالمراقبة، متعلقة بسلوك الحيوانات ووظائفها العضوية، ولكن أيضا بطوبوغرافيا المراعي، وعلم النبات، والمناخ، الخ. إن طبيعة العمل الرعوي تجعل من مربّي الحيوانات الداجنة أخصائيا يمارس وظيفة حصرية، لكنه أخصائي متعدد المواهب على الصعيد التقني.

تهـدف تقنيات إنتاج الحيوان إلى تأمين الغذاء للقطعان (حق الرعي، العلف، سقاء المواشـي، الملح) وحمايتها من المباغتات المناخية (البرد، الحر، الريح، المطر، الجفاف) ومـن الجوارح الحيوانية أو البشرية، وإبقائها في صحة جيدة أو مداواتها في حالة حادث أو مرض، وأخيراً اصطفائها (اختيار الفحول، الاخصاء) وجعلها تتوالد.

يشـعل مـربّو الحـيوانات الداجنة النار ويزيلون المياه من المناطق الرطبة بغية تسـهيل نمو النبات المغذي والقضاء على النباتات الكريهة أو الضارة. كذلك يؤثر الرعي الاختياري وسير القطعان على تركيبة المراعي.

تقـوم قيادة القطعان وحراستها على الغريزة الجماعية لأكلة النبات وتتطلب غالباً الاستعانة بمعاونين (حيوانات سوّاقة، كلاب، أطفال). في الأنظمة الرعوية الزراعية التي تقتضـي حمايـة الـزراعات، هناك ثلاث خيارات ممكنة: إبعاد الماشية عن القرية، أو احتجازها داخل حقول مغلقة، أو إحاطة الحقول والحدائق بحواجز.

لقـد أنـتج اختـيار المولديـن الذكور والإناث أجناساً متكيّفة مع الظروف البيئية والاقتصـادية المحلية. وهناك معايير جمالية (اللون، نمو القرون) أو جاذبية (السرعة) قد تدخـل أحيانا في اللعبة، كعلامات الوظائف الاجتماعية والثقافية للماشية (المهر، الإرث). فـي المجـتمعات الصناعية حيث تتجه معايير الاختيار نحو الإنتاجية، تكاد تكون وظيفة تربية الحيوانات الداجنة اليوم اقتصادية وتجارية بصورة حصرية.

أ.- م. بريزبار

BRISEBARRE A- M., 1978, *Bergers des Cévennes. Histoire et ethnographie du monde pastoral et de la transhumance en Cévennes*, Paris , Berger- Levrault. - BRUHNES DELAMARRE M.J., 1970, *Le berger dans la France des villages. Bergers communs à Saint- Véran en Queyras et à Normée en Champagne*, Paris, Editions du CNRS.-*Cahiers du CERM*: "Etudes sur les sociétés de pasteurs nomades" 1973 (109), 1974 (110), 1975 (111), 1977 (113). – DAHL G. et HJORT A., 1976, *Having herds. Pastoral herd growth and house-hold economy*, Stockholm, University of Stockholm. – DIGARD J.-P., 1981, *Techniques des nomades baxtyari d'Iran*, Cambridge, Cambridge University Press et Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme.- METAILLIE J.-P., 1981, *Le feu pastoral dans les Pyrénées centrales (Barousse, Oueil, Larboust)*, Paris, Editions du CNRS.- PLANHOL X. de, "Nomades et pasteurs", *Revue géographique de l'Est*, 1961- 1979. – *Production pastorale et société*, Paris, MSH/CNRS, 1977- 1987, 1-20.- RIVIERE P., 1972, *The forgotten frontier. Ranchers of North Brazil*, New York, Holt , Rinehart et Winston.

- SANDFORD S., 1980, *Review of World Bank livestock activities in dry tropical Africa*, Washington, DC, BIRD.- VEYRET P., 1951, *Géographie de l'élevage*, Paris, Gallimard.

Marquage corporel ترسيم الجسد

ينطوي ترسيم الجسد على عدد كبير من الممارسات التي تغيّر الحالة الطبيعية للجسد حسب قواعد خاصة بكل مجتمع: تشويه (تمديد الجمجمة أو الرقبة، ضغط القدمين)، ثقب شحمة الأذن، الشفتين، المنخرين أو الحاجز الأنفي لإدخال أدوات الزينة فيها، اقتلاع أو بري الأسنان، استئصال (الأصابع، السلامى، البظر، الغرلة)، خدش (التشطيب السطحي للبشرة الذي يترك ندبة)، وشم، إلخ. إن زينة الشعر والرسوم على الجسد يجب أن تعتبر كواشمات للجسد رغم طابعها المؤقت.

تتم هذه العمليات المختلفة المعددة أعلاه في سياق احتفالي، بشكل عام خلال الطقوس الانتقالية التي تدل على تغيير حالة فرد ما أو وضعيته: ولادة، بلوغ، مُسارّة، زواج، وفاة، إلخ. إن وشم الجسد يسمح لمجمل جماعة كما لكل من أفرادها بالتعبير عن خصوصية هوية "جماعية" أو فردية: يظهر الشخص بواسطتها انتماءه إلى إثنية، قرية، عشيرة، عائلة، طائفة، إلخ.. والمكانة التي تعود إليه في الحياة الطقسية (درجة أو نمط المسارّة المتبعة، الالتحاق بعبادة، إلخ.). إذا استطعنا تخصيص كافة أنماط الوشم بنفس قيمة التماهي، فإن بعضاً منها، كالخدوش أو الوشم أوالرسم على الجسد، ترتبط عموما بتشفير معين. إن الرسوم المخطوطة على الجلد غالبا ما تكون قابلة للتفكك إلى علامات ذات طابع رمزي، متعلقة بنمطي تأويل متكاملين (هذه هي الحالة أحيانا بالنسبة إلى التدخلات الأخرى على الجسد): من جهة، هي تنقل بعض المعطيات للتنظيم الاجتماعي والديني، وتصوّر من جهة أخرى كائنات أو أشياء أو أماكن أو أحداثا ذات معنى للمجتمع المعني.

إنّ وشم الجسد يملك وظيفة جمالية : هكذا يمكننا التحدث عن صناعة الجسد، على منوال صناعة الخشب، المعدن، النحاس، إلخ. تستطيع جماعات التصميم تحديد "المنتجات" المناسبة رغم تنوّع التقنيات والركائز: تستخدم عربسات الوشم ونقوشها في زخرفة الأغراض لدى شعب ماوري (نيوزيلاندا) أو لدى سكان جزر المركيز. عند شعوب أخرى، حيث تكون صناعة الأغراض المادية أقل غزارة، يمكن أن يتبوأ وشم الجسد مكانة متميزة في العمل الفني: خدوش شعوب بوابا (بوركينا فاسو) أو النوبة (السودان) وسكان أوستراليا الأصليين، المشهورين كذلك برسومهم البالغة الدقة على الجسد.

م.كوكيت

BOHANNAN P., 1956, "Beauty and scarification amongst the Tiv", *Man*, 56: 117 - 121. - PARIS J.C. , 1972 , *Nuba personal art* , Londres , Gerald Duckworth . – FIELD H., 1958, *Body-marking in Southwestern Asia*, Cambridge, Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, Harvard University, vol. XLV.1.- HANDY W.C., 1922, "Tattooing in the Marquesas", *Bulletin of the Bernice P. Bishop Museum*, Krauss reprint, 1971.- LEVI-STRAUSS C., 1958, "Le dédoublement de la

representation dans les arts de l'Asie et de l'Amérique", *Anthropologie structurale*, Paris, Plon. – MARCY G., 1930, "Origine et signification des tatouages des tribus berbères", *Revue de l'histoire des religions*, 102: 13- 65.- STRATHERN A. et M., 1971,*Self- decoration in Mount Hagen*, Londres, Gerald Duckworth. – TEIT J.A., 1927- 1928, "Tattooing and face and body painting of the Thompson Indians of British Columbia", in F. Boas (ed.), *45th Annual report of the Bureau of American Ethnology*, Washington, DC, Smithsonian Institution.

Constitution de l'anthropologie moderne

تشكيل الأنتروبولوجيا الحديثة

كانت الفترة الممتدّة منذ سنوات 1880 حتى نهاية الحرب العالمية الأولى مهمّة في تطوّر الأنتروبولوجيا بما أنّها تشكل حقبة مفصليّة بين اللحظة التي نشأ فيها العلم تحت راية النشوئية وبداية الفترة "الكلاسيكية" التي بدأ جميع آبائها المؤسّسين (فرانز بواس، برونيسلاف مالينوفسكي، مارسيل موس، ألفريد ر.، رادكليف، براون، ألفريد ل. كروبير) عملهم الدؤوب في السنوات الأولى للقرن العشرين ثم برزت الاستقلالية المتناسبة للأنتروبولجيا بظهور برامج نظرية حقيقية نمت في أطر وطنية : إنها الحقبة التي تأسّست فيها حول إميل دوركهايم مدرسة علم الاجتماع الفرنسية التي سيؤمّن لها موس ذريّة اثنولوجية، والتي وضع بواس فيها أسس المدرسة الثقافوية الأميركية، والتي رسم فيها مالينوفسكي ورادكليف – براون الخطوط العريضة للوظيفية البريطانية. في الوقت عينه، تمّ تعريف الأنتروبولوجيا بالنسبة لعلوم أخرى : فقد استقلت عن التاريخ في فرنسا المملكة المتحدة بينما تقرّبت من الألسنيّة في الولايات المتحدة تحت تأثير بواس وإدوارد سابير الذي كان لغويا وعالم أنتروبولوجيا في آن معا، كما تقرّبت في أوروبا ولكن بدرجة أقل من علم النفس، إما الكلاسيكي مع ويليامز هـ. ر. ريفرز، وإما التحليلي مع تشارلز ج. سيلغمان أو جيزا روهايم. إنها أيضا الحقبة التي تأكدت فيها خاصيّة المنهج الأنتروبولوجي الذي تحول من العلم النظري إلى جمع المعطيات الميدانية: في البداية كان ذلك يجري في إطار البعثات الكبرى مثل تلك التي نظمتها جامعة كامبريدج في مضيق توريّس (بين أوستراليا وغينيا الجديدة) بمشاركة أ. ك. هادون وريفرز وسيليغمان، ثمّ ما لبث أن توجّه نحو إقامة فردية ذات مدّة أطول، مثل تلك التي قام بها ريفرز عند شعب توداس في جنوب الهند (1901-1902) أو رادكليف- براون في جزر أندامان في خليج البنغال (1906 – 1908)، أو كل من بواس وكروبير ولووي عند هنود أميركا الشمالية، وخصوصا مالينوفسكي في جزر تروبرياند. وذلك ما سيعطي التحقيق الميداني المكثف قيمة كبيرة. وهي أخيراً الحقبة التي تمأسس العلم فيها مع إنشاء منابر وأقسام الأنتربولوجيا المنفصلة عن متاحف الأثنوغرافيا (عام 1898 في جامعة كولومبيا في نيويورك، وعام 1896 في أوكسفورد، وعام 1904 في مدرسة لندن للعلوم الاقتصادية) .

إلا أنه يبقى من الصعب وضع خلاصة عامة عن تلك الحقبة بما أنّ التوجّهات النظرية ووجهات النظر المنهجية لا تتبع توزيعا ثابتا في المكان والزمان. ومن الوهم

إدّعــاء وضـع خارطة للنظريات الأنتروبولوجية. في الواقع، كان تنقل البشر داخل البلاد الأوروبــية وبين أوروبا والولايات المتحدة كثيفا ويشجّع التبادلات وانصهار الأفكار. ولم يكن هناك بالضرورة اجماع داخل مدرسة وطنية واحدة. هذا التباين في المواقف النظرية لــدى علماء الأنتروبولوجيا كان دون شك على علاقة مع الإطار السياسي والفكري الذي يميّز نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. ولم يكن في وسع العلم الجديد البقاء بعــيداً عــن المواجهــات السياســية والإيديولوجــية مثل المواجهة بين موالي المؤسّسة الاستعمارية ومعارضيها. بالطريقة نفسها تحتل الأنتروبولوجيا حيزا أساسيا من السجالات التي تتناول وظيفة ومكانة العلم في المجتمع .

هــل يجب أن تكون دراسة الإنسان في المجتمع فرعاً من علوم الطبيعة؟ هذا هو موقــف النشوئيين؛ إذ تحتفظ الأنتروبولوجيا الطبيعية بمكانة مهمّة في أبحاث تلك الحقبة. وفــي المقــابل، يدافع من استقلالية علم الاجتماع الأنتروبولوجيون الذين يجنّدون فكرة الثقافة المستعارة من تقليد "علوم الشعب" الألماني، أو أولئك الذين يصرّون مثل دوركهايم على عدم البخس من قيمة الواقع الاجتماعي. إن الفشل الذي تعرض له الانتشاريّون الذين حــاولوا المجيء بتأويل جديد لتعدّد الثقافات من أجل بناء النشوئية الثقافية على معطيات تاريخــية، ســوف يــؤدي إلــى المساهمة بقطيعة بين الأنتروبولوجيا والتاريخ (بواس، مالينوفسكي، رادكليف – براون)، وذلك ما أثبتته جزئيا المدرسة الاجتماعية الدوركهايمية على صعيد المبادئ .

ماذا يجب أن يكون هدف الأنتروبولوجيا الناشئة: الفرد أم المجتمع؟ يعتمد المذهب النشــوئي علــى نموذجين يربطهما معا : نموذج نفسي مستعار بشكل واسع من النظرية النفعــية ونموذج عضوي مقتبس من علم الأحياء، مستندا خصوصا على استعارة قانون بيوجينــي ينعكس وفقه تاريخ الجماعة (النسالة) على تاريخ الفرد. يذكرنا كتاب هربرت سبنســر، الذي يلعب دوراً هامّا في بداية الحقبة المذكورة، أنّ "مبادئ علم الأحياء" تسبق "مــبادئ علــم الاجتماع" .تنشأ المواجهة بين مفهوميْ الكلية والفردية في علم الاجتماع – نعــتمد هنا مصطلحات ظهرت في وقت متأخر – من التطوّرات التي حققها علم الأحياء وعلــم النفس والألسنيّة. فلقد أعادت النظريات الجينية الحديثة التي ترفض وراثة الطبائع المكتسبة، إطلاق التأمّلات حول مفهوم العرق، الذي يبقى مع ذلك مرتبطاً بمفهوم الثقافة مــن منظور آخر ذي توجه نيو- لاماركي أشدّ تأثيرا في ألمانيا (رودولف فيرتشو) منه في فرنسا أو في البلدان الأنغلوسكونية.

يــؤدّي استخدام فكرة الثقافة من قبل علماء الأنتروبولوجيا الذين نشأوا على التقليد الألمانــي إلى إتجاهيْن مختلفيْن. في ألمانيا نفسها، يعطي بعض منظري "الأمداء الثقافية" (مــن أدولف باستيان إلى ليو فروبينيوس، مرورا بفريدريك راتزل) حقيقة مادية للثقافة عــبر تشــييء متزايد للوقائع الثقافية. ويهتمّ بواس وممثلو مدرسة "ثقافة وشخصية" بأخذ الــبعد الفــردي للانتماء إلى ثقافةٍ ما ولطرق انتقالها بعين الاعتبار. وفي فرنسا، يقترح دوركهــايم مفهوما جماعياً بالكامل لدراسة الوقائع الاجتماعية، وخاصة من خلال اللجوء إلــى فكرة "الوعي الجماعي". تتواجد هذه المواجهة بشكل متفاوت الوضوح في الولايات المــتحدة مــن خــلال اخــتلاف المــنهج بيــن أنتروبولوجيا لووي (الأكثر "اجتماعية") وأنتروبولوجــيا كروبير (الأكثر "ثقافية")، كما في بريطانيا العظمى مع كل ما يفصل بين وجهتيْ نظر راد كليف – براون – ومالينوفسكي .

تشكل مسألة العلاقات بين العلم والدين، ولو أنها نادراً ما تطرح بهذه العبارات على الرغم من استمرار تأثير مذهب أوغست كونت الوضعي في فرنسا، أساس إشكاليات هذه الحقبة. في بريطانيا العظمى الفيكتورية المطبوعة بالنقاشات حول "الدين الطبيعي" والنزاعات داخل الأوساط البروتستانتية، تمّ بوضوح تناول مشكلة طبيعة الواقع الديني في بعض مؤلفات الأنتروبولوجيا لتلك الحقبة. فمن ورثة تايلور إلى جايمس ج. فرايزر، مروراً بأندرو لانغ ووليام روبرتسون سميث ور.ر. ماريت، ووصولاً إلى راد كليف - براون، يعتبر الدين موضوعاً مفضلاً لدى الجميع. ولقد استمرّ الفكر النشوئي بممارسة تأثيره في هذا الميدان: كثرت التساؤلات لمعرفة ما إذا كان المذهب ما قبل الأرواحي والمذهب الأرواحي والطوطمية هي أشكال أساسية للحياة الدينية. في فرنسا العلمانية والمزعزعة بالصراع بين الكنيسة والدولة، أعطى دوركهايم لمسألة طبيعة الواقع الديني إجابة تجذر البعد الديني في الاجتماعي وفي التصورات الجماعية : في الدين، يقوم المجتمع بعبادة نفسه. بعد ذلك ستجدّد الأنتروبولوجيا الدينية اقتباسها من التقليد الألماني الذي يعتبر ماكس ويبر ممثله الأساسي .

عرفت هذه الحقبة بعض علماء الأنتروبولوجيا الذين كان لهم تأثير ملحوظ دون أن نستطيع تصنيفهم ضمن فئة محدّدة: لوسيان ليفي - بروهل في فرنسا، إدوارد وسترمارك في فنلندا وبريطانيا العظمى، على سبيل الذكر لا الحصر. يظهر هذا التأثير دور أوروبا الفكري الكبير في تشكيل علم الأنتروبولوجيا. ويشغل التقليد الفكري الألماني، الآتي من الرومنطيقية، مكانة أساسية في تطوّر الأنتروبولوجيا (ستوكينغ، 1996)، وإن كانت المؤسسة الانتشارية تعبّر في ألمانيا عن نوع من محدودية بعض ورثتها قبل أن يغوص آخرون في هذيان القومية الاشتراكية. في الامتداد المباشر لهذا التقليد، نشأت المقاربات الأنتروبولوجية للثقافة، وإن كانت متعارضة جزئياً فيما بينها كأسس للأنتروبولوجيا الثقافية الأميركية.

ويمثّل بواس أوّلاً، بالإضافة إلى كروبير ولووي وسابير، هيمنة التأثير الجرماني فيها. ستشكل النظريات الأنتروبولوجية عن الثقافة، الآتية من هذا التيار الفكري، موضوع إعادة تفسير من قبل مدرسة علم الاجتماع الفرنسية وستمارس تأثيراً على بعض الأبحاث البريطانية: هكذا سينضم ريفرز إلى المذهب الانتشاري الذي سيرجع إليه مالينوفسكي في كتبه، علماً بأنه أقام فترة طويلة في فيينا قبل أن يستوطن في بريطانيا. سوف تلعب المدرسة الدوركهايمية دوراً هاماً خلال هذه الحقبة. ولكن تأثيرها سيكون ضعيفاً في فرنسا لكونه سيأتي متأخراً، على الرغم من الدور الذي لعبه موس وغيره من "الدوركهايميين"، بينما سيكون حاسماً على الأنتروبولوجيا البريطانية. فلقد بقيت هذه الأخيرة، التي توصلت إلى تنظيم نفسها قبل الأنتروبولوجيا الفرنسية، في خط الفكر النشوئي الذي جدّده جزئياً فرايزر وماريت وريفرز. كما استفادت من الأبحاث الميدانية الجارية في إطار استعماري والتي ليس لها موازٍ في فرنسا والممكنة المقارنة بالتحقيقات الجارية في الولايات المتحدة. إن هذه المجموعة الكبرى من الدراسات، بالإضافة إلى مجموع هائل من المعطيات المستقاة عن المجتمعات الهندية في أميركا الشمالية منذ بداية القرن التاسع عشر، تفسّر المكانة التي تحتلها الأنتروبولوجيا الإنكليزية اللغة في الحقبة التالية.

شكلت نهاية الحرب العالمية الأولى منعطفا في الفكر الأنتروبولوجي. كان عدد من القـيم المنتقلة عبر مؤلفات المرحلة السابقة على طريق الزوال، كما تسببت المأساة التي عـبرتها الـدول المتحاربة بالقضاء على الكثير من الثوابت. واستطاعت الأنتروبولوجيا، التي زوّدت اعتبارا من ذلك الحين بمؤسسات جامعية وأصبحت علما قائما بذاته، أن تبدأ بـتأملات عـن القـيم التي كانت تدخل سابقا في مجالات متعددة من الحياة الاجتماعية والثقافـية، وعن تحولاتها، ولكن دون أن تستطيع الحفاظ على القدرة النقدية التي مارستها في حقبة بداياتها. وستصبح الأنتروبولوجيا لاحقا قوة اعتراض، مثلما كانت سابقا.

د. بيكمون وب. بونت

BECQUEMONT D. et MUCCHIELLI L., 1998, *Le cas Spencer. Religion, science et politique*, Paris, PUF. -LOWIE R., 1937, *The History of Ethnological Theory*, New York, Holt, Rhinehart and Winston (trad.fr. *Histoire de l'ethnologie classique* , Paris, Payot, 1971). – STOCKING W.G.Jr (ed.), 1974, *The Shaping of American Anthropology (1883- 1911): A Franz Boas Reader*, New York, Basic Books; 1984, *Functionalism Historicized. Essays on British Social Anthropology*, Madison, The University of Wisconsin Press (History of Anthropology, II); 1986, *Malinowski, Rivers, Benedict and Others. Essays on Culture and Personality*, Madison, The University of Wisconsin Press (History of Anthropology, IV); 1987, *Victorian Anthropology*, New York, The Free Press; 1996, *Volksgeist as Method and Ethic. Essays on Boasian Ethnography and the German Anthropological Tradition*, Madison, The University of Wisconsin Press (History of Anthropology, VI).

تشويه الأعضاء الجنسية — Mutilations sexuelles

أنظر ترسيم الجسد، تمايز الجنسين، مسارّة.

تصنيـــف — Classification

إن الدراســات عــن ســلوك الكائنات الحية تميل إلى اعتبار القدرة على تصنيف عناصـــر البيئة مظهرا أساسيا لقدراتها التكييفية. يصنّف الإنسان بطريقة خاصة في إطار العملـيات التقنية والرمزية، من جهة بترتيب مجمل الأشياء المحيطة وتخصيص عبارات تسمية، ومن جهة أخرى بوضع عناصر منتمية إلى ميادين مختلفة ضمن فئات تقوم بينها تقاطعات تماثلية ورمزية ومجازية.

لقد اهتم الإثنولوجيون بادئ الأمر بهذا النوع الأخير من التصنيف، بحيث أنه يضم أحـيانا تصنيفا للناس أيضا، بعلاقتهم مع ظواهر الطوطمية وتقسيم المجموعة الاجتماعية إلـى أجزاء أو فروع. لقد لاحظ إ.دوركهايم وم. موس (1901- 1902) لدى هنود أميركا الشـمالية ولـدى الأستراليين تقسيما للعالم إلى فئات كبيرة وُضعت فيها عشوائيا عشائر وحـيوانات ونباتات وظواهر طبيعية وأشياء مصنوعة بيد الإنسان. بعد سبعين سنة، قدّم ك. ليفي – ستروس (1962) بيانا بالمعطيات المجمّعة في هذا المجال ،ولكنه قوّض أسس

الروابط المتبادلة وأثبت أن هذه الأخيرة قائمة على معرفة معمّقة بالخصائص البيولوجية والسلوكية للنبات والحيوان.

منذ ذلك الحين، استمر جمع التصنيفات المتعلقة بعمليات الترميز. إلا أن هناك تقسيما صغيرا جدا أحيانا للأشياء الطبيعية يتدخل فقط في هذا النوع من التصنيف. مع دراسات العلم الإثنوي بدأ الاهتمام "بالتصنيفات" أو "علم التصنيفات الشعبية" أي الترتيب المنهجي لمجمع هذه الأشياء وبالأخص النباتات والحيوانات.

كان همّ الباحثين بادئ الأمر تجنب الذاتية الخاصة بثقافتهم،نظرا لاقتناعهم الشديد آنذاك بأن كل مجتمع يشرع بتقسيمه الخاص للواقع وأن هذا التقسيم منوط باللغة المتداولة. إن إيجاد نظام مرجعية كان إذا جوهريا: لقد استُعملت اصطلاحات علمية ألفها الطبيعيون ونُشرت بشكل دوري.

إلا أنه يجب ألا نخلط بين التعداد والتصنيف. إذا كان نظام الاصطلاح المبني على ثنائية نوع/ جنس هو دائما نفسه منذ ليني (Linné) فإن أنظمة تصنيف النباتات والحيوانات قد تطوّرت جدا منذ القرن الثامن عشر. إن المدافعين عن "الأنظمة" الاصطناعية، إذ يعتبرون أن الأساس هو وضع النظام، يتعارضون مع المتحزبين "لمنهج" يظهر فعلا نظام الطبيعة. وبما أن هذا التعارض أصبح مبهما، استحدث أ.ب. دو كاندول عام 1813 عبارة "علم التصنيف" بمعنى " نظرية التصنيفات". عام 1948، بمناسبة مؤتمر علم النبات، اعتمدت عبارة "صنف" للإشارة إلى مجموعة تصنيفية من أي فئة كانت.

بعد داروين، أصبح نظام الطبيعة نظام القرابة العرقية. والتحليل "الطبائعي" يعتبر نفسه الأداة الأكثر "حداثة" لتبيانها؛ فهو يميّز، في الطبائع المشتركة بين جنسين، تلك المسماة "بدائية"، المتوارثة عن أسلاف بعيدين جدا، وتلك المسماة "مشتقة" والتي تدل على سلفٍ مشترك أقرب.

الفرق الأساسي بين التصنيفات الشعبية والتصنيف العلمي هو أن هذا الأخير يوافق إرادة واعية لإنشاء نظام، في حين أن التصنيفات الشعبية هي انعكاس عمليات نادرا ما توضَّح وهي تنفذ بحسب الحاجات. والظاهرة التصنيفية معقدة؛ فهي تضم التحديد والتسمية والإدراج ضمن نظام مرجعية. ولكن الإثنولوجي لا يملك أحيانا للإحاطة بها سوى نظام التسمية الوحيد.

في الستينات، بدأ العلم الإثنوي، الذي تأثر بخطوة الألسنيين، البحث عن الكليات، جاء كتاب ب. برلين وب. كاي (1969) عن أسماء الألوان ليشكل نموذجا لهذا البحث عن الثوابت في إدراك النبات والحيوان. ومثلما ظهرت، في ميدان إدراك الألوان، عبارات على علاقة مع نقاط مركزية يمكن تعريفها بمعايير طبيعية ومعايير نفسية فيزيولوجية في آن، كذلك ظهر الأمل بإيجاد عبارات في تصنيف النبات والحيوان تدل على مستويات تصنيفية تعكس إدراكا عاما لتقطع وجود الكائن الحي. كان ذلك يعني نسيان أن المظهر الخاص لإدراك الألوان هو ظاهرة شاملة يمكن تحليلها فيزيائيا، وأن الإنسان يمتلك من أجل تحليلها جهازا فيزيولوجيا نفسيا خاصا. بالمقابل، تخضع عبارات تسمية النباتات والحيوانات لنفس قوانين نشوء بقية الاصطلاحات (تجدد داخلي للكلمات الأكثر تداولا، وتجدد خارجي لأقلها استخداما) وذلك بصورة مستقلة عن ظواهر الإدراك (هودريكور وهايدن، 1987).

تتبع تصنيفات الأشياء الطبيعية نفس إجراءات الأشياء الأخرى: إما بالاستناد إلى نموذج، وإما بتحليل من نوع تقطيعي- تصوّري لخصائص النبات أو الحيوان، كما أنه يمكن للإجرائين أن يتحدا (بريسون، 1986).

إن إظهار مستوى *أساسي* مشار إليه *بعبارة أساسية* هو صالح عموما للأشياء الطبيعية، وكذلك لتلك المصنوعة بيد الإنسان؛ وقد أثبتت ذلك تجارب علماء النفس (إ.روش، 1976). في حالة النبات والحيوان، يستحيل تخصيص وضعية تصنيفية مطلقة للمستوى الأساسي تستند إلى التصنيف العلمي؛ مثلا، تحدد الجزرة على مستوى الجنس، والسنديان على مستوى النوع والمنشار على مستوى الصنف. وتتدرج المستويات التي هي ما دون هذا المستوى الأساسي ضمن علاقات انتماء متراتبة، يشار إليها على الأغلب بصفات مضافة إلى العبارة الأساسية: سنديان أخضر، جزرة حمراء طويلة من منطقة كذا. إن "المواصفات" هي في علاقات إلغاء متبادل فيما بينها.

في المستويات العليا التي هي عادة قليلة العدد (اثنين أو ثلاثة، ضمنيا الفئات الكامنة غير المسماة) غالبا ما يكون في غاية الصعوبة إيجاد أوالية تصنيفية. إذ أنه لا توجد دائما علاقة تداخل بين مستويين تراتبيين؛ مثلا، إن كل النباتات التي تحمل العبارة الأساسية نفسها لا تنتمي بالضرورة إلى نفس الفئة الشاملة؛ فالسنديانة مثلا تنتمي إلى فئة *شجرة*، ولكن السنديان الأخضر ينتمي إلى فئة *أجمة*.

من بين هذه الفئات الشاملة، لا يذكر الباحثون الجامعيون إلا "أشكال الحي"، لأنها الوحيدة المستقلة عن السياق. على هذا المستوى، تكون الفئات في الغالب معقدة، أي أنها تعرَّف بخصائص مقتبسة من مجالات عديدة: المورفولوجيا بالطبع، ولكنْ علم الأزهار، وعلم البيئة، والاستعمالات أيضا.هكذا نجد منها فئات معرّفة بعبارات تعني "النباتات الطرية في الغابات" أو "شجرة صلبة تصلح في البناء"، أو فئات مثل "الأرض البور" أو "الأجمة" وكل الأماكن الشعبية التي تبدو، في فرنسا مثلا، الفئات الوحيدة المنتمية إلى مرتبة أعلى من المستوى الأساسي (ميّور، 1984).

لقد كان عالم الأنتروبولوجيا مصنفا كبيرا أيضا، وذلك لاهتمامه بالطريقة التي يصنِّف بها الآخرون. إن تاريخ هذا العلم غني جداً بالتجارب التي قام بها لتصنيف المجتمعات البشرية بطريقة أو بأخرى.

ك.فريدبرغ

ATRAN S., 1987, "The Essence of Folkbiology: A Reply to Randall and Hunn", *American Anthropologist,* 89 (1): 149- 151. – BERLIN B. et KAY P., 1969,*Basic color termes, their universality and evolution,* Berkeley, Los Angeles, University of California Press. – BRESSON F., 1986, *Les fonctions de représentation et de communication, in* J. Piaget, J.P. Broncart et P. Mounou (éd.), *Psychologie,* Paris, Gallimard.- DOUGLAS M., 1967, *Purity and danger,* Londres, Routledge et Kegan Paul (trad. fr. *De la souillure* , Paris , Maspero , 1971). – DURKHEIM E. et MAUSS M., 1901- 1902, "Essai sur quelques formes primitives de classification", *L'Année sociologique,* 6: 1-72. – FRIEDBERG C., 1986, "Classifications populaires des plantes et modes de connaissance", *in* P. Tassy (éd.), *L'ordre et la diversité du vivant. Quel statut scientifique pour les classifications biologiques*, Paris, Fayard.- HAUDRICOURT A.G. et HEDIN L.,

1987 (1943), *L'homme et les plantes cultivées* , Paris , A.M. Métailié.- LEVI - STRAUSS C., 1962, *La pensée sauvage* , Paris, Plon. – MEILLEUR B., 1984, "Une recherche ethno-écologique en Vanoise", *Travaux scientifiques du Parc National de la Vanoise*, XIV: 123- 133. – ROSCH E., 1976, "Classification d'objets du monde réel: origines et représentations dans la cognition", *Bulletin de Psychologie: La mémoire sémantique:* 243- 249. – SPERBER D., 1975, "Pourquoi les animaux parfaits, les hybrides et les monstres sont-ils bons à penser symboliquement?", *L'Homme*, XV (2): 5-34.

Représentation (système de) تصوّر (نظام الـ)

تشـــير عبارة "نظام التصوّر" بشكل عام إلى جملة الأفكار والقيم الخاصة بمجتمع مـــا. لقــد عالج علم الاجتماع هذه المعطيات كحقائق مستقلة يقوم تواجدها بمعزل عن ما يســميه علماء النفس "التصورات" أو "الصور" الذهنية. فكل مجتمع قد يقيم إذن منظومات تصورية متخصصة عديدة: من نظام الكون، وكليّة المجتمع، والسحر، والشعوذة، إلخ. ولا تــتواجد تصورات كهذه في أذهان الأفراد سوى بشكل ناقص عموماً، وبشكل واع جزئياً. ويتــناول الحديث "التصورات الجماعية" التي تنم عن مواقف الجماعة الفكرية وليس عن حـــالات فكرية فردية. لقد دافع دوركهايم ومتابعو منهجه عن هذا المفهوم المناهض لعلم النفس.

إن هـــذه الوقائع الثقافية ليست مقترنة ببساطة، بل هي تشكل أنظمة. وبالتالي فإن تصـــنيف الفصـــائل الطبيعية والجماعات الاجتماعية والتنظيم الرمزي للمكان وتصورات الجســد، يظهـــرها كعناصـــر متداخلة تعتمد على تصور ثقافي للعالم. إن الأنتروبولوجيا البنـــيوية، وإلحاحـــا منها على هذا الطابع المنهجي، قد حاولت تحديد المبادئ العامة لهذا التصـــور الـــذي تـــربطه بحالات فطرية للذهن البشري. ونتيجة لذلك، تمت إعادة إدراج الناحـــية النفســـية التـــي أراد علماء الاجتماع المتأثرين بدروكهايم إلغاءها. وهذا ما يبقي الإبهام محيطاً بعبارة "نظام التصور" حتى اليوم.

تقـــوم مســـيرة التوصـــيف الاثنوغرافـــية بالإشارة الضمنية إلى وجود تصورات جماعـــية. لقد تم الإقرار بأن وجود وتنظيم هذه التصورات يعتمد على إجراءات نفسية لم تخضـــع لدراسة خاصة بها، وهذا هو ما تقول الأنتروبولوجيا المعرفية بضرورة إجرائه. فـــي مقـــابل ذلـــك، تأتـــي الأنتروبولوجيا المسماة "رمزية" والتي طورها كل من غرينز وشنايدر لتعتبر أن الأنظمة التصورية هي بمثابة "واقع" مستقل لا يعتمد على الأذهان التي تحركه، مما يجعله معرّضاً لأن يُنظر إلى فئاته التحليلية الخاصة وكأنها معطيات تجريبية.

ب.بوايه

DURKHEIM E. , 1895, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, Alcan. - GEERTZ C., 1983, *Local Knowledge. Further essays in interpretative anthropology*, New York, Basic Books (trad.fr. *Savoir local, savoir global: les lieux du savoir*, Paris, PUF, 1986).-LEVI-STRAUSS C., 1962, *La pensée sauvage*, Paris, Plon.

تعاكس Réciprocité

أنظر : بولانيي، تبادل، ساهلنز، كولا، مصاهرة، موس، نقد.

تعديـن Métallurgie

إذا كـان تطور التعدين لا يزال يساعد في تمييز إحدى الحقبات الكبرى من تاريخ البشرية- التي أعقبت ثورة العصر الحجري الحديث-، فإننا نجهل السيرورات التي أدت إلـى اكتشـافه. بشـكل عام، يعتبر استعمال المعادن الطبيعية (الذهب، الفضة، النحاس والحديـد النيزكـي) المثبـت بطـريقة متقطعة بالنسبة إلى النحاس منذ الألفيتين التاسعة والسـابعة قبل الميلاد (في إيران والأناضول) ثم بالنسبة إلى الحديد بين الألفيتين السادسة والثالـثة (فـي مصـر وبلاد ما بين النهرين والسند) مستقلاً عن تشغيل عمليات معالجة مختلف المعادن الخام، بشكل تقني وحسب التسلسل الزمني.

لا شك في أنّ النحاس الخام، السهل المعالجة، هو الذي استُعمل أوّلاً (بداية الألف الـرابع فـي الشرق الأوسط). على الأرجح كانت صناعة الحديد متأخرة عن ذلك بسبب تعقيداتها (1700- 1500 قبل الميلاد في القوقاز). أما بخصوص عمليات السبك الذي يحسّن نوعـية المعادن والذي تقل درجة ذوبانه عن درجة ذوبان المعادن النقية، فقد نتساءل عما إذا كـان اكتشـافه عرضـياً (عدم النقاء) أو إراديا. من المستحيل تحديد تواريخ مصدر الصـناعات المعدنـية بتدقيق، إذ أنّ اكتشافات علم الآثار تعيد النظر دورياً في الإثباتات السابقة، وفي الوقت نفسه، في الفرضيات الانتشارية التي غالباً ما تُنسب إليها.

إن اسـتثمار المعـادن الطبيعـية، المطروحة أولاً على البارد فقط، ثم المسخّنة، فالمذوّبة والمشكلة حسب تقنيات مختلفة (تصفيح، تمديد، حدادة، صبّ) قد أعقبته عمليات التعديـن الفعلـية التـي تسـمح باسـتخراج المعادن من المادة الخام: مركبات الأوكسيد أوالكبريـت أوالفحم، هذه الأشكال التي تتواجد فيها المعادن بوفرة في الطبيعة. إن تحويل مورد طبيعي بمعالجة كيميائية (التنقية بالأكسدة) يسجّل مرحلة حاسمة في التطور التقني.

لقـد كـان الذهـب والفضة والنحاس، التي يسهل تحديدها والعمل عليها، المعادن الأولـى المسـتثمرة، غالبا بعد مزجها بالقصدير أو الرصاص. لكنّ الحديد قد اتخذ مكانة متمـيزة نظـراً إلـى خصائصـه (لا سـيما الصلابة) وغزارته (5% من وزن القشرة الأرضية).

إن تقنـيات الإسـتخراج والتحضـير والتنقية هي متشابهة بالمبدأ في كل المعادن الخـام، مع بعض الفروقات. تستخرج المعادن الخام أولاً من مواقع سطحية- الأغنى لكن الأسـرع استنفاداً- ويتوجب للوصول إليها استخدام آبار أو دهاليز. يتم انتقاء الكتل ونقلها إلـى أماكن العمل، ثم تحديد معيارها وفرزها، ودقها وتفتيتها، وأحيانا شواؤها أو حرقها (فـي حالة مركب الكبريت أو الفحم)، قبل إدخالها إلى الأفران. إن الأفران الخفيضة، من البدائـية (المؤلفـة من مجرد تجويف متفاوت العمق في الأرض يوضع في قعره المعدن الخـام المغطـى بالوقود) إلى الأكثر اتقانا (التي تتضمن عدة أنواع من المداخن وأساليب

التهوئة ومنافذ الإفراغ)، تخلف، حسب درجة الحرارة، كتلة موحلة مثقلة بعناصر غريبة، البلور، الذي يتم فصله عن القشرة المتحوّلة إلى خَبَث المعدن أو رمل زجاج. يعطي البلور، إن يُصفى بواسطة الحدادة، الحديد الناعم. هذه هي الطريقة المباشرة.

عندما تتجاوز حرارة القرن درجة ذوبان المعدن، نحصل على المعدن المصبوب بشكل سائل سيعطى الفولاذ بعد أن يُنقى بالخبط و/أو السوط: تلك هي الطريقة غير المباشرة التي تتم في الأفران العالية، والتي لا يتعدى ابتكارها في أوروبا القرن الخامس عشر لعصرنا. بالمقابل، عُرف الفولاذ في الصين قبل الحديد الناعم، نظراً إلى نسبة الفوسفات الكبيرة التي تحتوي عليها بعض المعادن الخام والتي تسمح بانخفاض ملحوظ لدرجة التنقية.

في أفريقيا، بقي الفرن المنخفض والطريقة المباشرة يستعملان حتى الحقبة المعاصرة، لكن تمّ استخدام معادن أوروبية ملتقطة، في بعض المناطق، منذ عدة قرون خلت. في أميركا ما قبل كولومبوس، كان الحديد النيزكي معروفاً فقط، وقل ما كان يُستعمل، في حين عرف العمل على النحاس والذهب والفضة، سواء كمعادن نقية أو ممزوجة، تطوراً كبيراً نتجت عنه خرافة الإلدورادو.

إن تصفية المعدن وتشكيله يرتبطان بعمل الحدادة الذي يضم عمليات ميكانيكية وحرارية، وأحيانا كيميائية. تمارس هذه العمليات المتعددة في معامل تحتوي على ترتيبات وأدوات خاصة (موقد، منافخ، سندان، مطرقة، كمّاشات، قوالب، الخ.) يستعملها الحدادون أو الصائغون لصناعة أو صبّ (تذويب الشمع التالف مثلاً) آلات أو أسلحة أو أغراض طقوسية أو حلى.

هناك تمييز يخص صانعي المعادن، أي منتجيها والحدادين الذين يحوّلونها. لا يظهر أثر هذا التمييز إلا خلال الأوقات التي تنجز فيها بعض العمليات. هكذا هو الأمر لدى شعب غبايا في جمهورية أفريقيا الوسطى خلال عمل تنقية الحديد الخام. لكن هذا الأثر الاجتماعي هوعادة دائم ويعرّف مجموعة تملك تنظيما خاصاً بها، مختلفاً عن تنظيم المجتمع العام. تتلاقى مجموعات كهذه في مجتمعات عديدة، لا سيما الأفريقية؛ ولا يصح اصطلاح عبارة "طائفة" للدلالة عليها، بما أنّ الطائفة (بالمعنى الهندي) لا توجد أبداً معزولة بل في إطار نظام تراتبي. يبقى مصدر هذا التخصيص غير معروف، إذ تُنسب مكانته إلى بدايات صناعة معدن الحديد وترتبط بدون شك بعمليات معقدة لتحضير علاقات اجتماعية بين منتجي المعدن والأغراض المعدنية وبقية أعضاء المجتمع.

إن العلاقة القائمة بين المجتمع الكلي وصانعي المعادن تتجلى في تنظيم عمل إنتاج المعدن. بشكل عام، يجري هذا العمل، الذي يتم دائما بالتعاون، في معامل ثابتة تُقام قرب مقرّ إقامة الحدادين، أو مؤقتة توزّع بعيداً عن السكن في المناطق المتكيفة مع ضرورات التقنية والتي يمنع على غير صانعي المعادن ارتيادها. يمكن أن تكون مجموعات التعاون سلالية، أو أن تنتج عن تجمع مناطقي أو ما بين مناطقي، كما هي الحالة عند شعب هاوسا في النيجر.

إن هذا التخصص التقني والاجتماعي، والضغوطات المرتبطة بتحديد مواقع المناجم، وبالتالي بالظروف الجغرافية لإنتاج المعدن، قد أدّت الى نشوء تيارات تبادل بين

المجتمعات المنتجة وغير المنتجة. غالباً ما يكون المعدن عملة للتبادل، ويعود ذلك بشكل رئيسي إلى القيمة الرمزية المخصصة له.

كان موضوع التحكم بالنار مصدراً لتصورات أسطورية عديدة. يُنسب هذا التحكم أينما كان إلى عمل المعدن وفرادة صانعي المعادن، الذين غالباً ما يعتبرون "كالمشعوذين" بصورة مجازية. إلا أن السمة الأبرز للعمل الرمزي الذي يُنجز بمناسبة صناعة المعدن هي تشبيه تنقية الحديد الخام بالتناسب البيولوجي. غالباً ما تُنسب هذه الميزة الواسعة الانتشار، كما بيّن إلياد، إلى معرفة صانعي المعادن بالأمور الجنسية والتوليد؛ وتطبّق هذه المعرفة بالممارسة أحياناً، كما هي الحال لدى شعب ماقا في الكاميرون. هكذا يحدد التحكم بالحديد ومعرفة الإنجاب الوظائف الرئيسية غير التكنولوجية التي يتولاها الحدادون في العديد من المجتمعات.

غالباً ما احتفظ امتلاك المعدن بالإيحاء الرمزي للإمساك بسلطة سحرية – دينية بقدر ما هي سياسية أو اقتصادية. وفي الواقع، إنّ دلائل السلطة، والأغراض الطقسية لعبادات عديدة، والركائز المادية للمعتقدات السحرية، وعلامات التباهي بالثراء (الجواهر) غالباً ما تكون أشياء معدنية. يلعب الحديد أحياناً دوراً رمزياً (خنجر وأجراس الإله أوغون في بنين مثلاً) رغم وفرته وابتذاله، لكن يفضّل عليه عموماً معادن يُظن أنها "أنبل"، من حيث مظهرها البراق، وطابعها الذي لا يقبل الفساد، أو ندرتها (نحاس، ذهب، فضة).

س.برنوس ون.إيشار

ECHARD N. (éd.), 1983, *Métallurgies africaines, nouvelles, contributions*, Paris, Société des Africanistes.- ELIADE M. (1956) 1977, *Forgerons et alchimistes*, Paris, Flammarion.- FORBES R. ., 1950, *Metallurgy in Antiquity. A notebook for archaeologists and technologists*, Leyde, E.J. Brill.- GILLE B., 1966, *Histoire de la Métallurgie*, Paris, PUF.- HERBERT E. W., 1984, *Red Gold in Africa, copper in precolonial History and Culture*, Madison, Wisconsin, The University of Wisconsin Press.- LEROI – GOURHAN A., 1943, *L'Homme et la matière*, Paris, Albin Michel.- NEEDHAM J., 1954, *Science and civilisation in China*, Cambridge, Cambridge University Press .- RIVET P. et ARSANDAUX H., 1946, *La métallurgie en Amérique précolombienne*, Paris, Institut d'Ethnologie.- SPANDE D., 1977, *Historical Perspectives on Metallurgy in Africa: a bibliography*, Waltham , Massachusetts, Cross Road Press.- TYLECOTE R., 1976, *A History of Metallurgy*, Londres, The Metals Society.

تعلم — Apprentissage

تطورت النظرية التي تعتبر أن اكتساب علم يحدث اعتمادا على أوالية تعلم عبر أعمال عالم نفس التنمية الكبير ليف فيغوتسكي،وخاصة مفهومه عن "منطقة النمو التقريبية" التي يراها كنقطة في منتصف الطريق بين ما يمكن أن يفعله المتعلمون بأنفسهم

وما لا يمكنهم القيام به إلا تحت إشراف مختصين أكثر تجربة منهم. ويشكل هؤلاء الإطار الـــذي يتيح للمتعلمين تحقيق مهمات لا قدرة لهم على القيام بها لوحدهم، وبصورة جيدة، دون مســـاعدة. فمـــن خــــلال جهودهم المشتركة في هذه "البقعة التقريبية للنمو"، يستطيع المـــتعلمون اكتســـاب المعارف والتقنيات من المحيطين بهم، بدل أن يكون عليهم اكتسابها بأنفسهم، عبر الابتكار والاكتشاف، كما صور ذلك نمط النمو المشخصن الذي رسمه جان بياجيه. تحت تأثير نظرية فيغوتسكي، قام أنتروبولوجيون مثل جان لاف وبربارة روغوف وإتـــيان ويـــنغر بدراسة اكتساب المعرفة كمسيرة يتقدم فيها المتعلمون في فهمهم للطرائق عـــبر مشاركة في العمل "بإشراف" متعلمين أكثر خبرة، مما يسمح بحل مشترك للمسائل. فالتعلم، حسب مصطلحات لاف،هو مسألة "فهم بالتطبيق" في مقابل فكرة "اكتساب الثقافة" التـــي هي محورية في دراسات أنتروبولوجية أشد تزمتاً تعتبر أن انتقال المعارف يتم في عملية دمج اجتماعي وثقافي.

يعمـــل نمط النعلم على تظهير أربع نقاط أساسية. في الدرجة الأولى، لا يُنظر إلى المتعلمين كمتلقين سلبيين لمعرفة ثقافية تملى عليهم من قبل مصدر للسلطة؛ فهم يشاركون بإيجابـــية وبصـــورة خلاقة في عملية التعلم ويؤثرون على الإطار الذي تدور فيه والذي تـــتولد منه المعرفة. نخلص من ذلك إلى أن أطر التعلم هي أمكنة لا "تنتقل" فيها المعرفة، بـــل تتشـــكل وتتجدد. ثانياً، تقدم البيئة – البشرية وغير البشرية – للمتعلم دعامة أساسية لاكتساب المعارف. لذلك يستطيع المتعلمون، كما أظهر العديد من التجارب، أن يحلوا في ظـــروف عائلية مسائل لم يكن بوسعهم حلها لو طرحت عليهم خارج ذلك الإطار، مع أن بنيـــتها المنطقـــية تكـــون هي ذاتها في الحالتين. ثالثاً، يتساند المتعلمون حسب مستويات خبرتهم النسبية؛ يضاف إلى ذلك أنهم ليسوا الوحيدين الذين يتعلمون، لكون المعلم يكتسب هو الآخر خبرة ومعرفة عندما يشرف على أداء المتعلمين للمهمة المطلوبة.

أخـــيراً، وبما أن عملية التعلم لا يمكنها أن تنفصل، في نمط التعلم، عن الفعل أو اكتساب معرفة تطبيقه، فإن أطر التعلم لا تختلف عن أطر الحياة العادية. ويجب أن تؤخذ هـــذه الـــنقاط بالاعتـــبار بغض النظر عن الطريقة التي يتماسس بها التعليم والتأهيل في مجتمع معين. فالطفل هو دائماً متعلم حتى وإن وُضع خلف مقعد صف في مدرسة غربية حيـــث يـــنتظم العمل المدرسي بناء لنظرية اكتساب معارف مختلفة عن السابقة يفترض بـــالمعلم أن يلعـــب فيها دور وسيط في انتقال المعارف المقررة. وفي مطلق الأحوال فإن الصف وشاغليه ومحتوياته هم جزء لا يتجزأ من عالم الطفل الاجتماعي، وما يتعلمه فيه خـــارج الشكليات وبجرعة معقولة من المبادرة الخلاقة، هي قدراته على التكيف مع هذا العالم الخاص. ومع أن الكبار المكلفين بتعليم الصغار يمكن أن يفترضوا بأن التعلم يعني نقل المعرفة والقيم من قبَل من يعلمون أكثر باتجاه من يعلمون أقل،فإنّ ذلك لا يمنع كون أساس المعرفة في ثقافة ما يتعرض لتجدد متواصل ضمن أطر التعلم.

ت.إنغولد

CHAIKLIN S. et LAVE J. (ed.), 1993. *Understanding in practice: perspectives on activity and context*, Cambridge, Cambridge University Press. - COOPER E.N., 1989, *The wood carvers of Hong Kong*, Cambridge, Cambridge University Press.- COY M.W., 1989. *Apprenticeship: from theory to method and back again*, Albany, State University of New York Press.- GATEWOD J.B., 1985.

"Actions speak louder than words", *in* J.W.D. Dougherty (ed.), *Directions in cognitive anthropology*, Urbana, University of Illinois Press, p. 199- 219.- KELLER C.M. et KELLER J., 1986, *Cognition and tool use: the blacksmith at work*, Cambridge, Cambridge University Press.- LAVE J., 1990, "The culture of acquisition and the practice of understanding", *in* J.W.Stigler, R.A. Shweder et g. Herdt (ed.), *Cultural psychology : essays on compartie human development*, Cambridge, Cambridge University Press: 309- 327. – LAVE J. et WENGER E., 1991. *Situated learning : legitimate peripheral participation*, Cambridge, Cambridge University Press. – PALSSON G, 1994. "Enskilment at sea", *Man* (NS), 29: 901- 927.- ROGOFF B., 1990, *Apprenticeship in thinking : cognitive development in social context*, New York, Oxford University Press.- SIGAUT F, 1993, "Learning, teaching and apprenticeship", *New Literary History*, 24: 105- 114.

Alimentation — تغذيـــة

ظهرت الدراسات الأنتروبولوجية عن التغذية- أنماط الغذاء، الأنظمة والممارسات الغذائـــية، الأطعمة – في وقت متأخر. ويمكن الاعتبار أنها افتتحت بالأبحاث التي جرت تحت إشراف أودري ريتشاردز عند شعب بمبا في روديسيا الشمالية (زامبيا الحالية) بين 1930 و1934 (ريتشاردز، 1932)، والتي شكلت نموذجا للأبحاث الميدانية عن المتغيرات علـــى صعيد الممارسة الغذائية في الولايات المتحدة، والتي اشرفت عليها مارغريت ميد خـــلال الحرب العالمية الثانية وسنوات ما بعد الحرب مباشرة، بوصفها المديرة التنفيذية لـــ " لجنة الغذاء والملابس " في " المجلس الوطني للبحوث " في واشنطن (ميد ، 1943 و1945). وفيما وراء بداهة كون الغذاء ضرورة حياتية للإنسان، فإن الأنتروبولوجيا ترى في التغذية حدثا اجتماعيا وثقافيا كاملاً تجتمع فيه وسائل اختيار واكتساب وحفظ وتحضير الأطعمـــة، إضافة إلى معارف – بما فيها الغذاء الصحي- وسلوك وتصورات وأساطير، إلخ. ولطريقة التغذية وضع عالمي ينظر إليه كملمح حضاري يشكل بصورة ما نظاما مع أمثولات الأساطير، فتستخلص مثلا دراسة عن هنود أميركا الجنوبية أن الانتقال من النيء إلـــى المطـــبوخ بـــتدخل النار هو واحد من المظاهر الدالة على الانتقال من الطبيعة إلى الـــثقافة، وأن وســـائل تحضير الطعام والروائح المنبعثة منه ضمن دائرة الطبخ يمكن أن تشكل هي الأخرى مادة لتحليل ذي نمط بنيوي (ليفي – ستروس 1964 و1965). ويندرج تصـــنيف الأطعمـــة إلـــى قابلـــة للأكل ضمن تصنيف للطبيعة ينتج عنه تقسيم إلى فئات اجتماعية ورمزية يتميز فيها ما هو مسموح (*الكاشر* عند اليهود و*الحلال* عند المسلمين) أو ما هو ممنوع، وما هو طاهر أو مدنس (دوغلاس، 1971) إلخ.

للمقاربـــة الغذائـــية – الثقافية أصل أنغلوسكسوني (جيروم، كاندال، بيلتو، 1980؛ دوغاريـــن، 1990). وهـــي تـــرى، كما يتبين من اسمها، أن النظام الغذائي حامل لمعنى مزدوج ينكشف بين أشياء أخرى عند التمييز بين الطعام والغذاء، وبين الثقافي والعضوي. وتهـــدف تلـــك المسيرة إلى تطبيق مناهج تقييم وتحسين المواقف الغذائية التي تحفظ دائما مكانة مميزة لدراسة البيئة الغذائية: تتم الإضاءة على وسائل تأمين الحاجات الغذائية على

ضوء التفاعل ما بين الجماعة وبيئتها، ودراسة هذا التفاعل. وتلتقي هذه الدراسات مع عدد من تلك التي يجريها الأنتروبولوجيون في ميدان الصحة.

أ.هوبير

AYMARD M., GRIGNON C et SABBAN F., 1993, *Le temps de manger. Alimentation, emploi du temps et rythmes sociaux*, Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme.- DOUGLAS M., 1967, *Purity and Danger*, Londres, Routledge and Kegan Paul (trad.fr. *De la souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou,* Paris, François Maspero, 1987). – FISHLER C., 1990, *L'Homnivore*, Paris, Odile Jacob.- FLANDRIN J.-L. et MONTANARI M., 1996, *Histoire de l'alimentation*, Paris, Fayard.- GARINE I. de , 1990, "Alimentation", in *Histoire des mœurs* , Paris , Gallimard: 1447- 1627.- JEROME N.W., KANDEL R.F. et PELTO G.H., 1980, *Nutritional anthropology: contemporary approaches to diet and culture*, New York, Redgrave Publishing Company.- LEVI – STRAUSS C., 1964, *Mythologiques*, I: *Le cru et le cuit*, Paris, Plon; 1965, "Le triangle culinaire", *L'Arc*, 26: 19-29. – MEAD M., 1943, "The problem of changing food habits", *National Research Council Bulletin*, 108: 20-31; 1945, "Manual for the study of food habits", *National Research Science Council Bulletin*, 111.- MENELL S, MURCOTT A. et VAN OTTERLOO A.H., 1992, *The Sociology of Food: eating, diet and culture,* Londres, Sage Publications, -MINTZ S., 1996, *Tasting Food, tasting Freedom : excursions in eating and culture* , New York , Bacon Press.
- RICHARDS A.I., 1932, *Hunger and Work in a Savage Tribe: a Functional Study of Nutrition among the Southern Bantu*, Londres, Routledge.- ROBSON J.R.K. (ed.), 1980, *Food , Ecology and Culture*, News York, Gordon and Breach Science Publishers.

Changement social — تغيير اجتماعي

أنظر: أفريقيا (2) الأبحاث عن أفريقيا، بالانديه، ردفيلد، شابيرا، غلوكمان.

Coutume — تقليـــد

إن اســتخدام عبارة "تقليد" هو دقيق من حيث أنه يملك معنيين مختلفين للغاية، مع أن الثاني ينتج عن الأول.

1 – التقلــيد هــو عرفٌ يرتكز على الروتين (ويبر، 1971). والواقع أن كل تقليد يمــيل إلى تمييز بعض التصرفات التي يشرّعها ماضٍ غالباً ما يكون "غابراً"، مع انها لا تكتســب أبــداً طابعاً إلزامياً (مثلاً: التقاليد الخاصة باللباس، والمطبخ، والجنازة، إلخ). وعــادة مــا يقــابل عدم الالتزام بها بــ "امتعاض" و"انزعاج" (ويبر، 1971) عائدين إلى علامــات الاستنكار التي يبديها أولئك الذين يخضعون لها. ومع هذا، قد يحدث أن تصبح "العقوبة" غير الشكلية رهيبة (قد تصل إلى حد الحكم بالنفي مثلاً) إذا اعتبرت أن التقصير خطير ومقصود.

2 - نتكلم كذلك عن "التقليد" بخصوص الحق المكتوب عندما يستند هذا الأخير إلى اعتماد أعراف تراثية: "إن الوفاء المتجدد دائما لنمط من السلوك يوقظ أحيانا، لدى القيمين على إدارة النظام، الفكرة بأننا لم نعد أبدا في صدد عرف أو اتفاق، بل التزام شرعي يجب فـرض مراعاته: إن قانونا من هذا النوع يتمتع بكامل سلطة الأمر الواقع ويسمى "القانون العرفـي" (ويبر، 1971). هكذا كانت فرنسا في ظل النظام القديم مقسمة إلى نصفين على طـول خط لاروشيل- جنيف: في الجنوب كانت تمتد بلدان "القانون المكتوب"، الامتيازية والخاضعة منذ زمن للقانون الروماني القديم؛ في الشمال، بالمقابل، بلدان "القانون العرفي"، حيـث كان لكل منطقة قانونها الخاص وغالبا لكل مدينة مهمة *عُرْفها السائر*. مثلا، كانت تديـر النورماندي *تقاليد النورماندي*، لكن بلد الكوكس (الامتيازي في حين أن بقية الإقليم كانت متساوية) كان يشذ عن القاعدة. إذ كان لمدينتي بايو وكان، زيادة على ذلك *أعرافهما السائرة* الخاصة.

ج. أوغسطينس

KRAUSE A., 1956, *The Tlingit Indians*, Seattle, University of Washington Press.- KROEBER A., 1939, *Cultural and Natural Areas of Native North America*, Berkeley , University of California Press.- LEGROS D., 1984, "Bibliographie des Amérindiens de la Côte Nord- Ouest (1973- 1982)", *Recherches amérindiennes au Québec*, XIV, 2: 57-70 .- LEVI-STRAUSS C., 1979, "L'organisation sociale des Kwakutl", in *La voie des masques* , Paris, Plon; 1984,"Clan, lignée, maison", in *Paroles données*, Paris , Plon. – MCFEAT T. (ed.), 1966, *Indians of the North Pacific Coast*, Toronto , McCielland et Stewart. – MCILWRAITH T.F., 1948, *The Bella Coola Indians*, 2 vol., Toronto, University of Toronto Press. – SUTTLES W. (ed.), 1990, Handbook of North American Indians, vol. VII, *Northwest Coast*, Washington DC, Smithsonian Institution.- SWANTON J.R., 1909, *Contributions to the Ethnology of the Haida*, New York, American Museum of Natural History.

Technique (Système) تقني (نظام)

التقنـية هـي فعـل اجتماعي يمارس على المادة من خلال استخدام قواعد العالم الطبيعي. يعتبر مثلاً قطع الشجرة بالفأس عملاً تقنيا، أما إطلاق عبارة تهدف إلى التسبب بقطع الشجرة فهو عمل طقوسي. ندرك في الحالة الأولى ما ينتج عن تلاقي ضربة شفرة الآلـة بالألياف الخشبية، بينما لا نلاحظ في الحالة الثانية سوى كلمات تقال دون أي تأثير فعلـي، علـى الأقل من وجهة نظر المراقب. منذ أن برهن م. موس أن تصرفاتنا الأكثر "طبيعـية"، كالمشي والحمل والتوليد، تتغيّر وفق الثقافات، استطعنا أن ندرك أن كل تقنية هـي وليدة المجتمع. من هذا المنطلق وليس فقط لأن لجميع التقنيات تأثيراً على المجتمع، يمكننا أن نقول أن هذا النوع من السلوك يندرج في ميدان الإثنولوجيا.

تسـتخدم التقنـية دائمـا أربعـة عناصـر هي المادة التي تعمل عليها، والأشياء ("الأدوات" و"وسـائل العمـل" و"التصنيع")، والحركات أو مصادر الطاقة (المياه الجارية، الرياح، القوة المستمدة من الحيوانات إلخ.) التي تحرك الأدوات، وتصورات معينة تكون وراء الحـركات التقنـية. يشكل الجسم في حالة تقنية الأجسام جزءاً من المادة التي يعمل

عليها وأداة العمل في آن واحد. وتشكل هذه العناصر الأربعة نظاما معينا، فكل تغيير في عنصر ما يؤدي إلى تغييرات في العناصر الأخرى. وتشكل أيضاً مجموعة التقنيات الموجودة في مجتمع ما نظاما (جيل، 1978). فمن جهة، تتقاسم عموماً عدة تقنيات المواد والأدوات والحركات والتصورات ذاتها. لكن من جهة أخرى يعود ذلك أساساً إلى كون المادة الخام للتقنية غالباً ما تكون ناتجة عن عمل آخر على المادة، أن تقنيات مجموعة معينة تكوّن نظاماً.

غالبا ما يستوجب أي عمل تقني- الخزافة، طريقة المشي، الحراثة، إلخ. - بُعدين ممتزجين بعمق: صفة فيزيائية مرتبطة بطريقة العمل على المادة، وصفة إخبارية. ترتبط الصفة الأولى عامة "بوظيفة" العمل التقني أما الصفة الثانية فترتبط "بالأسلوب" (دون أن ننسى طبعاً أن الأسلوب له وظيفة أيضا).

يقدّم المحيط والنظام التقني لمجتمع ما حلولاً تقنية محتملة يتم اتباعها أو رفضها وفقا " لخيار": إنّ كل شيء يحصل كما لو أن مجتمعا ما قد قرر الاحتفاظ بصفة تقنية معينة بدل أخرى كانت أيضا ممكنة.

يكمن السؤال إذاً في معرفة ما يحدّد هذا النوع من الاختيار وفهم منطقه وتقدير حجمه في تحول الأنظمة التقنية، وتحول المجتمعات بالتالي.

لا يمكن أن تقتصر التقنية على فكر موضوعي، رغم بعدها المادي. يعتمد إذاً قبولها أو رفضها على تصورات معينة تشكل "المعارف" التقنية. من أجل مزيد من الفهم، تتألف هذه المعارف في الوقت ذاته من رسوم خيالية لا شعورية تحدد الإدراك الحسي لخصائص المادة بالإضافة إلى سلوكنا المحرك والعلوم والمهارات المرتبطة بالقواعد الفيزيائية للتأثير على المادة وكذلك تصورات هذا التأثير الذي لا يستجيب لأي إلزام من العالم المادي كبعض تصنيفات المواد والأدوات وأدوار المنفذين وغيرها. يرفض مجتمع ما استخدام مادة معينة لأن جنسها (مذكر أو مؤنث) غير متلائم مع إمكانية استعمالها أو تستبعد فئة من الأشخاص عن عمل ما تاركة آثارا متعددة على تقسيم العمل ومردوده .

بعد القيام بتوصيف وتحليل وفهم السلاسل العملانية التي يتم ضمنها تفكيك كل حركة على المادة، يمكن القيام بمقارنتها عبر تصنيف الصفات التقنية حسب معايير وظيفية (هودريكور، 1968).

وضع أ.لوروا- غورهان (1943- 1945) الأسس المنهجية والنظرية لمثل هذا التحليل للتقنيات الذي يسمح بمعرفة ما إذا كان اختلاف نمطين من التأثير على المادة ناتجاً عن القواعد الطبيعية التي تشغلها أو أشياء تحمل معلومات معينة. لطالما اعتبرت الإثنولوجيا أن التفاصيل الأسلوبية - التي لا تنفع في التأثير على المادة - حاملة لمعلومات: زينة الأشياء والأزياء والمباني. وعلى العكس، لطالما حصرنا إثنولوجيا التقنيات، رغم أنها تتخذ بداهة بعداً طبيعياً هاماً (زراعة وصيد وتعدين وتدجين حيوانات، إلخ.) في دراسة تأثيرها على المجتمع. ولكن اعتماد أو رفض الصفات التقنية الفعالة فيزيائياً يمكن أن ينتج عن اختيارات تقنية- أي مادية- اعتباطية وذلك في كل الثقافات.

تأخذ إثنولوجيا الأنظمة التقنية اليوم بعين الاعتبار تأثير التقنيات على الظواهر الاجتماعية الأخرى وبالعكس. يمكنها إذاً من خلال دراسة التصورات الخاصة التي تؤثر

على المادة أن تحلل في الوقت نفسه نمط التشغيل الفيزيائي وفعالية التقنيات، وكذلك مكانة هذه الأخيرة في نظام ذي معنى.

ت. لومونييه

BROMBERGER C., 1979, "Technologie et analyse sémantique des objets: pour une sémio-technologie", *L'Homme*, XIX (1): 105- 140.- DIGARD J.-P., 1979,"La technologie en anthropologie : fin de parcours ou nouveau souffle", *L'Homme,* XIX (1): 73- 104.- GILLE B. (éd.), 1978, *Histoire des techniques*, Paris, Gallimard.- HAUDRICOURT A.G., 1968, "La technologie culturelle: essai de méthodologie", *in* J. Poirier (éd.), *Ethnologie générale* , Paris, Gallimard; 1987, *La technologie, science humaine*, Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme.- LEROI- GOURHAN A., 1943, *Evolution et techniques. L'homme et la matière*, Paris, Albin Michel; 1945, *Evolution et techniques. Milieu et techniques*, Paris, Albin Michel.- MAUSS M., 1968, "Les techniques du corps", *in* M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF.

تقـــــوى — Piété

تـــدل التقوى في مصطلحنا اللغوي، على احترام الأحكام التي تدير علاقات البشر مـــع الآلهـــة، ولكن أيضا مع الأقارب والأموات. إننا نلتقي هنا بارث "العبادة" (pietas) الرومانـــية القديمـــة التـــي، علـــى عكـــس "التطيّر" (superstitio) المبني على الخوف اللاعقلاني، تنسب إلى الفرائض الشعائرية – التي يقوم عليها الدين حصرياً- هدف إرساء ميثاق مساعدة متبادل، وليس رابطاً فردياً مباشراً، بين البشر والآلهة. وعلى العكس، إن المســيحية هـــي دين خلاص فردي، مبني على وحي وعقيدة وشرع، يجعل من المعتقد الإطـــار المرجعـــي للممارسات. تدل التقوى إذاً، كفئة مسيحية، على الممارسات المقدسة والعـــبادية الاختـــيارية، الفـــردية أو الجماعية، التي تميّز، بطريقة متغيرة عبر الزمن، كنائس وأنظمة دينية وأنماط ممارسة دينية وفئات ممارسين.

كـــان الانقسام بين المدنّس والمقدّس بمثابة نقطة انطلاق مدرسة العلوم الاجتماعية من أجل تحليل لهذه الممارسات والشعائر – هبات، صلاة، نذر، قربان، حج- يتحرر من التأويل المسيحي من أجل تحديد وظائف وتصورات عامة كامنة وراء تنوع تشريعاتها في الأنظمة الدينية التوحيدية أو التعددية. زيادة على ذلك، أجرت هذه المدرسة، المتأثرة بعدم الـــتجانس الاجتماعي في التجربة المسيحية، أولى الأبحاث الميدانية الاحادية المبنية على تصـــور ديناميكي للديانة الشعبية (هيرتز، 1913؛ هوبير، 1914، دومون، 1951). اختفت هـــذه الاثنوغرافـــيا الدقـــيقة للممارســـات التاريخانية من الدراسات الإحادية التي قدمتها الأنثروبولوجيا الأنكلوسكسونية إثر اكتشافها أوروبا المتوسطية منذ الستينات، فيما حددت التمـــيزات التـــي أقامهـــا فان جينيب بين المزاولات الطقوسية والاحتفالات الفولكلورية والممارســـات الســـحرية والعـــادات الاجتماعية بشكل مستديم إدراك الشأن الديني ضمن تعابيره الأقل أصالة.

منذ عهد أقرب، سلكت دراسة الدين المسيحي كنظام رمزي لاواع طريقين متمايزين. إما العمل على إظهار المبادئ التصنيفية مثل التعارض بين المبارك والملعون الذي ينظم، ضمن ما عرّفه و.كريستيان (1997) بالديانة المحلية، المكان والزمان، والكائنات البشرية والمخلوقات الخارقة، والنباتات والحيوانات. وإما بإقامة حلقات ارتباط مع الأنتروبولوجيا الدينية الإيطالية (دي مارتينو، 1963) من أجل تبيان استمرارية العقائد والممارسات العبادية والتراثية عملاً على تحديد المواضع والإجراءات المعدة لجعل الحقائق النظرية التي يعرفها التأويل العقائدي تتواجد في الواقع الفردي والجماعي: اختبار عقيدة التجسد، توصيف المأكولات المسيحية، الإنتاج الطقوسي لتمييز الجسد والروح، شكليات العمل على المصير ما بعد الموت، إحياء الأصنام الذي ينتج محادثين فائقين للطبيعة، استخدام الصور والاستعانة بأشكال كتابية خاصة.

ج.شاروتي

CHARUTY G., 1997, *Folie , mariage et mort, Pratiques chrétiennes de la folie,* Paris, Le Seuil.- CHRISTIAN W.A., 1997, *Las visiones de Ezkioga. La Segunda Republica y el Reino de Cristo,* Barcelone, Ariell.- MARTINO E. de, 1963, *Italie du Sud et magie*, Paris, Gallimard.- DUMONT L., 1951, *La Tarasque*. Paris, Gallimard.- HERTZ R., 1913, "Saint- Besse, étude d'un culte alpestre", *Revue de l'histoire des religions*, repris in *Sociologie religieuse et folklore*, Paris, PUF, 1970.- HUBERT H., "Le culte des héros et ses conditions sociales", *Revue de l'histoire des religions,* 1914: 1-20, 1915: 195- 247.

تكنولوجيا Technologie

التكنولوجيا هي دراسة النشاطات التي يقوم بها الإنسان بُغية اكتساب وتحويل عناصر عضوية وغير عضوية في العالم الطبيعي. تشمل هذه النشاطات المعلومات والمهارات كما الحركات والأدوات، وتندرج في علاقات تقنية واجتماعية في آن معاً.

غير أنه يجب تمييز موضوع دراسة الخطابات، أي التصورات أو النظريات الموضوعة عن هذا الميدان. من وجهة نظر تحليلية، يمكن النظر إلى النشاطات التقنية وفق ثلاث مستويات. في المستوى الأول، نجد المواد الأوّلية والأدوات والحركات، وكذلك المعلومات والمهارات. وتنتمي إلى مستوى ثانٍ، أكثر تعقيداً من الأول، العمليات والسلاسل الإجرائية والعلاقات الاجتماعية المرتبطة بها. أخيراً يندرج في مستوى ثالث مجمل النشاطات التقنية لمجموعة اجتماعية معيّنة، وهي التي تتحد فيما يسمّيه ب. جيل (1978) " نظاماً تقنياً ". قد تدل عبارة تكنولوجيا إذاً على المقاربة النظامية التي تهتم بالأشكال التي تأخذها عناصر المستوَيين الأوّلين كما بالتغييرات التي تخضع لها هذه العناصر في نظام تقني معيّن. لكن من الأفضل، في الحقيقة، تخصيص عبارة تكنولوجيا ثقافية لهذه المقاربة، من أجل تجنّب أي ارتباك بين التكنولوجيا كما يفهمها الأنتروبولوجيون وتلك التي يفهمها المهندسون لأنه، خلافاً لهذه الأخيرة، تأخذ الأولى بعين الاعتبار ظواهر حاسمة أو بالعكس عاكسة يمكن للتقنيات طبعها في العلاقات الاجتماعية.

كمـــادة تعليمية، تتركب التكنولوجيا الثقافية بطريقة داخلية وتُعرّف بالعلاقات التي تقـيمها مـــع المجـــالات الأخرى في الدراسات الأنتروبولوجية، والتي تقسّم إلى نمطين: العلاقات الملموسة بين مواضيع الدراسة، والعلاقات الإدراكية بين المقاربات الممكنة.

عـــندما يطرق حدّاد قضيباً حديديا، توجد علاقة تقنية فعلية، ومن الدرجة الأولى، تــربط بين مهارة وعامل وحركة وأداة ومادة، لكون هذا العمل يندرج في سلسلة إجرائية نـــتاجها ســـكة محراث أو حديد عربة أو أي شيء آخر. وتُظهر علاقة ثانية أنّ الحركات التقنـــية ومنـــتجاتها هـــي متراكـــبة ضمن مجمل نشاطات المزارعين وصانعي العربات والنجاريـــن التقنـــية في المجموعة التي تتمّ دراستها. وتشير علاقة ثالثة إلى أنّ علاقات المشاركين الاجتماعية هي روابط تقيمها حركات تقنية. أما بالنسبة للعلاقات المفهومية بين المقاربـــات، فســـيهتم فيزيولوجـــي مثلاً بوظيفة العضلات التي تسمح بالتقاط واستعمال مطـــرقة، كمـــا ســـيهتم عالم اقتصادي بكلفة العمل وبقيمة قضيب الحديد وبثمن المنتوج النهائي،وأخصـــائي الأديـــان بالكلمات السحرية التي يلفظها الحداد قبل أن يطرق الحديد، إلـــخ. خلافـــاً للعلاقـــات الملموسة، يفترض هذا النمط من العلاقات وجهات نظر مختلفة وينشـــئ حـــدوداً تعسفية، لكونها تنظيمية، بين المظاهر المختلفة لحقيقة واحدة. في تاريخ التكنولوجـــيا، لم يؤخذ التمييز بين هذين النمطين للعلاقات دائما بعين الاعتبار، كما طغت عشوائية البعد الإدراكي على التسلسلات المنطقية التي يظهرها البعد الموضوعي.

حـــتى بدايـــة الثلاثينيات، توزعت الأعمال التكنولوجية، وهي عديدة، على تيارين كبيرين. كان الأول، ويمكننا أن نسمّيه وصفيا، بما أنه لا يأخذ بعين الاعتبار إلا الأدوات والمنـــتجات، قـــد أدى إلـــى إنشاء أنماط على قاعدة معايير تكوين ظاهري أساسا. وأدى الآخر، الذي شدد على تاريخ الاختراعـــات والتقنيات، إلى الأعمال الضخمة ل ج. نيدهام (1954) وم. دومـــاس (1962- 1970) وب. جيل (1978) إلى وضع دراسات عن الأنظمة التقنية ونموّها أو جمودها. كان من الضروري إذن تجديد الأطر وإعادة توجيه التصنيفات وتوطـــيد المعـــرفة بالبـــنى بين 1918 و 1939، فأعاد م. بلوك ومدرسة *الحوليات* وضع التقنيات في إطارها الاجتماعي- الاقتصادي، وقام ل. مامفورد ولاحقاً س. جيديون بالمثل بالنســـبة للإطار الاجتماعي- الثقافي. من جهته، أظهر أ.ج. هودريكور العلاقات العميقة التي يمكن أن توجد بين تقنيات الإنتاج وأشكال التنظيم الاجتماعية والاقتصادية. كما أعاد أ. لوروا- غوران دراسة نماذج الأنماط متجاوزاً وجهة النظر المورفولوجية: تمّ تصنيف الأدوات بالرجوع إلى فئات تعبّر عن خصائصها التقنية وإلى الطريقة التي يتم فيها تناول "العـــائق". وتمّ تحليل وتنظيم النشاطات التقنية، المعتبرة كأواليات (الأمر الذي يمهّد لفكرة الـــتطور)، وفق منطقها الخاص. أخيراً، ترتكز الدراسات الحالية أكثر فأكثر على دراسة الأواليات تحت اسم "بنى تقنية".

لكـــي نفهـــم علاقات التكنولوجيا مع مجالات البحث الأنتروبولوجي الأخرى، من المهـــمّ أن نوضح العلاقات التي تقيمها التقنيات مع الظواهر الاجتماعية الأخرى. لا يسع التقنية أن تكون بحدّ ذاتها إنتاجاً اجتماعياً: لا ينتج المجتمع تقنية كما أنه لا تكفي تقنية أو مجموعـــة تقنـــيات لإنـــتاج مجـــتمع. فـــي المقابل، إنّ عناصر "بنية تقنية" هي " تقنية" و"اجتماعية" في آن معا. وإنّ التسلسل والهندسة الداخلية وطريقة التشغيل لنظام تقني هي إنـــتاجات اجتماعية، كما هي أهداف كل عملية تعود إلى المجال الاجتماعي، سواء أكانت مجموعـــة تمـــارس الصيد والقطاف أو مجتمعاً ذا تكنولوجيا متقدمة. يتمّ تصوير تراكب

العناصـــر الاجتماعـــية والعناصر التقنية خصوصاً بدرجة تقبّل مجموعة معينة للابتكار. ويجـــري كل شيء كما لو أنّ التقنيات تتطور على درجات وأن تأثير المسيرة الاجتماعية يعمـــل علـــى هذا التطور. فغالباً ما تؤدي حقبة إلى تحول المجتمع وإعادة تركيبه- وهي حقـــبة تمـــيل خلالها في الواقع القيود الاجتماعية إلى التراخي-، وتكون حقبة من التطور التقنـــي القـــوي (اختراعات داخلية، تقبّل للاختراعات الخارجية): يمر إذاً المستوى العام للتقنـــيات المعـــتمدة إلـــى درجة أعلى (تجدر الإشارة إلى أن الحركة قد تكون معاكسة- تخلخـــل فـــي التركيـــبة الاجتماعـــية، فقر تقني، إلخ.) ثم تلي ذلك فترة من تقوية البنى الاجتماعـــية مـــع تـــزايد للقيود، أمّا التقنيات التي، في بداية المرحلة تلك، تنمّي قدراتها بطـــريقة شـــبه مســـتقلة ضمن حدود المبارة، فإنها ترزح أكثر فأكثر تحت وطأة القيود الاجتماعية التي تنتهي بتشكيل أطر غير متلائمة مع التطور التقني.

يمكـــن تقســـيم نشاطات الإنسان التقنية إلى أربعة أقسام كبيرة: تقنيات الاكتساب، التصـــنيع، التجمـــيع والاستهلاك- وهي فئات يحددها العمل التقني لا الأهداف المَرْجوة. تســـمح تقنـــيات الاكتســـاب للإنسان بأن يتناول عناصر من العالم الطبيعي وبأن يراقب تطورهـــا أو أن يغـــيّر شكلها، بطريقة تجعل من المنتجات المنشأة مواد أولية في تقنيات التصـــنيع والاستهلاك. ويشكل الصيد والقطاف والزراعة وتربية المواشي، التي يمكن أن نضـــيف إليها استخراج المعادن، المكونات الأساسية لتلك التقنيات. بعد ذلك تمر منتجات الـــزراعة والقطـــاف والتربية والصيد مباشرة إلى الاستهلاك أو تستعمل كمواد أولية في تقنيات التصنيع قبل أن تُستهلك.

تصنف تقنيات التصنيع تبعاً لنمطية المواد الأولية، الجامدة أو السائلة، إنّ استعمال منتج معين يمكن أن يكون مباشراً (غذاء، أداة، منحوتة، إلخ.) أو غير مباشر، أي بعد أن يـــتم تجمـــيع عناصر مصنعة أو محوّلة مسبقاً (طبخة، لباس، مسكن، إلخ.). أما بالنسبة للغايـــة النهائـــية لهـــذه المنتجات، التي تستدعي تقنيات الاستعمال، فهي مجال تسود فيه الرموز الاجتماعية، في تسمية الشيء كما في استعماله.

تبيّـــن هـــذه الصورة السريعة ثلاث نقاط أساسية. أولاً، إن تطور وامتداد كل من الأنمـــاط من خلال وصف التقنيات المتزايدة الدقة يكشف عن سلاسل إجرائية، أو بعبارة أخرى عن بنى تقنية. ثانياً، تتغيّر الروابط بين علاقات تقنية وعلاقات اجتماعية كلما ذهبنا مـــن تقنيات الإنتاج والاكتساب والتصنيع والتجميع إلى تقنيات الاستهلاك والاستعمال. في تقنـــيات الإنـــتاج توجد علاقات تأثير متبادل بين النشاطات التقنية والظواهر الاجتماعية. ولدى دراسة تقنيات الاستهلاك والاستعمال، تعبر العلاقات التقنية عن علاقات اجتماعية: يظهـــر المســـكن واللـــباس والغذاء كمجالات تنعكس فيها المعطيات الثقافية والاجتماعية لمجتمع معين، لكنها مجالات لا ينعكس فيها تحويل ما على العلاقات الاجتماعية الأساسية لمجموعـــة معيـــنة. ثالثاً، من المثير للاهتمام ملاحظة أنه عندما نفحص العلاقات المعبر عـــنها بعبارات "و/أو"، أو "إذاً... إذاً"، تكون القيود والحريات، التي تمارس على اختيار حل لمشكلة تقنية، تقنية في مجال الإنتاج وثقافية في مجال الاستهلاك والاستعمال.

فـــي التكنولوجيا، تتضمن منهجية التحقيق والتحليل نافذتين رئيسيتين: إنشاء حدود بيـــن الأنظمـــة التقنـــية ووصف التسلسلات الإجرائية. تعود مشكلة الحدود دون شك إلى إشـــكالية أكثر مما تعود إلى منهجية، لكنها قُدّمت هنا لأنها تشكل إحدى المشاكل الكبرى

التي يجب حلها لكي تتم مقاربة إقامة الأنظمة التقنية وتحولاتها. فمن المهم معرفة في أية لحظـة يتغـير شيء ما أو عمليات تقنية معينة. إذا أخذنا مثلاً مساحة جغرافية تمتد من المغـرب إلى الصين ودرسنا أنماط مصانع الحديد في هذه المساحة، فلن يشك أحد في أنّ مشـغل الحدادة المغربي لا يشبه المشغل الصيني إلا نادراً. بنتيجة ذلك، يجب تحديد كيف مـررنا، وبعتـبات متتالية، من المشغل المغربي إلى المشغل الصيني بواسطة مشاغل لا تنتمي للنموذج الأول أو الثاني.

إن السلسـلة الإجرائـية هـي طريقة تركيب الأعمال التقنية التي تسمح بمتابعة تصـنيع أو تحويـل عنصـر طبيعـي إلى مُنتج نهائي. وهي ترتكز على عدد معين من المـراحل التي تجمع العوامل والمعارف والأدوات والآلات والمواد الأولية. يمكن إكمال الوصـف الـذي يقـوم به عالِم الإثنولوجيا بنمطين آخرين من التحقيق: يعود الأول إلى المهندسين وعلماء النبات والخبراء الزراعيين والتقنيين في علم الحيوان، وحتى إلى علماء فـيزياء وأحـياء وكيمياء، من جهة؛ والثاني إلى المصنّع بذاته الذي، بصفته قادراً على وصـف عملية تقنية دون أن يقوم بها، سيركز على المظاهر التي يراها مهمة للمجموعة التي ينتمي إليها، من جهة أخرى.

نعـود أحـيانا إلى التكنولوجيا الثقافية في برامج التنمية من أجل تقييم نتائج انتقال التقنيات خصوصا، سواء أكانت إيجابية أو سلبية. ونميل حالياً إلى تقليص هذا التدخل إلى حـالات انتقال التقنيات المعروفة باللطيفة. لسوء الحظ، لا تؤخذ دائماً كل العوامل المهمة بعيـن الاعتبار في الأعمال المناسبة: العلاقات الاجتماعية المحلية الداخلة ضمن التقنيات التي يجب تحويلها، النظام الاجتماعي الإجمالي للبلد المستقبل، النظام الاجتماعي والدوافع الاقتصادية للبلد المصدّر.

ر. كريسويل

DAUMAS M. *et al.* 1962- 1970, *Histoire générale des techniques*, Paris, PUF.- GIEDION S., 1948, *Mechanization takes command*, New York , Oxford University Press.- GILLE B., 1978, *Histoire des techniques, technique et civilisations, technique et sciences*, Paris, Gallimard.- HAUDRICOURT A.G., 1987, La *technologie, science humaine, recherches d'histoire et d'ethnologie des techniques*, Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme.- LEROI-GOURHAN A., 1943, *Evolution et techniques, l'homme et la matière* , Paris,Albin Michel; 1945, *Evolution et techniques, milieu et techniques*, Paris Albin Michel; 1964, *Le geste et la parole, technique et langage*, Paris, Albin Michel; 1965, *Le geste et la parole, la mémoire et les rythmes*, Paris, Albin Michel.- MUMFORD L., 1934, *Technics and Civilization*, New York, Harcourt, Brace (trad.fr. *Technique et civilisation*, Paris, Le Seuil, 1950). – NEEDHAM J., 1954, *Science and Civilisation in China*, Cambridge, Cambridge University Press.

تكوّن إثني — **Ethnogénèse**

إن مفهـوم الـتكوّن الإثني الذي خف تداوله كثيراً منذ 1940 ضمن المصطلحات الإثنولوجـية فـي أوروبـا الغربية يعني الأواليات الحيوية والمسيرات التاريخية لتكوّن

المجموعات العرقية الأصلية. تدخل عبارة التكوّن الإثني ضمن سياق الخطاب الذي اتخذ شكلاً في الدوائر العلمية الأوروبية في نهاية القرن الثامن عشر وخلال التاسع عشر لتصف وتحلل تنوّع شعوب أوراسيا أولاً ثم باقي العالم ثانياً.

أوحت نماذج انقسام وتكوّن الأنواع التي كشفتها العلوم الطبيعية خلال القرن التاسع عشر بفكرة التكوّن الإثني- عبارة لم تؤكد قبل بداية القرن العشرين. حاولت هذه الفكرة إيجاد تشابه بين عملية نشوء وتمايز الكائنات البيولوجية والتاريخ، الفقير بالمستندات، لمسيرات التمايز اللغوي والثقافي وأيضاً "الجسدي" للمجموعات البشرية. قادت الألسنية التاريخية (فقه اللغة)، أو الدراسات المقارنة للموجودات الأثرية والإثنوغرافية، أو المقارنات الأنتروبولوجية (وخاصة القياسية البشرية) بعض العلماء في الفترة الممتدة بين 1880 و 1930 إلى طرح فرضيات حول تكوّن الجماعات البشرية. في فرنسا مثلاً، اقترح عالم الأعراق جورج مونتاندون عبارة "التكوين الطبيعي للثقافة" (1934) بعد أن استوحاها مباشرة من كتاب عالم أحياء إيطالي (دانيال روزا، *التكوين الطبيعي، نظرية جديدة للتطور والتوزّع الجغرافي للكائنات الحية*، مودان، 1918، باريس، 1931)، وقد رأى في مختلف المجموعات الثقافية المعروفة الوجود في العالم مركزات جغرافية خاصة يسميها "أطوارا ثقافية" منبثقة عن مجموعات واسعة غير متميزة وسابقة. ارتكزت هذه النظريات في بعض الأحيان على مراجع فقيرة أو اعتباطية ومتعلقة بالسجالات السلالية التي ميزت الإثنولوجيا الأوروبية والأميركية الشمالية في السنوات 1920- 1930؛ ولذلك اندثرت في الغرب بعد الحرب مع انطفاء الأهمية التي أعطيت للتكوّن الإثنولوجي.

بقيت عبارة التكوّن الإثني مستعملة بكثرة حتى تاريخ حديث في روسيا والاتحاد السوفياتي حيث عُرفت في محيط تاريخي وجغرافي سياسي مختلف عن الذي شهدناه سابقاً. فمنذ القرن الثامن عشر، ومع امتداد التوسع الروسي في آسيا الوسطى والشرقية، غالباً ما موّل القياصرة رحلات علمية جرت بإشراف علماء ألمان وبولونيين واسكندينافيين، كما طلبوا القيام بإحصاءات من أجل معرفة شعوب المناطق المحتلة. منذ بداية القرن الثامن عشر، طوّر "إحصائيون" روس طرق بحث مرتكزة على مفردات وصفية حديثة لجمع معطيات إثنوغرافية (بلوم وغوسيف، 1997). كانت هذه الأبحاث التجريبية في بداية الأمر من إنتاج المدرسة الإثنوغرافية الروسية التي تميزت ببرامج واسعة تشمل إحصاءات لعلامات الكتابة لدى شعوب الإمبراطورية من جهة وتحليلات ذات خلفية نشوئية وانتشارية من جهة أخرى. استعمل الإثنولوجيون الروس ثم السوفيات مفهوم التكوّن الإثني للدلالة على الأشكال التاريخية "لتبلور" أو لاختفاء مجموعات عرقية داخل منطقة معيّنة وذلك ضمن إطار النظريات المتتالية "للعرقية" المتأصّلة منذ سنوات 1920 (شيروكوغوروف، 1936؛ برروملاي، 1969). تثير هذه الأعمال اليوم تحفظات تجاه الصدقية العلمية لنماذج التكون الإثني التي اقترحتها، وذلك رغم الغنى والتنوع المفرطين للوثائق والمستندات التي جمعتها. ولكن هذا لم يمنع تلك الأعمال من ممارسة بعض التأثير على الاختصاصيين الغربيين في المناطق الآسيوية، خاصة فيما يتعلق بالجغرافيا البشرية (دوبلانيول، 1993). كانت الأعمال التي أجريت في إطار نظرية "العرقية" سبّاقة لأن تأخذ بعين الاعتبار أن التعريف الذاتي للمجموعات العرقية يشكل عنصراً أساسياً في التكوّن الإثني.

يتكلم الأنتروبولوجيون الثقافيون الأميركيون منذ سنوات 1980 عن "عملية التشكل الإثني" (ethnogenesis)، وخاصة في حديثهم عن مسألة انبثاق هويات جماعية جديدة. تجاهلت الأعمال الأميركية الحديثة التاريخ الطويل لفكرة التكون الاثني في أوراسيا، فلجأت إلى إعطائه تعريفاً مبتوراً يقتصر على الأوليات التجريبية التي تنمّ عن إدراك الانتماء إلى مجموعة محددة، "مسمّاة"، وممكنة الوجود في أكثر الأحيان لدى الشعوب المهاجرة (هجرة إجبارية أو اختيارية)، مثل السود في الولايات المتحدة- "*عملية التشكل الاثني عند السود*" (إريكسن، 1993)- أو مثل عمّال افريقيا الغربية الذين ينتمون لأصول متعددة والذين شكلوا في بلاد السودان كياناً عرقياً حديثاً يقوم أعضاؤه بإطلاق تسمية "تاكاري" على أنفسهم. في أوضاع أخرى، عرّفت الأعمال الأميركية الشمالية "التكوّن الإثني" بعملية التلاعب المقصود التي استخدمت فيها بعض الجماعات مجموعات من الرموز والعناصر التاريخية المزعومة من أجل تأسيس هوية خاصة داخل الدولة الحديثة، مثلما فعل شعب الهورون في كيبك الذي توصل إلى أن يختلق بالكامل تاريخا يتناسب مع القوالب التي أرساها المجتمع الكندي (روسنز، 1989). تبتعد هنا الدراسة الإثنولوجية للتكون الإثني عن دراسة المؤرخين (المحترفين) عبر اقتصار ميدان تحليلها على النصوص والأساطير التاريخية التي تستعملها بعض الجماعات خدمة لغايات سياسية (إريكسن، 1993).

بصورة أكثر تعميما، يشير مصطلح "التكون الإثني" كما يُستخدم اليوم،وخاصة من قِبَل الأنتروبولوجيا الثقافية الأميركية، إلى أشكال انبعاث أو ظهور وعي جماعي لدى جماعات غالبا ما تكون من الأقليات. يمكن لهذا الإدراك الجماعي، الطريف والحصري أحيانا، أن يرتكز أيضاً على استعمال لغة مماثلة- مثل السواحلي في أفريقيا الشرقية (لاكوست - دوجاردان، 1993) -، أو على انتماء ديني توليفي - مثل الكنيسة الفطرية الأميركية الجنوبية (موهلمان، 1961)-، أو أيضا على النصوص التاريخية المزعومة، أو على مواصفات الطبع الوراثي. ومهما كانت التعريفات فإن العنصر الأهم للتكوّن الإثني يكمن في الحاجة إلى التميّز عن باقي المجموعات المسيطرة. حسب بعض المؤلفين، مثل نورمان وايتن (1996)، يعتبر التكوّن الإثني كالجزء المكمّل لـ "الإبادة العرقية". يمكن للتكوّن الإثني عندئذ أن يتخذ شكل تثاقف معكوس يقاتل ضد السيطرة الثقافية المفروضة أو التي تذرّ قرنها- كالدعوة للابتعاد عن الغرب التي تطالب بها بعض الحركات الأصولية- أو يتخذ شكل صراع مسلح يسعى لبناء أو هدم قومية عرقيّة هادفة إلى "التطهير العرقي" (جيليلان، 1995).

ت.ك.شيبرز

أنظر: الاتحاد السوفياتي، الأنتروبولوجيون الروس والسوفيات.

BLUM X. et COUSSEF C., 1997, "Nationalité, groupes ethniques, peuples: la représentation des nationalités en Russie", *in* Y. Courgage, V. Piche et J.-L. Rallu (ed.), *Old and new minorities* , Paris, Institut national d'études démographiques.
- BROMLEY V.Yu, 1963, *Etnos i Etnografia,* Moscou, Nauk.- DJANKO T., 1963,"Le problème de l'ethnogénèse des Karakalpaks", in *Actes du VIIe Congrès international des sciences anthropologiques et ethnologiques* , Paris, Musée de

l'Homme, 2 vol.- ERIKSEN T.H., 1993, *Ethnicity and nationalism*, Londres, Pluto Press.- GILLILAND M.K., 1995, "Nationalism and ethnogenesis in former Yugoslavia", in G. DEVos et M. Romanucci-Ross (ed.), *Ethnic identity*, 3e éd. , Londres, Altamira Press.- LACOSTE- DUJARDIN C., 1993, "Ethnie" , in Y.Lacoste (éd.), *Dictionnaire de géographie*, Paris, Flammarion.- MONTANDON G., 1934, *L'ologénèse culturelle. Traité d'ethnologie cyclo-culturelle et d'ergologie systématique*, Paris, Payot.- MUHLMANN W.E., 1961, *Chiliasmus und Nativismus. Studien zur Psychologie und historischen Kasuistik der Umsturzbewegungen*, Berlin, Dietrich Reiner (trad.fr. *Messianismes révolutionnaires du Tiers Monde*, Paris, Gallimard, 1968). – PLANHOL X. de , 1993, *Les nations du prophète. Manuel de géographie religieuse musulmane*, Paris, Fayard. – ROOSENS E., 1989, *Creating ethnicity*, Londres, Sage.- SHIROKOGOROFF S.M., 1936, "La théorie de l'Ethnos", *L'Ethnographie*, n.s., 32: 85- 115. – VERMEULEN H.F., 1995, "Origins and institutionalisation of ethnography and ethnology in Europe and the United States, 1771- 1845", *in* H.F. Vermeulen et A.A. Roldan (ed.), *Fieldwork and footnotes. Studies in the history of European anthropology*, Londres, Routledge and Kegan Paul.- WHITTTEN N.E.Jr, 1996, "Ethnogenesis", *in* D. Levinson et M. Ember (ed.), *Encyclopaedia of cultural anthropology*, New York, Holt, 4 vol. , t. II: 407- 411.

Holisme — تمامية

أنظر: دومون، هوكارت، ويبر.

Sexes (Différenciation des) — تمايز الجنسين

يسمح تعدد المجتمعات التي تدرسها الاثنولوجيا:

1 – إثبات شمولية وجود فئة الجنس كمقياس ينظم المؤسسات الاجتماعية (المصاهرة والبنوّة والإرث والإقامة والعمل والرمزية والدين والسياسة، إلخ.).

2 – بتوضيح المتغيرات الكبرى لمضمون الخصائص الاجتماعية والنفسية التي يسندها هذا المجتمع أو ذاك إلى أحد الجنسين. (م.ميد، 1948). إنّ الفكرة السائدة عن وجود تمايز "وحيد" بين الجنسين ليس لها من وجهة النظر الاجتماعية سوى قيمة وصفية دقيقة، بالاضافة إلى أنها تمثل خطر تفسير الأحداث الاجتماعية، التي تتمثل هنا بالتمايز بين الجنسين، بأنها خصائص "طبيعيّة"، خصوصا عندما يتعلق الأمر بالنساء (ماثيو، 1973)، وهذا يتعارض مع قواعد المنهج الاجتماعي التي قال بها دوركهايم. من هنا يتخذ مفهوم التمايز بين الجنسين قيمة تعريفية أكبر، لأنّ التمايز يعني إظهار الفرق وتوضيحه في الوقت نفسه.

3 – بتوضيح هشاشة الحدود القائمة بين الجنسين وبين مختلف وسائل التعليم والردع التي تنتج عنها. ذلك أن جميع المجتمعات تعتمد نحوا جنسيا (لـ"المؤنث" و"المذكر"، وهو يفرض ثقافيا على الذكر والأنثى) ولكن هذا النحو- المفهومي والواقعي- يتخطى أحيانا "البديهيات" البيولوجية. ومن هنا تبدو فائدة مفاهيم "الجنس الاجتماعي" أو

"الجنس البشري" (genderبالإنكليزية) في تحليل أنماط وآليات التمايز الاجتماعي بين الجنسين.

تصورات الجنس والنوع

بينما ترى مجتمعاتنا العصرية أن التفرّع الثنائي للأجناس هو معطىً بديهي يصدر عــن الطبيعة أو عن الدين (" فخلقهم الله... ذكراً وأنثى"، *"سفر التكوين"*)، تعتبر أساطير أخــرى عــن الخلق أنه مرحلة في تحول البشرية، مما يفترض أنه قد وُجد في الأصل: زوجــان خنــثويان (الدوغون في مالي)، رجلان يجعل أحدهما الآخر حاملاً (الاينويت)، امــرأة تضــع لوحدها مولودة أنثى (الايروكوا)، رجل وحيد (سفر التكوين)... ومع ذلك، فهناك عدد من الطقوس التي تؤكد على الفرق البيولوجي والاجتماعي بين الجنسين وعلى " تكاملهمــا" الذي يُنظر إليه أحياناً على أنه متساو، على الأقل من الناحية الرمزية، وفي أكثر الأحيان غير متساوق: وهكذا فإن احتفالات المُسارّة النسائية التي تركز عموما على الإنجــاب والزواج، تشدّد أيضاً على الخضوع للزوج. فلم يعد المقصود هنا مجرّد التمايز بين الجنسين، بل تراتبيتهما، مع تأكيد على التفوق الذكوري. وما أساطير النظام الأمومي البدائــي، الكثــيرة الانتشــار، سوى واحدة من التعابير عن ذلك: من قبل، كانت النساء يمتلكــن الســلطة وأدواتهــا، ولكنهــن كنّ يستخدمنها بشكل سيء، مما دفع بالرجال إلى الاستئثار بها.

إلاّ أن حلــم الإنسانية القديم- أي إلغاء الفرق بين الجنسين- يقترن بواقع السلطة الذكورية ليبلغ أوجه في السلطان الذكوري المطلق الذي يبلغ حدّ تشرّب خصائص الجنس الأنثوي، ويتعلق بحقيقة سلطة الرجال عند شعب في غينيا الجديدة، حيث يمكننا القول بأن التكويــن الجســدي يُبــتكر إلى حدٍّ ما، تعتبر الحالة المثالية للذكورية المطلقة، والتي يتم بلوغهــا عبر ممارسة الطقوس، ناتجة عن اتحاد المتناقضات الجنسية، ولكن على صورة ذكر (غيليسون، 1980). إنّ استحواذ الرجال على الطاقات البيولوجية النسائية يصيب في المقــابل المكوّنــات النسائية نفسها، فبالنسبة لشعب جيمي، يعتبر دم الحيض منيّ الرجل "المقتول" والمتحول؛ وبالنسبة لشعب باروبا (غودلييه، 1982)، ينبع حليب النساء من منيّ الــرجال. إن مفاهــيم كهذه ترى في الجنس الذكري مصدراً فريداً ومبدأ نهائيا لكل هوية جنســية، تقــترن فــي الغالب ومنطقيا مع ممارسات لواطية مشرعنة في طقوس مسارّة الذكــور، بهدف العمل على اكتمال ذكورتهم. ففي هذه المجتمعات ذات الهيمنة الذكورية الشــديدة، يترافق الإلغاء الرمزي للتمايز بين الجنسين (بشبه إلغاء للجنس الأنثوي) واقعيا مــع نظــام تمايــز ثنائــي التفرّع يتمّ فيه تعريف الانتماء الاجتماعي لجنس كل شخص، وبصــورة بالغة الدقة، اعتماداً على انتمائه الجنسي البيولوجي، وهذا ما يُعتمد بالفعل في أغلب المجتمعات.

إلا أنّ بعــض المجــتمعات تقــرّ رســميا بإمكانية التفاوت بين الجنس البيولوجي والجــنس الاجتماعــي، مــع تخطي حدود الجنسين. فعند هنود السهول والغرب (أميركا الشمالية)، كان بعض الأفراد يقومون بنوع من انتهاك الجنس الطبيعي من خلال الجنس الاجتماعي، إذ يصبح الغلام امرأة اجتماعية والفتاة رجلا اجتماعيا (وذلك عبر التخنث أو القيام بأدوار وتصرفات الجنس الآخر)، وكان أولئك "المتحولون" يمثلون "جنسا ثالثا "، أو جنساً اجتماعيا مختلطا، وكانوا يمتلكون قدرات مميّزة، و" شامانيّة" على وجه الخصوص

(ديــزي، 1978؛ وايتهيد، 1981). وكان "المتحولون" يتزوجون أو يقيمون علاقات جنسية مــع أشــخاص مــن الجنس نفسه ولكن من نوع اجتماعي مختلف. والواقع أن انحرافهم الجنسي الظاهري يندرج ضمن منطق التمايز الاجتماعي. وهناك منطق مشابه يكمن وراء رفــض تهمة الانحراف الجنسي من قبل المتحولين جنسياً في مجتمعاتنا المعاصرة الذين يــريدون تغيير الجنس البيولوجي ليصلوا إلى " تمايز جنسي" حقيقي يُظهر لدى الإينويت فــي الوقــت نفسه- ليس في أفراد منعزلين وإنما في التعريف الذي يعطى لكل شخص- هشاشــة حــدود الأجناس وهيمنة نظام التغاير الجنسي. وهنا، كما في معظم المجتمعات (علــى عكــس ظاهرة "المتحولين")، يقوم الجنس البيولوجي بتحديد النوع. ولكن الجنس البيولوجــي (بطــريقة قريبة من التحول الجنسي) يطرح هو الآخر مشكلة: ففي كل طفل (صــلاح الدين دانغلور، 1986) يعود إلى الحياة شخص أو عدة أشخاص يحمل/ يحملون اسمه (تسمية الأطفال بأسماء الجدود) ويتبوأ مركزه من خلال تسميات القرابة. وهكذا فإنه ليس للاسم من نوع (إنه يطلق دونما تمييز على الجنسين) ولكن له جنس يستمده من وهب الاســم. والتناقض المحتمل بين جنس واهب الاسم والجنس الظاهر للطفل يمكن أن يؤدي أحــياناً إلى "التحول" العضوي للجنس عند الولادة، وأن يؤدي على الأخص إلى درجات مخــتلفة مــن تغيرات النوع، فإننا نُلبس الطفل ونربّيه على النوع الذي يتوافق مع جنس الواهب (أو إرادته). هذا التداخل بين الحدود يؤهّل هؤلاء الأفراد أيضاً لممارسة الطقوس الشــمانية. ولكــن بعكس "المتحولين"، هناك عدد كبير من أطفال الاينويت الذين يصنفون اجتماعــياً كأشخاص ينتمون للجنس / النوع المقابل يستعيدون نشاطات جنسهم الأول عند ســنّ الــبلوغ، بهدف الزواج والإنجاب. هل يدفعنا ذلك إلى الحديث عن انتهاك (مزدوج) لدى الاينويت للنوع من قبل الجنس؟

البنيان الاجتماعي لتميز الأجناس والتفاوت

الــتمايز، فــي علم الأحياء، هو اكتساب خصائص وظيفية مختلفة بواسطة خلايا متشــابهة. وبالطــريقة نفسها، تحدّد جميع المجتمعات وظائف مختلفة للجنسين في الجسم الاجتماعــي، ويــندرج ذلــك في حقلين أساسيين (الإنجاب والعمل) تبدو مظاهر التمايز الأخرى (الثياب، الحركة، طريقة الكلام، التعاطي المختلف مع الطعام أو الموارد المتنوعة أو الحياة السياسية...) كإشارات أو نتائج لهما.

التقسيم الجنسي لفعل الإنجاب

من المُسلم به في الانثولوجيا أنّ " تبادل النساء" من خلال المصاهرة يؤمّن للرجال الســيطرة على القدرات الإنجابية النسائيّة. ينطلق ف. هيريتييه (1984- 1985) من أمثلة عــن مجتمعات تتمتع فيها بعض النساء بامتيازات محصورة عادة بالرجال" وذلك لكونهن فــي مــرحلة ســن الــيأس (نســاء "ذات قلب رجل" عند هنود بياجان، و"معلمات" عند الايــروكوا)، أو عواقــر ("أزواج مؤنثون" عند الايروكوا)، لكي يستنتج في النهاية: "ليس الجــنس وإنّمــا الإخصاب هو الذي يشكل الفرق الحقيقي بين المذكر والمؤنث، والهيمنة الذكوريــة [...] هي في الأساس الإشراف على خصوبة المرأة والاستحواذ عليها، عندما تكون هذه الأخيرة مخصبة".

ولكن هذا الإخصاب يعتبر بصورة عامة معطىً "طبيعياً". لقـد برهـن ب. تابت (1985) بأنـه يحصل ما بين القدرة على الإنجاب وفعل الإنجاب تدخلات اجتماعية على جسد النساء وطاقتهن الجنسية وإرادتهن، وبأن ذلك كله لا يتوجه نحو الحد من النسل بقدر الاتجـاه نحـو الحـد مـن مردودية الإمكانات البيولوجية. وتصدر هذه الممارسات عن خاصـتين في الجنس البشري: من جهة، محدودية طاقته الجنسية(يجب إذاً الحرص على انتظام واستمرارية العلاقات الجنسية، لا سيّما في الزواج)؛ ومن جهة أخرى، الفصل بين الغريـزة الجنسـية وآليات الإنجاب الهرمونية (يجب إذاً تحويل الجهاز النفسي- الجسدي للنسـاء باتجـاه الرغـبة الطبيعـية المتعددة الأشكال نحو اشتهاء الجنس المغاير وكذلك تخصيصـهن لغايـات إنجابية). إنّ الأنماط المادية للعمل على فرض الإنجاب تنطلق من اسـتبطان القواعد بفعل "التربية" وصولا إلى الإكراه، ومن مراقبة الأحداث الفيزيولوجية إلى "الوسم" الرمزي، وأحيانا الجسدي(بتر الأعضاء)، الذي يكرس النساء كأجساد منجبة، دون أن يكـون ذلـك مطبقاً على الرجال (فينزانغ، 1985). ويبقى القسر الإنجابي أولوية مطلقـة بالنسـبة للنساء، حتى في ثقافات (نادرة) تعتمد التساهل مع السحاق: فعند شعب السـواحلي فـي مومباسـا (كينيا)، لا يمكن لأي فتاة أن تصبح مثلية الجنس إلا بعد أن تتزوج، وذلك بخلاف الفتيان (شيفرد، 1987).

مـن الممكـن تطبـيق التحلـيل الماركسي للعمل على الإنجاب المنظم اجتماعيا، وتمـارس الرقابة على حياة النساء الجنسية عبر "علاقات الإنجاب" (تنظيم أداة الإنجاب، وشـروط العمل وتواتره، وكمية المنتجات ونوعيتها، إلخ.) بشكل يجعل الرجال هم دائما المستفيدين (تابت، 1985). هنا يجدر الحديث عن تقسيم "جنسي" للعمل.

التقسيم الاجتماعي- الجنسي للعمل:

في المقابل، ما من شيء يسمح بربط التمايز بين المهمات حسب الجنس/ النوع مع ممارسـة الجنس أو الإنجاب، هذا التمايز الذي يمكن ملاحظته في جميع المجتمعات ولكن بأنماط مختلفة. أو بالأحرى، يجب النظر إلى العلاقة على ضوء الترتيب المعاكس للفكرة السـائدة (قد يكون تقسيم المهمات ناتجا عن الضغوطات "الموضوعية" المحيطة بالإنجاب النسـائي): إن ك. ليفـي- ستروس (1971) الذي يركز على المظهر الاصطناعي، سواء لتجزيء المهمات أو لتنظيم العائلة، يرى في تقسيم العمل "وسيلة تخلق بين الجنسين علاقة تبعـية متـبادلة، علـى الصعيدين الاجتماعي والاقتصادي [...] تقودهما في النهاية إلى الديمومـة وإلى تأسيس عائلة". انطلاقاً من منطق هذا التحليل، يعرّف ج. روبان (1975) هـذا التقسيم على أنه "يقف حائلاً دون تشابه الرجال والنساء [...] ويقوم بتفعيل الفروقات البيولوجـية [...] ويتوصـل بالتالي إلى "خلق النوع". إنّ التمايز بين المهمات والوظائف الاجتماعية، الذي هو صفة أساسية للنوع، يتفاعل حتى في الزواج بين أشخاص من جنس واحد ولكن من نوع مختلف (كالزواج بين الرجال عند الأزاندي). يستنتج من حالات كهذه أن الـزواج لا يقتصـر على مهمة إنجاب يشترك فيها الشريكان، بل يمثل مجموعة من الواجـبات والحقـوق على الأملاك والأشخاص، وبشكل عام حقوقاً لجنس/ نوع "الرجل" على جنس/ نوع "المرأة".

إحصـائيا، تتخذ الأنماط المادية للتقسيم الاجتماعي- الجنسي للعمل شكلاً تراتبيا. علـى صعيد القيمة: تعتبر الواجبات والأدوار "الذكورية" أكثر قيمة؛ وعلى صعيد الواقع،

فإضـــافة إلى دورهن الإنجابي الصعب والعمل المنزلي بكامله تقريباً، حققت النساء قسماً مهماً من الإنتاج في جميع نماذج المجتمعات- باستثناء بعض الحالات النادرة التي يتفوّق فـيها العمــل الجنسي: بعض الطبقات الاجتماعية الأعلى مقاما و/أو بعض المجتمعات: الهيما في أوغندا، هاوسا منطقة أدير في النيجر (إشار وبونت، 1978). أمّا اليوم، وحسب تقاريــر مــنظمة الأمم المتحدة، فإن النساء يؤدين ثلثي ساعات عمل الإنسانية، ويحصلن علــى عشــر الدخل العالمي ويملكن أقل من واحد بالمئة من الأملاك المادية، وهذا تباين صـــارخ بين أمور أخرى كالفرق بين الرواتب الذكورية والأنثوية في البلدان الصناعية، وهــو تبايــن يزداد حـــدة في دول العالم الثالث عبر سياسات "التنمية" (بيزيليات وفييلو، 1983).

يجب إذا تخطي الفكرة القائلة بمجرّد "التوزيع" التقني للعمل (على أساس "طبيعي") والتأمّل في علاقات الإنجاب بين الجنسين. وإذا لم يكن هناك من نشاطات أنثوية حصرية، ففــي المقــابل هـــناك بعض المهمات الممنوعة على النساء وخصوصاً فيما يتعلق بتقنية الوسائل: إن تحليل وسائل الإنتاج لدى كل من الجنسين (تابت، 1979) سواء في مجتمعات الصـــيادين- الملتقطيـــن، أو فـــي المجـــتمعات الصناعية المعاصرة، يُظهر وجود فارق تكنولوجي ثابت بين الرجال والنساء (مع تخلف التجهيزات الأنثوية) وأنّ الرجال يقومون باحتكار الأسلحة وعمل المواد الصلبة التي تسمح بصناعتها، ووسائل الإنتاج الأكثر تعقيداً والأكـــثر إنـــتاجا. ويســـيطر الـــرجال على وسائل الإنتاج الأساسية (الأدوات والتقنيات والأرض ورؤوس الأمـــوال والـــيد العاملـــة) ووســـائل الدفاع والعنف - ومن هنا كانت السيطرة على التنظيم الرمزي والسياسي.

إن التراتبـــية الاجتماعـــية- الجنســـية للعمل- التي هي الركيزة الأساسية لتمايز الجنســين إلـــى نوعيـــن - والتصرّف الاجتماعي بالفروقات الطبيعية للإنجاب، يسمحان بـــالقول مـــع ج. روبـــان (مرجع سابق، 1975): "عند المستوى الأكثر عمومية، يرتكز التنظـــيم الاجتماعـــي للجنس على النوع، وعلى الاشتهاء الإجباري للجنس الآخر، وعلى تقيـــيد الحـــياة الجنسية للنساء". وهكذا ننتقل في النهاية من فكرة فئتين كانتا تعرّفان بأنهما "عضويتان- اجتماعيتان" إلى حقيقة اجتماعية- جنسية كاملة.

ن.ش.ماثيو

BISILLIAT J. et FIELOUX M., 1983, *Femmes du Tiers Monde. Travail et quotidien,* Paris, Le Sycomore, 1983.- DESY P., 1978, "L'homme-femme (Les berdaches en Amérique du Nord)", *Libre 3:* 57- 102.- ECHARD N. et BONTE P., 1978, "Anthropologie et sexualité : les inégales", *in* Centre d'études et de recherches marxistes, *La condition féminine*, Paris, Editions sociales.- FAINZANG S., 1985, "Circoncision, excision et rapports de domination", *Anthropologie et société* 9 (1): 117- 127.- GILLISON G., 1980, "Images of nature in Gimi thought", *in* MACCORMACK C.P. et STRATHERN M. (eds), *Nature , culture and gender*, Cambridge, Cambridge University Press.- GODELIER M., 1982, *La production des Grands Hommes. Pouvoir et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle-Guinée,* Paris, FAYARD.- HERITIER F., 1984- 1985, "Le sang du guerrier et le sang des femmes. Notes anthropologiques sur le rapport des sexes", *Les Cahiers du GRIF*, 29: 7-21. (Version originale de "Maschile/ femminile", in *Enciclopedia Einaudi* VIII, Turin, 1979.). – LEVI-STRAUSS C., 1971, "La famille", *Annales de*

l'Université d'Abidjan, série F-3, fasc. 3: 5-29. (éd. orig. *in* H.L. Shapiro (ed.), *Man, culture and society*, New York, Oxford University Press, 1956.) – MATHIEU N.-C., 1973, "Homme – culture et femme-nature?", *L'Homme*, XIII (3): 101- 113.- MEAD M., 1948, *Male and female. A study of the sexes in a changing world*. New York, William Morrow (trad.fr, *L'un et l'autre sexe. Les roles d'homme et de femme dans la société*, Paris, Gonthier, 1966).- RUBIN G., 1975, "The traffic in women. Notes on the "political economy" of sex" , *in* R.R.Reiter (ed.), *Toward on anthropology of women*, New York, Monthly Review Press.- SALADIN D'ANGLURE B., 1986, "Du foetus au chamane: la construction d'un "troisième sexe" inuit", *Etudes/ Inuit/Studies* 10(1-2): 25- 113. – SHEPHERD G., 1987, "Rank, gender, and homosexuality: Mombasa as a key to understanding sexual options", *in* P. Caplan (ed.), *The cultural construction of sexuality*, Londres, Tavistock.- TABET P., 1979, "Les mains, les outils, les armes", *L'Homme*, XIX (3-4): *Les catégories de sexe en anthropologie sociale*: 5-61: 1985, "Fertilité naturelle, reproduction forcée", in N.-C. Mathieu (sous la direction de), *L'arraisonnement des femmes. Essais en anthropologie des sexes*, Paris, Editions de l'EHESS.- WHITEHEAD H., 1981, "The bow and the burden strap: a new look at institutionalized homosexuality in native North America", in S.B. Ortner et Whitehead H. (eds), *Sexual meanings. The cultural construction of gender and sexuality*, Cambridge, Cambridge University Press.

Transmission — تناقل

١ - الثقافة والتناقل

يفكر كل مجتمع وينظم التناقل بطريقته الخاصة. والتناقل هو البعد الحي للتواصل بصفته العامة، وهو ما تقوم على سيرورته استمرارية الحياة الاجتماعية. لقد عمد العديد من الأنتروبولوجيين الأميركيين ذوي التوجه الثقافوي إلى دمج الثقافة بالإرث الاجتماعي (ر. لينتون، ر. لووي، إ. سابير، إلخ.) وانطلقوا من ذلك نحو التركيز على العلاقات بين الثقافة والشخصية مثلما فعلوا عند الحديث عن أشكال تعلم أنماط السلوك المتناقلة اجتماعيا.

إذا كانت الثقافة هي كل ما يمكن تعلمه من خلال التواصل، فإن كل شأن ثقافي يمكن أن يكون مادة للتناقل. فلا تقتصر الدراسة الأنتروبولوجية للتناقل إذن على تفحص الوسائل المماسسة (بواسطة العرف أو القانون بالمعنى الحديث للعبارة) لانتقال الإرث المادي (المنقول وغير المنقول) والمعنوي (الأوضاع الاجتماعية، المهمات، التبعات، الملحقات الرمزية مثل الاسم، إلخ.) التي جعلت منها الأنتروبولوجيا القانونية ميدان اختصاصها. يلاحظ، في كل ميادين الحياة الاجتماعية، وجود مجموعات منتظمة من الممارسات والتصورات الخاصة بالتناقل والتي لا يمكن القيام بمقاربتها عبر وجهات نظر شديدة التخصص مثل القانونية أو الاقتصادية أو السياسية أو الدينية أو المعرفية. فتناقل الأفكار والقيم يتخطى الحدود بين المؤسسات. ونكتفي هنا بمثل وحيد هو أن كل المجتمعات البشرية قد صاغت نظريات عن التناقل الوراثي للملامح الجسدية والنفسية

(أوجـيه و ايريتييه، 1982)، وأنها تقوم، بشكل من الأشكال، بتوجيه أنماط سلوكها انطلاقا من تلك النظريات. هكذا يُبرَّر على العموم، في هذه المجتمعات أو تلك، تعيين الحدود التي يـبدأ مـنها السماح بالتزاوج بين أقارب العصب انطلاقا من النظريات العلمية أو "البرية" لمفاهيم علم الوراثة. يعتقد شعب هاوسا في أفريقيا السوداء أن الإنسان يولد ساحراً نتيجة تكويـن وراثـي (إيشار، 1978)، ويعتبر بعض العقول الحديثة أن الذكاء ناتج عن صفة وراثـية. ومـن هنا جاءت فكرة الاحتفاظ بمني الحائزين على جائزة نوبل بغية استخدامه لغايات انتقالية.

لا يجدر إذن فصل تفحّص ممارسات التناقل الخاصة بتنظيم الحياة الاجتماعية عن دراسـة الهيكلـيات الإيديولوجية التي يقوم عليها في كل مجتمع ولكن تبعا لأشكال بالغة التـنوع - الإحساس بشرعيتها، وانطلاقا من ذلك بشرعية النظام الاجتماعي الناتج عنها. بإقامـتها للتـناقل الـذي لا يمكن أن يكون مجرّد تجديدٍ تلقائي، كما تشهد على ذلك كل الشعائر المواكبة له، تعمد جميع الثقافات إلى التفكير بالطبيعة وما فوقها وبعالم البشر، أي بالإنسـان العضوي والاجتماعي وبالمجتمع أيضا لـ أوجيه وايريتييه، المرجع المذكور)، بالوراثة والموروثات، بالماضي والمستقبل وبضرورات الحاضر أيضا. إن دراسة التناقل تبيِّـن أن مختلف الأنماط التي تخضع لها في كل المجتمعات لا تخضع فقط لمنطق غائية تطبيقـية، بـل أيضا ("قصدية ثقافية" (م. ساهلنز) لا يمكن أن تكون الوحيدة الممكنة في مطلق الأحوال .

ج. لانكلود

AUGE M. et HERITIER F., 1982, "La génétique sauvage", *Le Genre humain*, n. 3-4, *La transmission*: 127- 137.- ECHARD N., 1978, "Mais où sont les sorciers d'antan?", *Système de signes*, Paris, Hermann.

2 - *أشكال التناقل*

يعمد م.موس (1923 - 1924)، لدى وصفه للأشكال التي يتخذها ما يسميه "مؤسسة العطـاء الكـامل والـبوتلاتش" في بولينيزيا وميلانيزيا ولدى الأقزام وفي شمال غرب أمـيركا، إلـى التأكيد على أن "كل شيء، غذاءً كان أو نساء أو أولاداً أو تعاويذ، أو كان أرضا أو خدمات أو مناصب كهنوتية أو رتبا، هو مادة تناقل وتسليم"، وعلى أن "كل شيء يذهـب ويأتـي كما لو أنه كان هناك تبادل متواصل لمادة روحانية ينضوي فيها الأشياء والبشـر، ما بين العشائر والأشخاص المتوزعين على مراتب وأجناس وأجيال". ولا تمنع خصوصية البوتلاتش - العطاء الإلزامي بهدف إقامة "رابطة أرواح" مع الأشياء - من أن نجـد فـيه المواصـفات العامة لجميع أنواع التناقل. فما هو قابل للتناقل ينتمي إلى فئات متـنوعة، ماديـة ومعنوية، دينية ودنيوية، إلخ.، يمكن أن يتم جمعها أو فصيلها، وأن يتم تـناقلها معاً أو على التوالي، وأن يستفيد منها شخص أو أكثر؛ ويتوافق الفعل الذي يتحقق بـه التـناقل مـع قواعد تحدد أنماط هذا الفعل والقوانين الناجمة عنه؛ كما يتحدد وضع الأشـخاص المشـتركين في طرفيْ هذه العملية استناداً إلى روابط القربى التي يمكن أن تكون قائمة بينهم. هكذا يتم إذن، وعلى التوالي، تحديد ما يتم تناقله، وكيف يتم ذلك، وبين من ومن.

يميّز القانون الفرنسي الحديث التناقل المجّاني الصبغة (عمليات بين الأحياء، وصية، توريث شرعي) عن الوراثة المادية. ويرتبط غياب التسليم بمفهوم لطبيعة "الأشياء" مختلف عن المفهوم المتكوّن لدى مجتمعات البوتلاتش والناجم بصورة مباشرة عن المفاهيم الرومانية التي طبعت القانون الغربي. وفي القانون الروماني السحيق القدم، كما في القانون الجرماني للقرون الأولى، كانت الأشياء تعتبر مزودة بالحياة ووثيقة الارتباط بالشخص أو الجماعة العائلية التي تنتمي إليها – "السلالة" الرومانية، القبيلة أو العشيرة الجرمانية –، ولذلك كان كل تناقل يتم خارج الإطار العائلي وعملية تجدُّد الأجيال، يقيم رابطا روحانيا بين الفرقاء : وكان ذلك الرابط – سواء لدى الرومان أو الجرمان – يحتم التعاكس، كما في البوتلاتش، بين الجماعات وليس بين الأفراد. لقد نتج الشرخ الكبير الذي كرّسته "الإمبراطورية" في تاريخ القانون الروماني، عن الفصل بين البشر والأشياء، وبين الحقوق الفردية والحقوق الواقعية، الذي جاء مواكبا لتفكيك "السلالة" ولإعطاء تعريف جديد للعائلة يظهر فيه رابط الدم، "الرحمي" إلى جانب رابط "النسب" الذي هو محض قانوني. إن هذا التحول الذي أدّى إلى "فصل بيع الأعطية عن التبادل" و"التفريق بين الالتزام الأخلاقي وصك البيع" وإدراك "الفرق بين الشعائر والحقوق والمصالح" (موس، المرجع السابق)، قد أنتج في نهاية الأمر تحرير العقود بين جماعات محدودة العدو (العائلات)، ثم بين الأشخاص. عن هذه القطيعة بين البشر والأشياء، التي عمدت إلى تفصيلها النظريات عن الأملاك و"الشخص"، نتج تقسيم مختلف الميادين الاقتصادية والتشريعية. و"الشخص"، أي هذا "القناع الشرعي الموضوع على وجه الإنسان ليتيح له التواجد في عالم القانون"، سوف يصبح بالإمكان "انتزاعه جزئيا" عن وجه مالكه ووضعه على وجه مالك آخر (الوريث)" (ج. ايلول). بحركة واحدة، سوف يتوصل التمييز بين الأشياء الجسدية وغير الجسدية، حوالي القرن الثالث، إلى فصل الأشياء عن القانون الخاص بها: مثلا، فصل المُلكية عن القانون الذي ينظمها. وهكذا سيولد التمييز بين المُلكية والتملك.

لقد عمدت سائر المجتمعات إلى التفكير بالتناقل وتعريف أنماطه وأشيائه وأفرقائه ببيانات متماثلة؛ ويبدو أنها قد عمدت جميعاً إلى تحديد ما إذا كان الانتقال سيتم داخل أو خارج الجماعات العائلية. في ميدان القرابة، تم تحديد قواعد الانتقال، رمزية كانت أو مادية، بالاستناد إلى نمط البنوّة : وحيد الخط (أبوي أو أمومي)، أو مزدوج النسب، أو غير متمايز أو رحمي. وتبعا للأشياء المعنية، قام كل مجتمع بتحديد هوية الأهل الذين تعود إليهم تلك الأشياء، وبتحديد الحصص حسب تراتبية معينة. وهكذا فإن المفهومين، الجرماني والروماني، اللذين خلفا تأثيرهما في فرنسا على التوالي ضمن مناطق العرف (النصف الشمالي) أو مناطق القانون المكتوب (النصف الجنوبي)، قد ولدا أشكال تنظيم عائلية مختلفة وقوانين انتقال إرث بالغة التفاوت، وقد بقي كل ذلك سائداً من الناحية التشريعية حتى إعلان "الدستور المدني"، مع بقاء الكثير من مخلفاته ظاهراً بدرجات متفاوتة حتى العقود الأخيرة .

أ.لاميزون

راجع: عقاري (نظام)، ملكية.

CALVERIE E. et LAMAISON P., 1982, *L'impossible mariage. Violence et parenté en Gévaudan (XVIIe, XVIIIe et XIXe siècles)*, Paris , Hachette.- DELBOS G.

et JORION P., 1984, *La transmission des savoirs*, Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme.- ELLUL J., 1961- 1969, *Histoire des institutions*, Paris, PUF, 5 vol.- MAUSS M. (1923- 1924), 1950, "Essai sur le don: forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques", in *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF. - OURLIAC P. et MALAFOSSE J., 1968, *Histoire du droit pri0076é*, Paris, PUF. - SEGALEN M., 1985, *Quinze générations de Bas- Bretons. Mariage , parenté et société dans le pays Bigouden sud (1720- 1980)*, Paris, PUF. – YVER J., 1966, *Egalité entre héritiers et exclusion des enfants dotés. Essai de géographie coutumière*, Paris, Sirey. – ZONABEND F., 1980, *La mémoire longue. Temps et histoires au village*, Paris, PUF.

3 – ميراث

اســتعادت الأنتروبولوجــيا بشكل عام التمييز الذي تعتمده اللغة الفرنسية – والذي ابــتدأ يضــعف – بيــن الــتركة (succession) والميراث (héritage). فلقد لاحظ أوائل الأنتروبولوجييــن أن قواعــد الميراث والتركة لا تتماهيان بالضرورة، وكذلك الأمر بين الوريــث ومن تؤول إليه التركة (أوغيستين، 1982). يلاحظ فوستال دوكولانج، مثلاً، أنه حتى وإن كان لجميع أبناء رب المنزل، في روما القديمة، حق متساو بالميراث، فإن واحداً منهم فقط كان يخلف أباه في خدمة طقوس الولاء لآلهة المنازل. كما يلاحظ هــ.س. ماين لدى الهندوس أن لكل الورثة الذكور حصصا متساوية في الإرث المادي، بينما يلي واحد منهم فقط زعامة أبيه السياسية .

يُفضّل إذن حصر كلمة " تركة " بانتقال المهمات السياسية والدينية، واستخدام كلمة "مــيراث" للدلالــة على انتقال "الخيرات" المادية والمعنوية الذي ينظمه العرف أو القانون ويرتكز غالبا (الانتقال بالوصيّة) على مبدأ الوراثة كما يتجسد في قواعد البنوّة وفي إطار العائلــة. إن تنظيم الميراث، الذي يمكن أن يكون متساويا أو متفاوتا، ويمكنه أو لا يمكنه لحــظ التمييز بين الجنسين وبين الأجيال، واعتبار السن وتوالي الولادات أو عدم اعتباره، يقــيم علاقــة بنيوية ووظيفية مع أنماط المصاهرة (قواعد الارتباط الزوجي في الأنظمة المعقدة) ومع المظاهر الاقتصادية للزواج (المهر، الصداق). وهو يساهم في إنتاج وإعادة إنــتاج الأشــكال الخاصة بالتنظيم العائلي (حالة العائلة الأصلية في المجتمعات الأوروبية الريفية) وفي طبع مسيرة التطور المنزلي بطابع خاص .

ولا يــتم الانتقال عن طريق الميراث دائما بعد وفاة زعيم العائلة. فهناك مجتمعات كثيرة، رعوية على وجه الخصوص، تعتمد أشكالا من الإرث المسبق الذي يتيح نوعا من التوافق بين قوة العمل المنزلي والمصادر الاقتصادية (ستيننغ، 1962). كما يمكن أن يكون حظــر التقســيم هــو القاعدة المعتمدة في تنظيم الميراث، وذلك لكونها تتيح ديمومة بقاء الجماعات العائلية الواسعة الانتشار.

ج. لانكلود

AUGUSTING G., 1982, "Esquisse d'une comparaison des systèmes de perpétuation des groupes domestiques dans les sociétés paysannes européennes", *Archives européennes de sociologie*, XXIII: 39-69. – GOODY J., 1976, *Production and reproduction. A Comparative Study of the Domestic Domain*, Cambridge, Cambridge University Press.- GOODY J., THIRSK J. et THOMPSON E.P. (eds),

1976, *Family and Inheritance Rural Society in Western Europe* 1200- 1700, Cambridge, Cambridge University Press.- STENNING D.J., 1962, "Household Viability among the Pastoral Funali", in J. Goody (ed.), *The Developmental Cycle in Domestic Groups*, Cambridge, Cambridge University Press.

ب - تركة

تدل كلمة "تركة" في معناها الأوسع على انتقال الحقوق على البشر والأشياء بشكل يؤمن استمرارية الجماعات الاجتماعية (رادكليف – براون، 1968). ويعطيها ر. فيرث تعريفاً أضيق يغطي "أواليات الاستبدال التي تحصل بشكل معلن ويتم فيها انتقال ألقاب وأوضاع ومناصب السلطة، والأدوار وكل ما يرتبط بها من ملحقات، من شخص لآخر (فيرث، 1964).

بهذا المعنى الأخير، الذي تعتمده الأنتروبولوجيا في أغلب الأحيان، تكون التركة مرتبطة إذن بالنظام السياسي وتفترض وجود تمايز دائم بين الأوضاع. ولا نستطيع التحدث عن تركة عند الكلام عن تبوّء مناصب غير مستقرة أو مرتبطة بمصائر فردية مثل ما هو معتمد في مجتمعات "الرجل الكبير" (بورلنغ، 1974). لقد اهتمت الأنتروبولوجيا أغلب الأحيان بانتقال "المناصب الكبرى" (غودي، 1966)، أي الناتجة عن ممارسة سلطة مركزية لا تتدخل كثيراً بمسألة التقاسم، وتتيح تنافسا شديداً بين الطامحين، ولا تعتمد تطبيق قاعدة واضحة لمسألة التركة. ولكن ذلك لا يعني وجود قواعد كهذه، وضرورة التمييز بين ما يخضع منها لمبدأ الوراثة أو التسمية أو الإختيار (م. ويبر).

يصار في أغلب الأحيان إلى اعتماد مبدأ الوراثة، الذي يتم تعريفه من خلال تطبيقاته في منظومة القرابة، عملاً على تحديد قواعد التركة. ولكن من النادر أن يتم تقاسم الألقاب والمناصب، حتى بين الأبناء (المَلَكيات الفرنسية القديمة). فبقدر ما يكون عدد المستفيدين كبيراً، يمكن أن يتم اعتماد وسائل خاصة للتقليل من عدد الخلفاء المحتملين. تلك هي الحال في المَلَكيات الأفريقية المطلقة التي تعتمد مبدأ السلالة أو العشيرة الملكية. هناك يمكن تأسيس شرعية السلالة على البنوّة (الخلافة بناء على نسب أبوي أو أمومي، استثناء تناقل المنصب عبر النساء والذي تقول به شرائع فرنسا القديمة، اعتماد نظام بنوّة لا متمايز، أفضلية معطاة للخط المباشر على حساب الأنسباء، إلخ.)، أو على درجات معينة من النسب (انتقال التركة، في سوازي مثلا، إلى أبناء الزوجة الأولى، أو اعتماد مبدأ تقلد أمور السلطة في اعتماد انتقالها إلى أول المولودين بعد تبوُّء أبيهم لها)، أو على السن (قاعدة الابن البكر أو، في حالات نادرة، الابن الأصغر)، أو أيضاً على الانتماء لجيل معين (انتقال التركة من الأخ إلى أخيه). في حالات أخرى، تقوم شرعية التركة على مواصفات مختلفة عن تلك المرتبطة بالقرابة فقط: هكذا نجد البمبا يشترطون القيام بعدد من المهمات المحلية قبل استحقاق الولاية الملكية (ريتشاردز، 1960): قد يعود اختيار الخلف هنا إلى الملك ذاته (تولية تحصل قبل الموت)، وقد ترجم بوجود أكثر من وليّ للعهد (مصر القديمة) أو بمنح ألقاب خاصة (عند الشعوب السلتية).

يمكن أن يمتزج مبدأ الوراثة بصورة عامة مع مبادئ التعيين أو الخلافة. إن أشخاصاً معينين (عند السوازي مثلا، استبعاد الابن البكر المولود من الزوجة الأولى عن تولي العرش)، أو اختصاصيين بالشعائر في الأنظمة الملكية الأفريقية (الباكابيلو عند البمبا أو الأبيرو في رواندا، إلخ.)، يتدخلون أحيانا في عملية تسمية الوريث الشرعي للسلطة.

ويمكـــن أيضـــا أن تتم تسمية من يحددون الخلف من قبل أشخاص يؤدون مهمات سياسية محـــددة، مثل ضباط البلاط عند الأسانتي الأفريقيين، أو الأمراء الألمان في أوروبا، الذين كانوا هم "الناخبون الكبار" في الأمبراطورية الجرمانية.

ويمكـــن ملاحظـــة اعتماد مبدأ التعيين لوحده في عدد من المجتمعات التيوقراطية (اعـــتماد التنـــبؤ عـــبر الأبـــراج الفلكـــية لاختـــيار "الـــدالاي لاما" في التيبت مثلا) أو "البيروقراطـــية"، وخاصـــة عـــندما يحـــتل الجهاز العسكري مكانة هامة (الإمبراطورية الرومانـــية في آخر أيامها، الإمبراطورية العثمانية، إلخ.). ولا تقتصر تسمية الخلف فقط علـــى المجتمعات الديمقراطية الحديثة التي بقي عدد الناخبين والمرشحين (الهيئة الناخبة) محصـــورا فـــيها خـــلال فـــترة طويلـــة. ومازال هذا العدد المحصور معتمداً في بعض المجـــتمعات "القبلـــية" (انتخاب زعماء الحرب مثلا)، مع امتزاجه أحيانا، كما لدى قبائل البربر في المغرب، بقواعد المداورة أو حتى سحب القرعة.

وقـــد يحـــدث في بعض الحالات أن يؤدي غياب القواعد إلى استخدام القوة لحسم مسألة الخلافة بين المتنافسين. وكثيرا ما يعتمد هذا الخيار في العالم الإسلامي حيث يتجابه أطراف سياسيون وعسكريون في صراعات دامية من أجل تبوّء السلطة (بونت، 1982).

و أيـــا يكن المبدأ المعتمد، يبقى انتقال شرعية السلطة السياسية فترة صعبة تطبعها النزاعات أو العصيان أو الأزمات، وتبقى أيضاً مصحوبة بشعائر احتفالية تتزايد بقدر ما تكون السلطة مقترنة بمفاهيم المقدس والغيبيات. في ممالك البحيرات في أفريقيا الوسطى، تتواكب الخلافة مع مجموعة من الشعائر التي تبدأ بجنازة الملك المتوفى ومعالجة جثمانه، ثـــم تتواصل بحفل تنصيب الملك الجديد (تطهير أدوات الحكم وتسليمها)، وتنتهي بتحديد الشعائر والأعياد التي سيكون عليه اعتمادها وإحياؤها طيلة حياته لتأمين ازدهار المملكة. مـــا تهـــدف إليه هذه الحالة وكثيرات غيرها عرفتها أفريقيا أو عاشتها أوروبا في العصر الوســـيط (رسامة الملك)، هو التأكيد رمزيا على استمرارية السلطة وصفة التسامي التي تطبعها بصورة تتخطى توالي الأشخاص وكل ما ينتج عنه .

ب. بونت

BONTE P., 1982, "Tribus , factions et Etat. Les conflits de succession dans l'émirat de l'Adrar ", *Cahiers d'Etudes Africaines* . 87 - 88 XXII 3 – 4 : 489- 516. - BURLING R.. 1974. *The passage of power. Studies in political succession.* New York et Londres, Academic Press.- FIRTH R., 1964. *Essays on Social Organization and Values*, Londres. London School of Economics. – FORTES M. et PRITCHARD E.E. Evans (eds), 1962, *African Political Systems*, Londres. Oxford University Press (trad.fr. *Systèmes politiques africains*, paris, PUF. 1964).- GOODY J. (ed.), 1966, *Succession to High Office.* Cambridge, Cambridge University Press.- MWOROHA E.,1977, *Peuples et rois de l'Afrique des Lacs*, Dakar- Abidjan, Les Nouvelles Editions Africaines.- RADCLIFFE BROWN A.R., 1952, *Structure and Function in Primitive Society*, Londres, Cohen et West (trad.fr. *Structure et fonction dans la société primitive*, 1968, Paris. Editions de Minuit).- RICHARDS A., 1960. "Social Mechanisms for the Transfer of Political Rights in Some African Tribes", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 90: 175- 190.

تطلق لفظة " تنجيم" في أن على نظام تأويل مقونن ثقافيا للوقائع الماضية والحاضرة والمستقبلية، وعلى مجمل الوسائل التي يستخدمها العرّافون. سيتناول البحث "التقنية" أو "الممارسة" التنجيمية و"المؤسّسة " التنجيمية.

تسمح تقنيات التنجيم بالكشف عن وقائع غير مدركة سابقاً. فغالبا ما تشترك التأويلات مع أوامر، ولا سيّما تقديم قرابين، مثلاً عندما يكون الحدث معتبرا كمشكلة ينبغي حلها، أو كاعتداء، أو بليّة. ويختلف هذا الإدراك، أو ما يشكل بالتالي حدثا، من ثقافة لأخرى.

يرتبط التنجيم بالمؤسسات العلاجية عندما يشخّص أعراض مصيبة أو مرض. يمكن أن تتعلق هذه الأحداث بالدوائر الفردية (أحلام، إشارات شخصية) أو من الجهة الأخرى بعالم القرارات الجماعية التي تهمّ الجماعة برمّتها (نشاطات اقتصادية، نزاعات، اختيار الملك). هكذا يمارس التنجيم في الوقائع الاستثنائية وغير المتوقعة كما في الأحداث اليومية والاعتيادية: فهو ليس تقنية إيضاح فحسب، بل أيضا تعبير موحّد، عقلنة ثقافية للسببيات المرتبطة بنظام الكون والبشر. في بلاد ما بين النهرين، كان التنجيم الاستدلالي (تفسير الأحلام، دراسة سمات الوجه، علم الفلك) مستندا إلى النشاطات العادية. يملك معظم المجتمعات مؤسسات تنجيم يمكن لعدة أنواع منها أن تتواجد معا داخل المجتمع الواحد. كذلك تكثر تقنيات التنجيم: ضرب الرمل، فحص أحشاء الأضحية بعد القربان، مراقبة الظواهر الطبيعية، التصرفات، الرموز، التنجيم بالأرقام (مثل اليي- كينغ الصيني)، تأويل كلمات أشخاص ملهمين (وحي، نبوءة، مس). وقد يُنسَب أصل الكتابة إلى الأشكال المبنية على تأويل إشارات الخطوط (مثل التنجيم الصيني عبر قشور السلحفاة).

أخيرا، من الممكن أن يكون التنجيم مؤسسة مسارية، أو موهبة فردية غير قابلة للتحويل وغير مستدعية أي تعلم مسبق، كما يمكن أن يكون خاصا بجنس أو فئة اجتماعية. فيتكلم العراف عندئذ باسم طرف ثالث يُفترض أنه المتحدث الحقيقي (آلهة، أرواح)، أو بموجب قدرة ما فوق بشرية، أو حتى معرفة مكتسبة.

ن. سندزنغر

AHERN E. M., 1982, "Rules in oracles and games", *Man*, 17 (2) : 302- 312. – CAQUOT A. et LEIBOVICI M. (éd.), 1968, *La divination*, Paris, PUF.- JAULIN R. , 1966 , *La géomancie : essai d'analyse formelle* , La Haye – Paris, Mouton. - MAUPOIL B., 1961, *La géomancie à l'ancienne côte des esclaves*, Paris, Institut d'Ethnologie.- PARK G., 1963, "Divination and its social contexts", *Journal of the Royal Aanthropological Institute*, 93 (2); 195- 209.- TURNER V., 1975, *Revelation and divination in Ndembu ritual*, Ithaca et Londres, Cornell University Press. - VERNANT J.-P. et *al.*, 1974, *Divination et rationalité*, Paris, Le Seuil.

يتـــناول التنجيم كشف الأحداث "المحجوبة"، الماضية أو الآتية، ويمكن دراسة الممارســـات المرتبطة به على صعيدين : صعيد التقنيات وصعيد وضع ودور الممارس. كما يمكن تناولها من حيث العلاقة الحركية التي تقيمها مع تاريخ المجتمعات البشرية. فلا يمكـــن للتحليل الأنتروبولوجي جهل علوم نشأة الكون الذي تنتمي إليه المجتمعات وتساهم في صياغته. في هذا النظام الفكري، يرتبط التنجيم والسحر ارتباطاً وثيقاً : يرتكز مفهوم نظـــام التنجيم وخطابه (اختيار السند، معنى الطالع، إلخ.) على إدراك للعالم يمكن أن نصـــفه بـــــ "السحري" – بالمعنى الذي كان مارسيل موسى يعرّف به السحر كـــ "نظام اســـتقراءات مســـبقة" (1950 : ص. 119) – حيـــث تـــزوّد الحركات والكلمات والأشياء والكائـــنات المرئية وغير المرئية، والمؤثرات المختلفة، بعلاقات قويّة (دلالية، رمزيّة، تطبيقية، ذرائعية) محفزة "تحت ضغط الحاجة" (موس، المرجع ذاته).

يـــبدو أنه يجب ردّ أقدم التقنيات التنجيمية المعروفة، أي تلك التي تقضي بفحص أحشاء الحيوانات والتي عرفت في بلاد ما بين النهرين في الألف الثالث قبل الميلاد، إلى حضـــارة الصـــيد. ولقـــد ساهم التعقيد المتزايد للمجال التنجيمي، منذ القدم، وبصورة حاســـمة، في التطورات التقنية والعلمية (ابتداع الأبجديات في بلاد ما بين النهرين، أو ولادة الفكر العلمي بالجرد والتصنيف والترابط) .

تخـــتلف تقنـــيات التنجـــيم من ثقافة إلى أخرى، حتى وإن وجدت ملامح عديدة عابرة للثقافات، إمّا متلازمة، وإمّا ناتجة عن الانتشار. ولقد أجريت تصنيفات عامة لهذه التقنـــيات قابلت أغلب الأحيان التنجيم "الاستقرائي"، الذي يعرف أيضاً بـــ "ذي السند" أو بـــالـــ "خارجي"، مع التكهّن "الحدسيّ " أو "المستوحى" أو "الداخلي". وإن أحد التصنيفات الأشـــد اكـــتمالاً هو تصنيف ج. لوسكويزيك (1973) الذي يسمح بتغطية المجال التنجيمي عبر المكان والزمان، دون الكثير من التقاطعات أو الحذف. وهو يقوم بالتمييز بين خمس مجموعـــات من التقنيات : النبوءة، وهي الشكل الأكثر صفاءً " للتنجيم الحدسي في حالة الـــيقظة"، و"التنجـــيم الحدسيّ الهلوسيّ " الصادر عن حالات حسيّة متغيّرة (بتناول مواد معيـــنة، رعـــدة واستحواذ، أو بتثبيت شيء لمّاع، أو أيضاً بالنوم)، "التنجيم الحسابي" (وســـائل "علمـــية" مثل علم ضرب الرّمل العربي والأفريقي، أو علم الفلك، أو التنجيم الصـــيني القديـــم بواســـطة جذوع الأكيلية)، "وسائل المراقبة" (الخاصّيات ، وضع أو حـــركات الكائنات الحيّة، وكذلك الأشياء والموادّ) التي يعدّ التأثر الإشعاعي واحداً منها، وأخيراً "أواليات الخط والتنبؤ" التي تفسّر بالرجوع إلى "جداول" يكتبها أو يتداولها التراث.

كـــان ممارســـو وممارسات طرق العرافة هذه على علاقة متفاوتة الحميمية مع الســـلطات السياســـية والعســـكرية عبر التاريخ، وكانوا إمّا ملحقين بالمؤسّسات الدينية أو معتبرين أعداء لها. وسواء تجمعوا في طبقات، وراثية و/ أو مساريّة، أو كانوا أعضاء متخصصـــين فـــي أخويات دينية، أو اعتبروا أشخاصاً حصل كل منهم، منفرداً، على "موهـــبة" تنجيمـــية، فقـــد مارس العرّافون نشاطات شبيهة بتلك التي يقوم بها الناسخ أو الكاهـــن أو المضـــحي أو طـــارد الأرواح الشـــريرة أو المطبّب أو الشاعر أو "المجنون

المقـدّس". إذا يبدو وضعهم ووظيفتهم داخل مؤسّسات التنجيم أو المجتمع بأشكال عديدة، تـتدرّج مـن الأكـثر هامشيّة إلى الأكثر مركزيّة. في الحضارات القديمة الكبرى، كان التنجـيم وممارسوه مرتبطين بالحاكم وبالتقاليد الكهنوتية. كما جعلت المجتمعات المشافهية، أو تلـك التي تربط بين المشافهة والكتابة، من عرّافيها أسياد الكلمة الجماعية المستوحاة، وقـرّاء إشـارات طبيعية مميّزين، ووسطاء شعبيين بين المقدّس (أو الإلهي) والدنيوي. ولقـد كانـت المجـتمعات الحديثة تميل إلى شخصنة التأهيل والوظيفة، ودفع أجر لهذه الأخـيرة، وتخصـيص الاستهلاك، وعلمنة الممارسة والخطابات. تنعكس معطيات علم الـنفس والتحلـيل النفسـي في البيانات التنجيمية الحالية، من الاستشارات الشفهية إلى الطوالـع الفلكـية المكـتوبة، كما يساهم انتقال الأشخاص والملامح الثقافية والمعطيات الأثنوغرافية في تنويع مجالات الممارسات .

م. فيرول

ALLEAU R., LE SCOUEZEC G. et LARCHER H., 1973, *Encyclopédie de la divination,* Paris , Editions Henri Veyrier.- LOCH R., 1984, *La divination dans l'Antiquité* , Paris, PUF.- CAQUOT A. et LEIBOVICI M. (éd.), 1968, *La divination*, Paris, PUF.- GRANET M., 1968, *La pensée chinoise*, Paris. –JAULIN R., 1966, *La géomancie : essai d'analyse formelle* , La Haye- Paris , Mouton..- FAHD T., 1987, *La divination arabe*, Paris, Sindbad.- MAUSS M., 1950, *Sociologie et anthropologie,* Paris, PUF. – MINOIS G., 1966, *Histoire de l'avenir. Des prophètes à la prospective,* Paris, Fayard.- TURNER V., 1975, *Revelation and Divination in Ndembu Rituals*, Ithaca, Londres, Cornell University Press.- VERNANT J.-P. et al., 1974, *Divination et rationalité*, Paris, Le Seuil.- VIROLLE M., 1995, "Divination" , in *Encyclopédie berbère*, Aix – en – Provence, Edisud, t.XV: 2353- 2367.

تنصير — Evangélisation

تستعمل عبارة تنصير اليوم بمعنى واسع يعني نشر كل شكل للإيديولوجيا. إلا أنها تقتصـر فـي الاصطلاح الحصري على كرز الأناجيل، وتنطوي على العمل التبشيري. فقبول الإنجيل هو قبول الإيمان بعقيدة قابلة لأن تتجلى في أية ثقافة، في المبدأ ووراء كل درجـات الشك واليقين: ذاك هو أساس الشمولية المسيحية. وهذا ما يعلل دون شك تنوع الأشكال الدينية أو الثقافية التي تتخذها المسيحية في كل ثقافة تتواجد فيها، وكذلك تفرعاتها في مختلف المذاهب والطوائف التي تقرن أحيانا ضمن فئات اجتماعية – ثقافية.

في الأزمنة الأولى لتاريخ الكنيسة، حدثت سجالات بين الذين أدرجوا تعليم المسيح فـي الديانـة اليهودية، مما ينفي أي اعتناق لمؤمنين جدد، والذين رأوا في رسالة المسيح بعـداً كونـيا فأعطوا أساساً لاهوتيا لتنصير يخص كل البشر. غلب الرأي الثاني خاصة بفضـل أعمـال بولس الذي يعتبر المبشر الأول، وإن كان هذا اللقب يعود إلى توما الذي حمل البشارة إلى كيرالا الهندية. إلا أن المساجلة بين الإيمان الكوني والتصورات الثقافية الخاصة بقيت مستمرة كرهان حاسم عندما قام أجانب بإدخال البعد الكوني.

انتشـرت المسيحية في ظل الهيمنة الرومانية. وقد توزعت في مطلع القرن السابع حـول المتوسط وصولاً إلى أوروبا الشمالية، ومن بحر قزوين حتى أثيوبيا حيث أطلقتها تلـك الشعوب المنتشرة على الطرق التجارية المؤدية إلى الهند وآسيا الشرقية. مع توسّع الإسـلام، قطعـت المسيحية عن جذورها، وانحصرت في أوروبا. سعى الصليبيون إلى اسـترجاع الأرض المقدسـة لكن محاولاتهم العديدة لإعادة فتح الطرق التجارية وبالتالي الإحاطة بالبلدان الإسلامية في أوروبا الوسطى باءت بالفشل. أخيراً، وفي القرن السادس عشـر، أعـادت المسـيحية حركة انتشارها. ومع فجر القرن السابع عشر بزغت ثغور مسـيحية فـي الهـند وماليزيا والفيليبين واليابان والصين. رافقت حالات تنصير كثيرة رحلات ف. خافيير الطويلة (1506- 1552). كما سعى ر. دو نوبيلي (1577- 1656) في الهـند وم. ريتشي (1552- 1606) في الصين إلى تكييف ديانة مسيحية كانت متأصلة في القـيم الأوروبية مع الثقافات المحلية. وهذا ما شكل معضلة اعترفت بها روما عام 1659 عندما فرضت على المبشرين نشرَ الإيمان وليس العادات الثقافية الأوروبية (نيل، 1962).

أثبـت الوجـود المسيحي نفسه جيداً في الهند الجنوبية والفيليبين، فاستمر في ملقة وماكـاو، لكـنه تلاشـى في الهند إلى أن أعاد المبشرون الفرنسيون والأميركيون إدخال المسيحية ابتداءً من 1890. عرف "القرن المسيحي" في اليابان 300000 حالة تنصير، لكنه انـتهى عـام 1637 وسط الاضطهادات والمجازر : اتُهم المبشرون بالتسلل إلى التجارة والحـياة السياسية، فطُردوا ومُنِعَت ديانتهم. لم تظهر محاولة جديدة للتنصير إلا ابتداءً من عام 1900. ولم يزل أحفاد مسيحيين ناجين من اضطهادات القرن السابع عشر يعيشون في الجزر التي تقع قرب ناغازاكي.

فـي آسـيا، مـارس المبشـرون مهماتهم داخل حضارات كتابة كبرى لم تستطع المسيحية أن تفرض نفسها فيها بصورة فاعلة. ورغم ذلك أنجز المبشرون في كل الأماكن التـي لـم يسبقهم إليها الإسلام عملاً تنصيرياً هاماً للغاية استمر رغم فترات الاضطهاد والعزل.

فـي الأميركيتيـن ومـناطق أفريقيا الواقعة جنوب الصحراء الكبرى، وكذلك في أوقيانـيا، رافـق مستعمرون ورجال إدارة المبشرين الذين تواجهوا مع شعوب بلا كتابة عمومـاً، ممـا حملهـم إلى إعادة النظر في مناهجهم التنصيرية التي فرض فيها الإيمان المسيحي والثقافة الأوروبية أحياناً. لكن منذ بدء تلك الحركة التنصيرية، اتخذ لاس كازاس (1474- 1566) جانـب الدفـاع عـن السكان الأصليين منتفضاً ضد المعاملة المفروضة علـيهم، حيـث وصـل بـه الأمر، خلال سجال بلد الوليد الشهير (1550- 1551)، إلى التصريح بأنه ما من شعب ولد ليكون عبداً، وبأن جميع البشر هم بالتالي أبناء الله (هانك، 1959).

دخـل المبشـرون الكاثوليكـيون فـي معظم مناطق العالم، مستثمرين الأراضي ومنصّـريـن الـناس ومدوّنين العادات واللغات التي اكتشفوها (ساغار، 1632؛ لا فيتو، 1724). في أميركا الشمالية، فتحوا طريقاً من فرنسا الجديدة إلى المحيط المتجمد الشمالي، فعـبروا السهول وصولاً إلى الساحل الغربي للمحيط الهادئ، منصّرين لويزيانا وفلوريدا. وأسّـس الفرنسيسـكان بـإدارة جونيبـيرو سيرا (1713- 1784) الطوائف المسيحية في

كاليفورنـــيا قبل أن يلتقوا بالدومينيكان وممثلي منظمات أخرى ليحملوا رسالة الإيمان إلى أميركا الوسطى والجنوبية.

باســـتثناء العمـــل التنصـــيري الـــذي قام به زيغينبالغ (1682- 1719) في الهند، والأخوين مورافس تحت إشراف الكونت زينزندورف (1700- 1760) في أفريقيا الغربية واللابرادور، لم يخض البروتستانت المغامرة التبشيرية إلا ابتداءً من الثلاثينات، مع بداية التوسع الاستعماري الحديث، فتواجدوا فيما بعد في كل أفريقيا الساحلية الجنوبية وأوقيانيا والســـاحل الشـــمالي الغربـــي للمحيط الهادئ ومختلف مناطق آسيا وأميركا. كان العمل التبشـــيري البروتســـتانتي أكـــثر تســـاهلاً من نظيره الكاثوليكي تجاه الثقافات والديانات الأصـــلية، وارتـــبط زيادة على ذلك بتفرع العقيدة الإنجيلية في عدد كبير من الطوائف. وشـــارك المبشـــرون البروتســـتانت، مثل الكاثوليك، في بعثات استكشافية قبل أن ينشئوا مؤسســـات دينية وطبية واجتماعية دائمة. في الوقت الذي بدأت فيه الأنتروبولوجيا تنتشر كعلم مستقل، أسس البروتستانتي ج. وارنيك (1834- 1910) "مركز التبشير الألماني" عام 1874، بعد أن سبق له انتهاج خطاب تبشيري منهجي حديث.

باتـــت التغـــيرات الثقافية محتمة بفعل المدارس ومحو الأمية والعناية الطبية وتعلم تقنيات جديدة ووصول أفكار جديدة، وذلك ما رافق في كل مكان عمليات التنصير. أسّس المبشـــرون الأنتروبولوجيا، كما أنهم وضعوا أسس برامج الدعم والتنمية كماهي موجودة الـــيوم. ســـبّب التنصير ولا سيما لدى الشعوب التي لا تعرف الكتابة، حركات مسيحانية وألفية عديدة عمدت كل منها إلى إعادة تأويل المسيحية بالنسبة إلى القيم الأصلية المحلية. وتشـــكل هذه الحركات، التي تكرر حركات القرون الأولى للكنيسة، صلب المسائل التي تعـــرض لهـــا تاريخ المسيحية الأوروبية برمته (الإيمان الكوني أمام تنوّع الثقافات)، كما يجـــب اعتـــبارها كملازمـــة لانتشـــار المسيحية بدل أن تنسَب فقط إلى ردات فعل ضد الاستعمار وإلى نزاعات اقتصادية قد تقابل بين مجتمعات فلاحية لا تتداول النقود والغرب الصناعي والتجاري.

وكمـــا فـــي أيام لاس كازاس، ما زال مواطنو الدول التي ينطلق منها المبشرون يرون أن هؤلاء يهددون مصالحهم السياسية والاقتصادية فوجّهوا إليهم انتقادات أكثر مما فعلـــت الشـــعوب نفســـها التي وجّه إليها المبشرون رسالتهم الدينية. إن كان صحيحاً أن المســـيحية وجـــدت فـــي توسع الحضارة الغربية فرصة لنشر الإنجيل بمواكبة المشروع الاســـتعماري، فلا بد من الإقرار رغم ذلك بأن المبشرين قد عملوا أحياناً على الدفاع عن مصالح السكان الأصليين ضد تجاوزات المستوطنين الأوروبيين.

اعتـــبر المبشـــرون قديمـــا كأنتروبولوجييـــن نظراً إلى كمية المعطيات الألسنية والإثنوغرافـــية التي جمعوها، إلا أنهم يجدون اليوم في الأنتروبولوجيين أكثر من ينتقص مـــن قيمـــتهم حسب إعلان مجمع برباد (1971). لم تتعرض سائر أشكال الاعتناق كنشر الماركســـية أو الاهتداء إلى الإسلام، أو الدخول في الهندوسية أو البوذية، للانتقادات التي وُجّهـــت إلى المبشرين والتي لم تهدف إلى تغيرات اقتصادية واجتماعية يمكن نسبها أينما كـــان إلى الذين مارسوا استثمار الموارد الطبيعية وتطوير زراعات التصدير واليد العاملة المهاجـــرة، بقـــدر مـــا ركزت على العمل الديني نفسه الذي اعتبر بمثابة تهديد لأصالة الثقافات ولوجود أنظمة رمزية سيزول أثرها نهائيا.

يـبلغ الـيوم عـدد المبشـرين المسيحيين المرتسمين أو العلمانيين نحو 135000 كاثوليكـي و85000 بروتسـتانتي ليسوا كلهم من أصل أوروبي. ارتبطت المنافسات بين الكـنائس باختلافات الجنسيات مسببة نزاعات وصراعات كثيرة في الحقبة الاستعمارية، لكـنها أخلـت المكـان لاحقـا لفكر مسكوني جديد. واليوم تدين الغالبية الساحقة للسكان الأصـليين فـي الأميركيتين كما في أوقيانيا بالديانة المسيحية، اسمياً على الأقل. غير أن المسـيحيين فـي آسـيا وفـي أفريقـيا يشكلون أقلية (باريت، 1982). مارس المبشرون المسـيحيون تأثـيرا سياسـياً وثقافـياً وإيديولوجياً هائلاً عبر فعاليتهم وثرواتهم. إلا أن المدافعيـن عن العلمانية الأوروبية الأميركية استمروا ينتقصون من قيمتهم بشدة، كما أن التغييرات التي أدخلوها والتي لاقت الاستحسان قديما تتعرض اليوم للإنكار.

ك. بوريدج

BARRETT D.B., 1982, *World Christian encyclopaedia*, Oxford, Oxford University Press.- DLIFFORD J., 1982, *Person and myth*, Berkeley et Los Angeloes, University of California Press (trad.fr. *Maurice Leenhardt: personne et mythe en Nouvelle- Calédonie*, Paris, Jean- Michel Place, 1987). – DENG F. M., 1980, *Dinka Cosmology*, Londres , Ithaca, Cornell University Press.- HANKE L., 1959, *Aristotle and the American Indians*, Londres, Holis et Carter.- 1971, *International Work Group for Indigenous Affairs, Declaration of Barbados*, document n. 1. – LAFITAU J.-F., 1724, *Moeurs des sauvages ameriquains comparées aux moeurs des premiers temps*, Paris, Sangrain l'aîné (nouvelle éd. Paris, La Découverte, 1983, 2 vol.).- LATOURETTE K.S., 1937- 1945, *A history of the expansion of christianity*, vol. I- VIII, New York et Londres, Harper et Brothers.- LESTRINGANT F., 1990, *Le huguenot et le sauvage. L'Amérique et la controverse coloniale en France au temps des Guerres de religion*, Paris, Aux Amateurs de Livre.- NEILL S., 1964, *A history of christian missions*, Oxford, Penguin Books.- SAGARD G.T., 1632, *Le grand voyage du pays des Hurons situé en l'Amérique vers la mer douce, es derniers confins de la Nouvelle France dite Canada*, Paris, Emile Chevalier, Tross.

Stratification sociale — تنضيد اجتماعي

لقد اعتمد خلال فترة طويلة تعريف أشكال التنضيد الاجتماعي انطلاقا من صورة ذات طـابع نشوئي. ولقد بُذل جهد كبير في جعلها متطابقة مع نماذج التكوين المجتمعي. كمـا تـمّ التشـديد علـى الـتعارض بين المجتمعات المجزّأة (أو السلالية) والمجتمعات المعاصـرة ذات الدولة حيث تقوم تراتبية الطبقات الاجتماعية على المكان الذي تحتله كل منها في عملية الإنتاج.

إن المجـتمعات التـي هـي "بـدون دولـة"، والتـي تسود فيها علاقات القرابة والمصـاهرة، تتسم "بأشكال أولية للتنضيد الاجتماعي" (ر. باستيد): إن التفاوت "الطبيعي" علـى صعيد العمر والجنس يدفع إلى إنتاج امتيازات وواجبات، ليس فقط بين الأشخاص، بـل بين مجموعات اجتماعية أيضا (بالانديه، 1969). ففي بولينيزيا، عند شعوب تيكوبيا

التـي درسـها فيرث (1936)، كان زعماء أربعة من العشائر وبعض السلالات يتميزون بسـيادة تتجسد حتى على المستوى الشعائري؛ وكذلك يميز ايفانز- بريتشارد، لدى شعب الـنوير، السلالات "الأرستقراطية" المعروفة بأقدمية استقرارها وبممارسة بعض المهمات الطقوسـية عـن سـلالات عامـة الشعب والتي تكون غالباً من أصول وضيعة. إن هذه التراتبية الاجتماعية بين السلالات أو العشائر أو القبائل- والمعترف بها شرعياً من خلال تميـيزات احتفالـية أو وظيفـية أو سياسـية- موجودة في عدد من المجتمعات التي قام الأنثروبولوجـيون بدراسـتها؛ وهـي ترتكـز على قرابة النسب مع الأحياء أو الأموات (السـلفية)، أو علـى مـبدأ الأقدمية ("عظام" المجتمعات التركية- المغولية في السهوب الآسيوية).

والتراتبـيات القائمة على التمييز بين الوظائف – الشعائرية والعسكرية والإنتاجية والسياسية- هي أشد تعقيداً، لكون من يقوم بتأديتها ينتسب إلى فئة عمر تتوالى مع الزمن، ويماثلهـا تعقيداً تلك القائمة على الطقوس- المسارّة وغيرها- أو تلك المرتبطة بتحديدات وظيفـية (الصـيادين مثلا)، وأخيرا تلك التي ينشئها نظام التفاوت الاجتماعي الذي يقوم علـى التـبادلات الشعائرية (البوتلاتش) أو على توارث الألقاب ... تفتح هذه التراتبيات داخل المجتمع إمكانيات مختلفة للمبادرات الفردية أو للمخططات الجماعية.

لطالما قارن الأنثروبولوجيون هذه الأشكال "الأولية" للتنضيد الاجتماعي مع أشكال أكـثر تعقـيداً مرتـبطة بتشكيل الدولة، حتى وإن كان ذلك يوصلهم للتعرف إلى أشكال وسـيطة (مجتمعات ذات زعامات). إلا أنه بدءاً من الستينيات، خف التوجه نحو تعريف الأنظمـة الإجمالـية، أي "المنظومات"، لصالح إعادة النظر بمعايير التنضيد الاجتماعي وتوضـيح المفاهـيم القادرة على التعبير عنها والتأسيس لأطر نظرية جديدة. وهكذا قام بعض ممثلي الأنثروبولوجيا الاقتصادية الماركسية بتعريف الروابط الاجتماعية من خلال الوظـيفة التي يؤديها كل منها في دائرة التكاثر أكثر مما يلعب من دور في دائرة الإنتاج (ميّاسـو، 1977)، مما يعيد إقحام التمييز بين الأشكال البسيطة والأشكال المعقدة للتنضيد الاجتماعـي، وذلـك عـبر المنافسة الشديدة بين "الأبكار" في فروع السلالات من جهة، و"الأصغر سناً " والنساء والتابعين، من جهة أخرى.

وبشكل أساسي، فإنّ انتقال الاهتمام نحو التكاثر، والديمغرافي منه بصورة خاصة، قـد لفـت الانتباه إلى الفترة الزمنية: مراحل زراعية، فترة العمر، التوارث بين الأجيال. وإن الامتـياز الذي تم منحه لهذا النوع من التحليل يعيد النظر في التمييز بين المجتمعات التـي تقوم فيها الروابط الاجتماعية تبعاً لوضع الأشخاص وتلك التي تسيطر فيها الروابط الـتعاقدية. وقـد تمّ توارث هذا التمييز عن هـ ج.س. ماين وهـ. سبنسر؛ ويشمل ذلك أيضـاً المجـتمعات ذات الطـبقات المعاصـرة، كما يظهر على سبيل المثال من أعمال المؤرخين حول تأسيس البروليتاريا عند شعوب أوروبية مختلفة.

ويمكـن رؤيـة تحـوّلات مشـابهة لدى تحليل أشكال تفريع العيّنات الاجتماعية "المعقدة": فئات وطبقات مهنية، وطبقات اجتماعية.

مـا زال المؤرخـون، حـتى اليوم، هم الذين يقومون بتحليل تراتبيات "الطبقات" و"الفـئات" فـي العـالم القديم والقرون الوسطى. بعد غياب طويل، عاد المخطط الثلاثي الوظـائف لـيظهر مـن جديد في شمال فرنسا خلال القرنين الحادي عشر والثاني عشر

(دوبـــي، 1978) وليشـــكل إطاراً لتصنيف خاص يهتم بالعلاقات الاجتماعية- الاقتصادية التقلـــيدية فـــي أوروبـــا؛ وهو المخطط الذي قام جورج دوميزيل بصياغته لدى تصنيفه للتصـــورات الأكـــثر قدمـــاً والخاصة بالمجتمعات الهندو- أوروبية، والذي قسم بموجبه المجـــتمع إلى ثلاث فئات- تلك التي تصلي (رجال الدين) والتي تحارب (الجنود) وأخيراً التـــي تعمل (المزارعين). وفي مؤلفه "*مقالة في فئات المجتمع العليا والبسيطة*" الذي تم نشـــره في العام 1610، عمّم القاضي شارل لويزو هذا التقسيم القانوني- الشرعي للحقوق والامتـــيازات والواجبات الخاصة بكل من هذه "الفئات" وتفريعاتها على "الطوائف". تتمثل تراتبـــية هـــذه الأنظمـــة في الهند عبر النظام الوظيفي لـــ "الفارنا" الأربعة: إنّ نصوصاً مقدّســـة قديمة مثل "مقالات في التوجه الطبيعي للأشياء" تميّز وظائف البراهمان الكهنوتية عـــن وظائف السلطة والحكم لدى النبلاء، ووظائف مربي المواشي والمزارعين والتجار، وأخيراً وظائف الخدم.

لقد انكب كل من أ.م.هوكارت وج. دوميزيل على تبيان أنّ هذه التراتبية لا تتدرج فـــي محـــور خطي وإنما تنبثق من سلسلة تفرعات ثنائية وعمليات دمج متتالية (دومون، 1966). مـــن الممكـــن رؤية أنظمة تمييز وظيفية كهذه- بين الأرستقراطيين والأشخاص العاديين، بين الأحرار والعبيد، بين رجال الدين والمحاربين، ... - في مجتمعات متباعدة بقـــدر ما هي مجتمعات الكاشان في بيرمانيا، ومجتمعات البربر والطوارق في الصحراء الكبرى، وأيضاً مجتمعات الهاوسا وولوف في أفريقيا الغربية.

رغم تصوراتها عن نفسها، فإنّ مجتمعات الطبقات المقفلة، المعروفة خصوصاً في الهـــند، بعيدة عن إنشاء أنظمة تراتبية متماسكة بقدر الأنظمة القائمة على الفئات المهنية. وإنّ المصـــطلح "طـــبقة" البرتغالي الأصل، يمكن أن يشير أيضاً إلى العرق والنوع؛ وهو يـــترجم عمومـــاً مـــا يسميه الهندوس "جاتي" (فئة)، وهو مصطلح يدل كذلك على جميع الأجناس الحيوانية والنباتية. إلا أنه يتم استعمال ثلاثة معايير بشكل عام لتعريف هذا النوع مـــن التكـــتل الاجتماعـــي (دومـــون، 1966): الـــزواج الداخلي وتراتبية العمل وتقسيمه الاجتماعـــي. يقترح بعض الأنتروبولوجيين تحليل بعض المجتمعات الأفريقية انطلاقاً من هـــذه المصـــطلحات، الملوّنـــون (Toucouleurs) على سبيل المثال (ي.واين، 1969) أو الولـــوف (ديـــوب، 1981)، ويفضـــل أغلبهم الاحتفاظ بهذا المصطلح لوصف مجموعات الحرفيين المتخصصين أو الحكواتيين داخل هذه المجتمعات.

لقـــد قـــام علماء اجتماع بدراسة الطبقات الاجتماعية، مستوحين بذلك من تقليديْن يعـــودان علـــى التوالي إلى ماركس وماكس ويبر. ولكن الأنتروبولوجيين الماركسيين هم الوحيديـــن الذين حاولوا تعريف الروابط الطبقية بين فئات العمر أو الجنس، أو أيضاً في المجـــتمعات المنـــتظمة ضـــمن فئات مهنية (غودلييه، 1984)، وذلك حسب التقسيم غير المتســـاوي لوســـائل الإنتاج. لقد أتاحت هذه التحاليل أحياناً فهم التحولات المعاصرة لهذه المجـــتمعات بشـــكل أفضل، ولكنها إذا ما أظهرت بعض علاقات الاستغلال، فإنها تعرف أيضـــاً أن هـــذه التمايزات الوظيفية تخضع لأشكال تشريعية أخرى (دينية وسياسية) غير التمييز بين الطبقات.

إلا أن دراســـة أوالـــيات تـــبادل الهويـــة الوظيفية والعرقية في بعض المجتمعات الأفريقـــية مـــثل الموس في بوركينا فاسو (إيزار، 1985)، تعيد النظر بآليات الفصل بين

الجماعات الوظيفية وبصلابة الفرز بين الفئات. وبالتالي، فإن المؤرخين الذين درسوا "شراء" المراتب التي تمكن من الدخول إلى طبقة النبلاء في القرنين السابع عشر والثامن عشر قد بيّنوا التجدّد المتواصل لهذا النظام الذي طالما أكد على امتيازات الولادة ونقاوة العرق.

تساهم هذه الأعمال في إظهار التعارض الموروث عن النشوئية بين الأشكال البسيطة والمعقدة للتنضيد الاجتماعي، وكذلك في إثارة تساؤلات جديدة عن الروابط بين القرابة والسياسة. فيمكن أن تشكل سلالة ما إطاراً لنشوء نظام تراتبي، وذلك أسوة بأوالية التصنيف الناجمة عن تصورات تقسيم العمل، أو بمنظومة الطبقات المقفلة، أو عن التصورات الخاصة بجملة من الوظائف الاجتماعية المرتبطة عضوياً فيما بينها، كما هي الحال في تراتبية الفئات المهنية. ولطالما تم سنّ قوانين لتلك الأشكال "المعقدة" من قبل هيئات أو معاهد خاصة– الكهنة والقضاة، إلخ.– من أجل تشريع تمايزها. والمقصود هنا خطابات تحتوي على شروحات واضحة تسمح بتصنيف أفراد المجتمع "إيديولوجيا" (دومزيل) أو "خياليا" (ج. دوبي). كما أنها توفر للباحثين أنساقا توضيحية لن يتوصلوا إلى الإحاطة بها عبر توهمهم الوصول مباشرة إلى حقائق موضوعية مضمرة.

ج.شميتز

BALANDIER G., 1969, *Anthropologie politique*, Paris, PUF. – DIOP A.B., 1981, *La société Wolof, tradition et changement. Les systèmes d'inégalité et de domination*, Paris, Karthala.- DUBY G., 1978, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Paris, Gallimard.- DUMONT L., 1966, *Homo hierarchicus, essai sur le système des castes*, Paris, Gallimard.- FIRTH R., 1936, *We, the Tikopia*, Londres, Allen and Unwin. – IZARD M., 1985, *Gens du pouvoir , gens de la terre. Les institutions politiques de l'ancien royaume du Yatenga (Bassin de la Volta Blanche)*, Cambridge, Cambridge University Press et Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme.- MEILLASSOUX C., 1977, *Terrains et théories*, Paris , Anthropos.- NICOLET C., 1966, *L'ordre équestre à l'époque républicaine, définition juridique et structures sociales*, Paris.- SMITH M.G., 1960, *Government in Zazzau: a Study of Zaria in Northern Nigeria, from 1800 to 1950*, Londres, Oxford University Press. - WANE Y., 1969, *Les Toucouleur du Fouta Tooro (Sénégal). Stratification sociale et structure familiale*, Dakar, Institut fundamental d'Afrique noire.

Organisation sociale — تنظيم اجتماعي

اليوم وفي إطار مجرد من أي فرضية تنطلق من علم الطبيعة، يعتبر مفهوم التنظيم الاجتماعي عائداً إلى خاصية التمايز الداخلي في المجتمعات البشرية. يتم تنظيم المجتمع بمعزل عن اعتباره مجرد مجموعة بسيطة من الأفراد، وبشكل يسمح بتمييز الوحدات الاجتماعية الدائمة والمؤسساتية التي تقيم فيما بينها علاقات خاضعة لتنظيم بنيوي ووظيفي على حد سواء. ويبدو من خلال هذا المفهوم أن دراسة التنظيم الاجتماعي هي فصل واجب في كل دراسة إثنولوجية إحادية حيث يتم، على كل مستويات التنظيم المراقب (العائلة، القرابة، الأرض، إلخ.) تحديد الوحدات الاجتماعية الممكن التعرّف إليها

(الجماعات المنزلية، جماعات البنوة، المجتمعات القروية، إلخ.) والمبادئ الانتمائية (قرابة الـــدم، الإقامة، إلخ.) أو المبادئ التجنيدية (العمر، الفئة،النشاط المهني، إلخ.) إضافة إلى طريقة اشتراك كل واحدة مرتبطة مع الأخرى بالنشاط الاجتماعي برمته. إن هذا المفهوم يخـــتلط غالباً مع مفهوم البنية (بالمعنى التجريبي للكلمة) والنظام الاجتماعي. وإن النظام الاجتماعـــي، في معظم المجتمعات التقليدية التي درسها علماء الإثنولوجيا، وثيق الارتباط بتنظيم القرابة والتبادلات الزواجية.

لـــم يقتصر مفهوم التنظيم الاجتماعي دوماً على النظرية الوصفية السائدة حالياً. إذ يقـــدم إدخـــال هـــذا التعبـــير في المعجم الانتروبولوجي، إضافة إلى مصطلحات "البنية" و"الوظـــيفة" التي ارتبطت به تاريخيا، شاهداً على انجذاب العلوم الاجتماعية إلى النموذج التنظيمـــي؛ ممـــا يجعل التنظيم الاجتماعي يخضع، كسائر تنظيمات الهيئات الحية عامة، لقوانيـــن وظيفـــية وتطويـــرية ويجعل من الممكن تصنيف المجتمعات تبعاً لدرجة تعقيد تنظيمها. حسب دوركهايم (1893)، يتعارض "التضامن الآلي" الذي يعتبر ميزة المجتمعات ذات التنظـــيم التجزيئي على سبيل المثال، مع "التضامن العضوي" السائد في المجتمعات الحديثة حيث يسيطر التقسيم الاجتماعي للعمل.

إن العمل بمفهوم التنظيم الاجتماعي الذي أقرته المدرسة الأنتروبولوجية البريطانية علـــى يد رادكليف- براون خاصة (1952) ينبثق عن نظرة طبيعية جزئياً لحالة المجتمع، حيث يلعب هذا المفهوم دور الركيزة المفهومية التي تقوم عليها وجهة نظر تحليلية لمقاربة الوقـــائع الاجتماعـــية وتحديد ميدان عمل الأنتروبولوجيا. وتُعرف وجهة النظر التحليلية "بالجوهـــرية" (دومـــون)، وخلافـــاً لوجهة النظر التركيبية يتركز الانتباه على الجماعات الاجتماعـــية وعلى الشكل التنظيمي الذي تمثله. وسواء كان هذا الشكل تركيبيا (أي محدداً بمـــنظومة المواقف الاجتماعية كما عرّفها رادكليف- براون) أم تنظيمياً بمعنى أدق (على اعتـــباره مـــنظومة للنشاطات الاجتماعية بحسب ما تمليها مواقف الأفراد والجماعات في البنـــية الســـائدة)، فإن الحياة الاجتماعية تتمثل كصرح تتضامن فيه الأجزاء المختلفة مع بعضـــها الـــبعض. إن التميـــيز الذي أدخله فيما بعد فيرث (1951) بين "البنية" و"التنظيم" والـــذي يقـــول بأن الأولى هي أقل تأثراً بالزمن من الثاني، لا يغير من وجهة النظر هذه بشـــكل ملمـــوس. فالتنظـــيم الاجتماعي يصبح شبكة من الوقائع تكفي المعاينة فقط لتبيّن معالمها.

فـــي الوقـــت ذاته، تجعل المدرسة البريطانية من التنظيم الاجتماعي ميدان دراسة خـــاص فـــي الأنتروبولوجـــيا يقال عنه لهذا السبب عينه "اجتماعيا ". لقد قام أحد ممثلي الأنتروبولوجيا الثقافية الأميركية، موردوك، بتوجيه النقد إلى ذلك في إطار مساجلة شهيرة (1951). ولكن هذا التحديد للميدان الأنتروبولوجي، الذي يضع الوقائع الثقافية في الصف الثانـــي، يمـــيل إلى حصر الأنتروبولوجيا ضمن حدود علم الاجتماع المقارن. وبصورة مفارقة فإن هذا "الابتذال" المفهومي اللاحق بفكرة التنظيم الاجتماعي الذي أرجعته البنيوية إلـــى صـــف الفـــئة الثانـــية (إن التنظيم الاجتماعي يقدم لعالم الاثنولوجيا عناصر الواقع التجريبـــي القابلـــة للظهور في البنية) هو الذي سيتيح للأنتروبولوجيا التقدم في مشروعها المقارن.

ج.لنكلود

DURKEHIM E., 1893, *De la division du travail social*, Paris, Alcan.- FIRTH R., 1951, *Elements of social organization*, Londres, Watts.- MURDOCK G.P., 1951, "British social anthropology", *American anthrropologist*, 53 (4:1): 465- 489. – RADCLIFFE – BROWN A.R., 1952, *Structure and function in primitive society*, Londres, Cohen et West (trad.fr. *Structure et function dans la société primitive*, Paris, Editions de Minuit, 1968).

Organisation dualiste — تنظيم ثنائي

يعتقد النشوئيون أن كل أواليات القرابة "البدائية" تنبثق عن مثال سلالة قديم يتعارض فيه نصفان يمارسان الزواج الخارجي، وهي بنية أطلقوا عليها تسمية "التنظيم الثنائي". لقد تخلص ليفي- ستروس، خلال انتقاده لهذه النظرية، من تبعة أبحاث غير مجدية لجذور المؤسسة ولعلاقاتها السابقة أو اللاحقة بمصطلحات القرابة التي تعرف بالجهاز الاصطلاحي، وبالزواج من أقارب متقاطعين، من أجل تعريفها "كنظام ينقسم فيه أفراد الجماعة إلى قسمين يقيمان علاقات معقدة تتراوح بين العداوة المعلنة والصداقة الوثيقة" (1949). تجدر الإشارة إلى أن النصفين، اللذين لا يعتمدان دائما مبدأ الزواج الخارجي، لا يلعبان غالبا أي دور في ارتباط الزواج، وإلى أن زواج أقارب الدم يتواجد في الغالب حيث يكون التنظيم الثنائي مجهولا. يعتبر ليفي-ستروس هذا التنظيم بمثابة قوننة لمبدأ التبادل الذي يتخطى مهمة ضبط الارتباط الزوجي؛ فالثنائية هي أيضا أوالية للتصور. كما أن ليفي-ستروس سيميز فيما بعد بين النماذج الثنائية الواعية والبنية الكامنة خلفها والتي يمكن أن تعارضها، من جهة (1958)، وبين البنى الثنائية المتقابلة والمتطابقة والمتعادلة والسكونية، والبنى المتراكزة واللامتماثلة والمتراتبة والحيوية التي تحركها الثلاثية الضمنية، من جهة أخرى. لقد وجه مايبوري ليويز (1960) النقد لليفي- ستروس لخلطه بين التنظيم الثنائي المرتبط بطبيعة العلاقة المكانية بين جماعتين (نموذج متقابل)، والثنائية باعتبارها رمزا للعلاقة بين المجتمع والعالم غير الاجتماعي (نموذج متراكز). إن علم الاثنوغرافيا الحالي، والأميركي تحديدا، قد أظهر وجود ثنائيات مختلفة المستويات تقوم بالتأثير، مجتمعة أو منفصلة، على المجتمع والكون (مايبوري ليويز، 1979، أوفرينغ كابلان، 1984)، وهو قد أكد أيضا على ضرورة تمييز أنظمة الزواج البسيطة والمتماثلة ذات المصطلحات الثنائية التي غالبا ما تجهل التقسيم النصفي وتعمل في إطار البنوة اللامتميزة، عن التنظيم الثنائي الاجتماعي والطقوسي الذي يمكن أن نجده مرتبطا بالبنى نصف المعقدة للقرابة كما لدى شعوب جيه وبورورو في أميركا الجنوبية.

س. دريفوس

HORNBORG A., 1988, *Dualism and Hierarchy in Lowland South America. Trajectories of Indigenous Social Organization*, Uppsala, Acta Universitatis Upsaliensis.- LEVI-STRAUSS C., 1949, Les Structures élémentaires de la parenté , Paris, PUF; 1958, *"Les structures sociales dans le Brésil central et oriental"*, in *anthropologie structurale*, Paris, Plon; 1958, "Les organisations dualistes existent-elles?", *Anthropologie structurale*, Paris, Plon.- MAYBURY – LEWIS D., 1960, "The analysis of dual organizations: a methodological critique", *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, 116 :17-44: 1979, (ed.), *Dialectical Societies. The Gê and the Bororo of Central Brazil* , Cambridge (Mass.) et Londres, Harvard

University Press.- OVERING KAPLAN J., 1984, "Dualisms as an Expression of Difference and Danger: Marriage Exchange and Reciprocity among the Piaroa of Venezuela" , *in* K.M. Kensinger (ed.), *Marriage practices in Lowland South America*, Urbana and Chicago, University of Illinois Press.

TURNER Victor Witter تورنر، فيكتور ويتر

ولد فيكتور ويتر تورنر في غلاسكو (إيرلندا) عام 1920. درس الأنتروبولوجيا في لندن حيث تقرب إلى بعض الوجوه الرئيسية للإثنولوجيا البريطانية الكلاسيكية مثل أ.ر. رادكليف – براون، ر. فيرث، م. فورتس، إلخ. ثم في مانشستر برعاية م. غلوكمان الذي أثر عليه بشكل حاسم. من عام 1950 إلى عام 1954 أجرى أبحاثاً ميدانية عن شعب ندامبو في روديسيا الشمالية القديمة، زامبيا اليوم، مُمَوّلا من معهد رود– ليفينغستون. امتدت هذه الأبحاث على فترة زمنية طويلة وفق المنهج الذي نادى به غلوكمان ونتجت عنها أعمال إثنوغرافية بارزة. كرّس تورنر كتاباً أوّلا (1957) لشعب ندامبو تناول في الجوهر التناقضات التي لاحظها داخل مبادئ تنظيمهم والنزاعات أو "الفواجع الاجتماعية" التي تسبّبها. توجّه بعد ذلك إلى دراسة نشاطهم الطقوسي (1961، 1967، 1968، 1975) مبيّناً في آنٍ عمق وحدته وراء أشكاله المتنوعة وكذلك خصائصه الاجتماعية. في الوقت نفسه عكف على تحليل منهجي لفئات الفكر الرمزي المطبقة في الطقوس. أوضح تورنر، بناءً على حالة ندامبو، أنتروبولوجيا مقارنة للطقوس مقترحاً مثالاً لإدراك الفعالية الرمزية (1969، 1974). مارس جوهر مهنته التعليمية في الولايات المتحدة حيث درّس في جامعة كورنيل، ثم في جامعة شيكاغو، وأخيراً في جامعة فرجينيا من عام 1977 حتى وفاته عام 1983. نشر تورنر مجموعة "رمز، أسطورة وطقس" الهامة التي صدرت عن دار جامعة كورنيل.

جمعت أعمال تورنر وجهات نظر غالباً ما كانت متباعدة في الأنتروبولوجيا، وهذا ما ميّز مساهمته في معرفة الظاهرة الطقوسية والنشاط الرمزي، عدا عن المواد الاثنوغرافية الاستثنائية التي عرضها على التحليل (م. دوغلاس، د. سبيربر). كما أولى اهتماماً بالدور الإصلاحي للطقوس اندرج في الإشكالية الكلاسيكية للأنتروبولوجيا الدينية منذ إ. دوركهايم. استخدم تورنر فكرة الطائفة بطريقة تظهر معرفته بالبعد السياسي للمنطق الطقوسي بمعناه الواسع، والواقع أنه يعرّف الطائفة كحالة اجتماعية تتعارض مع النظام الذي تعمل على إقامته العلاقات بين البشر، وتنشئ لدى هؤلاء، عبر إقامة الطقوس وفي سياق " تأسيسي"، نمط مشاركة اجتماعية لا يخضع لنظام المراتب وليس هناك من إمكانية تعايش مشترك بدونه. إلا أن الخصائص الوظيفية المختلفة للرموز الطقوسية (مظهرها "العملاني") لا تضعف دلالتها التي يجب إيجادها في المعنى الواضح الذي يخصّصه الأفراد لكل من الرموز التي يستخدمونها (مظهرها "التأويلي" الذي أوضحه تورنر باستفاضة)، وفي الوقت نفسه في قيمتها الوضعية، أي في العلاقات التي تقيمها هذه الرموز في ما بينها والتي تشهد على التماسك الداخلي للفكر الرمزي. هكذا توصّل تورنر إلى عدم فصل المحتوى الدلالي للفئات الثقافية عن فعاليته، وإلى عدم تذويبه في تصوّر سوسيولوجي للأوالية الرمزية.

ج. لنكلود

1957, *Schism and Continuity in an African Society. A Study of Ndembu Village*, Manchester, Manchester University Press. 1961, *Ndembu Divination : its Symbolism and Techniques*, Manchester, Manchester University Press. 1967, *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*, Ithaca, New York, Cornell University Press. 1968, *The Drums of Affliction. A Study of Religious Processes among the Ndembu of Zambia*, Oxford, Clarendon Press (trad.fr. *Les tambours d'affliction. Analyse des rituels chez les Ndembu de Zambie*, Paris, Gallimard, 1972). 1969, *The Ritual Process. Structure and Anti-structure*, Londres, Routledge et Kegan Paul. 1974, *Dramas, Fields and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*, Ithaca, New York, Cornell University Press. 1975, *Revelation and Divination in Ndembu Ritual*, Ithaca, New York, Cornelle University.

Syncrétisme توليفية

لا يعود هذا المصطلح الذي عرّفه بلوتارك منذ زمن طويل على أنه الجبهة الموحّدة لمدن جزيرة كريت المتخاصمة والمتحدّة معاً لمقاومة عدو خارجي إلى نتيجة وفاق إرادي بل إلى مزيج من العناصر الأسطورية أو الثقافية أو التنظيمية ذات المصادر المتنوعة ضمن توجّه ديني واحد. ولقد اعتبر في السابق نتاجا هجيناً (تأثر المسيحية بالطقوس الوثنية القديمة) أو بتسوية تراجعية تقوم بتلطيخ النقاء الديني الأصلي (اتهامات وجّهها بعض البروتستانت ضد ميلانكتون ونيومان). ولكن يمكننا اليوم تعريف التوليفية على أنها عملية عكس تثاقفية تتضمن استخدام الأساطير واقتباس الطقوس وجمع الرموز وانعكاس الدلالات أحياناً وإعادة تفسير الرسالة المسيحية.

أما في طقس "الفودو" المنتقل من شاطئ العبيد (خليج غينيا) إلى جزر الأنتيل (لا سيّما هايتي) والبرازيل (الكاندومبلي في باهيا، والماكومبا الكاريوكية، والكاتمبو، والأومبادا) فتتيح الطقوس الممأسسة والمنجزة في إطار ترابطي متدرّج، عبر الرعدة التي تصيب أشخاصاً مهمين، تواصل الطائفة الدينية مع الأرواح. ففي هايتي حيث تتحد الآلهة الأم القديمة لليوروبا مع القديسة آنا، تمارس عبادة الفودو وظيفة اعتراضية ضد نفوذ الديانات الكبرى وتعويضاً عن التفاوت الاجتماعي .

وفي البرازيل يظهر العديد من مؤثرات فترة ما قبل كولومبوس في شعائر "باجيلانا" في الأمازون حيث استمرت الأرواحية المرتبطة بمجاري الماء وبالحيوان جزئياً إلى جانب الممارسات الشامانية والاعتقاد بهجرة الأرواح والاستخدام المفرط للمنبهات كالتبغ والكحول والدخان. كما تظهر التأثيرات المسيحية في معظم مناطق البرازيل من خلال الضوابط الأخلاقية وروزنامة الأعياد وتمجيد القديسين ومنطق القداسة الخفية والانتظام ضمن رعايا الكنائس أو في الأخويات. أما الطابع الإفريقي، فهو يظهر على وجه الخصوص في طقس "الأوريشا" المتحدّر من شعب يوروبا وفي تمجيد الأجداد المنتشر في كل مناطق البانتو. وكما يبرز السحر وتمجيد الأرض في شعائر "أومبادا" بين الطبقات الشعبية، فلقد دخلت الأرواحية المستوحاة من "الآلان كارديك" وإخفائية القرن التاسع عشر الأوروبي إلى الطباقات المتوسطة وكذلك بعض وسائل التحكم بالعقل ذات الأصل الآسيوي. كما تفترض شعيرة "الكاندومبلي" المنتشرة على وجه الخصوص في

شمال شرق البرازيل وجود جسد كهنوتي، أنثوي في أغلب الأحيان. أما طقوس المسارّة التي تنطوي عليها والتي تتميز بطولها وتعقيداتها ورقصاتها وورعها، فهي تظهرها كجماعة سرية عليها أن تحمي نفسها من الاضطهاد الكاثوليكي .

أما في أفريقيا السوداء، فتنمو الشعائر التوليفية في أوساط اضطربت فيها الثقافة الأولى بفعل سيطرة خارجية. وانطلاقاً من النبوئية المسيحية، لا سيّما البروتستانتية، يعتبر زعيم متسم ببعض المهابة نفسه مرسلاً من الله ومنقذاً من الظلم ومغيّراً للأحوال ومبشراً بحقبة من الرخاء والطمأنينة. أما اللغة الدينية، فهي تحمل رسالة سياسية احتجاجية بينما يشكل الإيمان بالسحر والاستحواذ مرتكزاً للطقوس التعويذية ولحالات الرعدة التي لا تستثني أن تشكل الصلاة المشتركة أحد طقوسها الأساسية كما في الأديان الكبرى. من جهته، عجّل مدمّر الأصنام (الرسول ألبرت أتشو)، باعترافاته وتعليماته العلاجية، بالعبور من الشعور المزمن بالاضطهاد، الخاص بطبيعة الإنسان الأفريقي، إلى الشعور بالذنب الداخلي الشخصي والخاص بالمسيحية. أما في شعيرة "دايما" الموجودة في ساحل العاج، فقد اعتبرت الرسولة ماري لالو التي تملكتها رؤيا الأفعى والماء العجائبية. أم المسيح التي عادت إلى الأرض من اجل إنقاذ الشعوب السوداء التي تعاني من العبودية ومن سيطرة البيض. وفي شعيرة "بويتي" في الغابون، يتماهى الحضاري القديم "نزامي" مع آدم المخطئ وصنوه المسيح المخلص. وسواء في "الكمبانغوية" (زائير) أو "الماتسوانية" (الكونغو)، فإن الاستشهاد بالكتاب المقدس يمتزج مع عبادة الأجداد؛ فالروح القدس تتجسد في سيمون كيمبانغو .

انتشرت التوليفية البهائية في الشرق الأوسط أولاً ثم في الغرب. وهي ترى بأن وحدة العرق البشري والمساواة بين الجنسين وضرورة التعليم تمثل المبادئ الأساسية التي يقوم عليها اعتبار كل الأديان جيدة ومتساوية. فهي تكن لموسى وبوذا والمسيح ومحمد الإجلال ذاته وتعتبر أن المهم هو تعلم الاستقامة الأخلاقية بواسطة التأمّل والصيام والصلاة ورفض الانشقاق الذي يثيره النشاط السياسي، بين مسائل أخرى. وفي لاوس، حلل ج. كوندومبيناس المؤثرات الأرواحية والهندوسية في البوذية الشعبية. أما طرق تكوين عناصر الاقتباس، حتى وإن اختلفت بمقدار أسباب تكوّن مبادئ التوليفية، فيبدو أن المؤمنين بها يستفيدون من إسهامهم في ممارساتها الثقافية وذلك عبر إحساسهم بحماية الأرواح أو بالتعاون المتبادل، أو النجاح الاجتماعي، أو تحسين وضعهم الشخصي.

ك. ريفيار

BASTIDE R., 1958, *Le candomblé de Bahia*, Paris- La Haye, Mouton; 1960, *Les religions africaines au Brésil*, Paris, PUF.- CONDOMINAS G., 1968, "Notes sur le bouddhisme populaire en milieu rural Lao", *Archives de sociologie des religions* , n. 25: 81-110, n. 26: 111- 150. – DESROCHES H., 1969, *Dieux d'hommes*, Paris- La Haye, Mouton. – DREYFUS H., 1973, *Essai sur le baha'isme, son histoire, sa portée sociale* , Paris, Leroux.- LANTERNARI V., 1960, *Movimenti religiosi di libertà e di sulvezza dei populi oppereisi*, Milan, Feltrinelli (trad.fr. *Les mouvements religieux des peuples opprimés,* Paris, Maspero, 1962). – METRAUX A., 1958, *Le vaudou haïtien,* Paris, Gallimard.- MUHLMANN W., 1968, *Messianismes révolutionnaires du Tiers monde*, Paris, Gallimard.- VERGER P., 1957, *Notes sur le culte des Orisha et des Vodun*, Dakar, Institut français d'Afrique noire.



الثأر (نظام) Vengeance (système de)

لا شك أن الثأر هو عمل فردي متواجد في كافة المجتمعات وخلف أشكال متنوعة للغايـــة. تدرسه الأنتروبولوجيا في الجوهر كمؤسسة اجتماعية تمثل "الالتزام نحو جماعة معيـــنة - عائلـــة، سلالة، عشيرة أو فرع- بالحصول على تعويض بطريقة ما عن الدم المســفوك لأحد أعضائها" (أدلر في فردييه، 1980). إلا أن التزام الأخذ بالثأر لا يمارس فقـــط في حالة سفك الدم: فإن كل ما يصيب سلامة إنسان، مثلما تحددها الثقافة، قد يؤدي إلى وجوب التعويض.

يتصف الثأر أولاً في المجتمعات التقليدية بقوننة وتقديس المراحل التي تحدد سيره. فـــإنّ طبيعة الإهانات وكذلك مقابلة الشر بالشر تخضعان كليهما لتعريف محدد. وكما أن الـــثأر لا يمارس اعتباطياً كذلك ليس لأي كان أن يأخذه على عاتقه. تحدد طقوسٌ افتتاح دورة عمليات الثأر وتعرف شكليات القطيعة، الكلية أو الجزئية، بين الجماعات المتناحرة. وتقـــوم أوالية الثأر وفق تسلسل زمني ونظام خاص. تعدّ كل المجتمعات أخيراً إجراءات تخضـــع لقواعـــد صـــارمة من أجل توقيف تعاقب عمليات الثأر بشكل مؤقت أو نهائي. والواقـــع أن الأمر يكمن في إرساء المسيرات التي تهدف إلى مصالحة الطرفين واستعادة عهد السلم. لدى بدو الأردن مثلاً، تعطى امرأة من عائلة الجاني كرهينة لعشيرة الضحية، ولا تعود إلى جماعتها الأصلية إلا بعد أن تنجب ولداً من أحد أعضاء هذه العشيرة وتقوم بتربيته إلى أن يبلغ السن الشرعية. وينتمي هذا الولد إلى عشيرة الضحية إلى الأبد (شلحد في فردييه، 1980).

تتمـــيز مؤسسة الثأر بكون الطقوس المنسوبة إلى سير العمليات التي تنتج عنها لا تخضـــع للتخطيط العام لطقوس العبور الذي وضعه فان جينيب. ذلك لأنها لا تقوم بتحديد المراحل العادية للوجود في المجتمع عبر إدراجها ضمن تشكيل رمزي. يشكل الثأر خطراً علـــى المجتمع حتى إن أصبح طقوسياً. فلا شيء يضمن أن الحدود التي تفرضها الثقافة علـــى إنجازه ستتوصل إلى تحمل عواقبه على صعيد النظام الاجتماعي وإلى عدم تناقض الأعمال مع القيم المكتسبة. لا عجب إذاً أنّ الديانات الكبرى قد رفضت دائماً منطق الثأر، حـــتى في المجتمعات التي أثبت فيها وجوده كجزء من التراث، كما بيّنه ك. مالامود (في فرديـــيه، 1984) فـــي ما يخص الهندوسية، وأ.لومير (في فردييه، نفس المصدر) في ما يتعلق بالديانة اليهودية القديمة.

لا تقـــل الميزة الثانية لمؤسسة الثأر في المجتمعات التقليدية أهمية عن طقوسيتها، وهـــي تكمن في استمرارية دورة عمليات الثأر وفق تنظيم وديناميكية داخليتين تحددهما

الثقافة. يمكن مقابلة شكلين للثأر، متمايزين نسبياً، حسبما يخضع هذا الأخير أو لا يخضع لمبدأ المعادلة. فعندما يسود هذا المبدأ، يصبح كل عمل عدائي مقابلاً لشكلية عنف تناسب تماماً الإهانة المكابدة.في المجتمعات التي تسودها هذه الإيديولوجيا، لا تطول دورات الثأر عـــادة، شـــرط ألا يُدخل إنجاز عمل الثأر اختلالاً جديداً في التوازن بين الإهانة والردود المـــتوقعة. يطـــبّق مـــنطق كهذه بشكل عام في الحوض المتوسطي برمته، كما لدى بدو الأردن (شلحد، المصدر المذكور) أو القبائل (فافريه، 1968). إلا أن لزوم استمرارية الثأر أو الانـــتقام قـــد يطـــيل دورة الثأر بصورة بنيوية، مما يدل على أن الثأر يشكل بالتالي عنصراً حاسماً في تأسيس وتوالد الروابط الاجتماعية داخل المجتمع. في هذه الحالة يمكن اعتـــبار الـــثأر نوعا من جهاز دفاع اجتماعي وذلك نتيجة " للعنف" المؤسس في الوضع نفســه للمجتمع وليس فقط كمرحلة مؤقتة يجب أن يتحمل خلالها المجتمع تبعات "العنف". تقدم ألبانيا وجبال الريف المغربية أمثلة مميزة عن ذلك (جاموس، 1981).

لا تجـــري دورات عملـــيات الـــثأر دائماً وفق ديناميكية يحركها مبدأ التعادل. في العديـــد من المجتمعات، لا يدرك وجوب الثأر كانتقام يبادر به الأحياء ويرتكز على لزوم المســـاواة بين الإهانة المكابدة وضرورة تعويضها، بل أيضا كالتزام مطلق تجاه الأموات. إنها الحالة المنتشرة حيث لا يستطيع ضحايا الثأر بلوغ رتبة الأجداد. إذاً لا يلعب هنا مبدأ الـــتعادل أي دور، بما أن كل جريمة تتطلب رداً حتمياً وبالتالي لن يسمح تطبيقها بتعطيل آوالية الثأر. ينطوي الحل إذاً على ترتيب وضعية خاصة لآخر قتيل لم ينتقم له، ويشترك في ذلك الطرفان (يصبح القتيل في همالايا الغربية واحداً من الآلهة الصغرى).

تتغير إذاً طبيعة الثأر حسب نظام القيم الخاص بكل مجتمع يشرف على مجرياته. إلا أن الـــثأر ليس فقط وسيلة من بين أخريات للتعبير عن القيم الاجتماعية، بل هو أيضاً طريقة لإعدادها واختبارها: إنه في أصل القيم. وبعد أن عُرض الثأر بشكل متسرع كدليل علـــى الفوضـــى السائدة في المجتمعات التي تخلو من القانون (فردييه، 1980)، كثيراً ما اعتـــبر كـــنمطٍ خـــاص لتنظـــيم النزاعات والعنف. فكما أن الثأر لا ينطلق عشوائياً في المجتمعات التقليدية، كذلك ليس هناك أي اشتباك حتمي بين العمليات التي تنسب إليه، بما أن أيـــاً من هذه المجتمعات لم يتوان عن إعداد إجراءات لتوقيفه، بشكل مؤقت أو نهائي. بالمقـــابل، مـــنذ تواجد مؤسسة الثأر في المجتمع فإنها تطلب من أعضائها القيام بخيارات حاسمة تجاه الأموات والأحياء، والالتزام تجاه قيم أخلاقية تبني المجتمع. عندئذ تظهر هذه المؤســـسة كـــإحدى تلك الوقائع الاجتماعية المميزة التي يستعاد من خلالها دائماً تعريف الـــنظام الرمزي. يمكن الاستشهاد بالكلاسيكيين، أو الروائيين مثل الألباني إ. كاداري أو التركي الأناضولي ي. كمال، أو حتى نصوص مثل *الإلياذة*، *المهابهاراتا* أو *العهد القديم*، لإظهـــار كـــيف يمكن أن يتكرر التعبير عن القيم دوماً في ظروف سردية يطغى عليها سياق ثأري.

يترابط الثأر والبنية الاجتماعية في ما بينهما بشدة. قد لا يعود ذلك إلا لكون الثأر لا يمـــارس ضـــد أي كـــان كمـــا أنـــه لـــيس من شأن أي كان في ثقافة تقليدية. أثبت الأنتروبولوجـــيون أنه يندرج بشكل عام "في حيز اجتماعي متوسط بين الحيّز الذي يحرّم فـــيه تجـــاور الطرفين الثأر وذاك الذي يستعيض عنه بُعدهما بالحرب" (فردييه، المصدر المذكـــور). إلا أنّ مؤسسة الثأر توجد بشكل خاص في المجتمعات التي يغلب فيها تفريع

في العشائر والسلالات. لكن الثأر لا يمكن إدراكه كمجرد حصيلة بنية اجتماعية متواجدة مسبقاً، كما يظهره وضع مجتمعات يكون فيها عنصراً يشكل أوالية دفاع اجتماعي. والواقع أنه قد يكون أصل تشكيل أو زوال عشائر وسلالات، تماماً مثل النسب، الذي يرتبط به أحياناً. هكذا لا تبلغ ذريات راجبوت في همالايا الغربية رتبة عشائر مسيطرة يمكن أن تعقد المصاهرة مع عشائر أخرى محاربة، إلا عندما يتبين أنها قادرة على الدخول في تنافس مع إحدى هذه العشائر المسيطرة. على عكس ذلك، يؤدي رفض التعاون في الثأر لدى شعب موندلانغ في تشاد إلى انقسام عشائر وبالتالي زوالها، بينما تستبدل العشائر الزائلة بأخرى جديدة (أدلر، المصدر المذكور).

في كل نظام ثأر، يتناوب الأفراد في لعب أدوار المنتقم تارة والضحية الممكنة تارة أخرى. إلا أن وجود المؤسسة لا ينطوي فقط على هذين الدورين. فإن الأدوار التي يشغلها الحياديون لا تقل أهمية عنهما. من بين الذين لا يشاركون بسير الثأر إلا بشكل غير مباشر، يجب ذكر النساء والخدم. فأحياناً يشكل هؤلاء الحياديون الرهان الحقيقي للثأر، كما في كالابري أو في قسنطينة، حيث غالباً ما تقضي ضرورة التعويض بالاعتداء على سلامة النساء اللواتي يؤمّنّ "الشرعية السلالية" (بريتو وزانيولي، في فردييه، 1980). بشكل عام، وفي كافة المجتمعات حيث تتماهى الجماعات التي تربط في ما بينها علاقات ثأر مع الجماعات نفسها التي يتم في ما بينها الزواج، تلعب النساء دوراً مركزياً بما أنهن يرتبطن بالطرفين معاً، بالأول عبر الولادة، وبالثاني عبر المصاهرة. لكنّ أعمال إ. جلنر (1969) نمّت عن الدور الرئيسي الذي ينسب في مؤسسة الثأر إلى أولئك الذين يقومون بمهمة تجسيد كلية المجتمع. والواقع أنه يعهد إليهم تأمين الوساطة بين الطرفين وإحياء عهد السلم إن أمكن. هذا هو الدور الذي يشغله مثلاً "الأشراف" في جبال الريف المغربية (جاموس، المصدر المذكور). في الغرب، تقلدت العدالة شيئاً فشيئاً مرتبة الوسيط الثالث هذه، كما أنها سُخّرت في القانون الروماني في خدمة الثأر ضامنة مبدأه. لكن مع انتشار مثل "إصلاحية" (مثل الرواقية والمسيحية في الامبراطورية الرومانية)، اقتصرت فكرة الثأر تدريجياً على رتبة العمل الفردي، ففقدت شرعيتها وبالتالي طابعها كمؤسسة ثقافية (كورتوا، في فردييه، 1984).

د. فيدال

BLACK- MICHAUD J., 1975, *Cohesive force. Feud in in the Mediterranean and the Middle East*, Londres, Blackwell.- BOEHM C., 1984, *Blood revenge. The anthropology of feuding in Montenegro and other tribal societies*, Lawrence, University of Kansas Press.- FAVRET J., 1968, "Relations de dépendance et manipulation de la violence en kabylie", *L'Homme*, VIII (4): 18-43. – GELLNER E., 1969, *Saints of the Atlas*, Londres, Weidenfeld et Niccolson.- GINAT J., 1987, *Blood disputes among Bedouin and rural Arabs of Israel*, Pittsburgh, Pennsylvanie, University of Pittsburgh Press.- JAMOUS R., 1981, *Honneur et baraka. Les structures traditionnelles dans le Rif*, Cambridge, Cambridge University Press et Paris , Editions de la Maison des sciences de l'homme.- VERDIER R. (éd.), 1980-1984, *La vengeance. Etudes d'ethnologie, d'histoire et de philosophie*, Paris, Editions Cujas, 4 vol.

١- المسألة

في منطق الأنتروبولوجيا، تتخذ كلمة " ثقافة" اصطلاحين رئيسيين، لكنهما غير منفصلين عن بعضهما البعض، تبعا لذكر "الثقافة" بالمطلق أو أشكال الثقافة المتصورة والمعاشة جماعياً في التاريخ: ونتحدث عندئذ عن "الثقافات".

أعطى إ.ب. تايلور (1871) تعريفاً للثقافة بصورة عامة ما زال محتفظاً بقيمة تأسيسية: "هي مجمل معقد يضم العلوم والمعتقدات والفن والطبائع والقانون والتقاليد، وهي أيضاً كل تصرف أو ممارسة يكتسبهما الإنسان الذي يعيش في المجتمع". هكذا تكون الثقافة أمراً متلازم الوجود مع الوضع الإنساني الجماعي، إنها "صفة مميزة" له (ك.ليفي-ستروس)، ميزة عامة؛ وبهذا تكون *الثقافة* متعارضة مع *الطبيعة*. إن التراث الأميركي لأنتروبولوجيا مسماة بالتحديد " ثقافية" قد انتشر، منذ ف. بواس، انطلاقاً من موضوعة تفضل تحليل وقائع "الثقافة"، في حين أن الأنتروبولوجيا "الاجتماعية"، والإنكليزية خاصة، كانت تولي اهتماماً حصرياً لوقائع "المجتمع". لقد حاول "الثقافويون" الأميركيون بانتظام أن يعرّفوا الثقافة، رغم الأخطار المحدقة باستحالة المشروع أو ابتذاله: إن تنقيح تعريفات الثقافة الذي قام به أ.ل.كروبير وك.كلوكوهن (1952) قد ولد انطباع تكرار عقيم "وفي الحقيقة فإن المعنى المعطى بالمطلق لكلمة " ثقافة" يرتبط بمعرفة عامة قد تكوّنت في البدء حول فكرة " تثقيف الروح" لدى القدماء، التي تجذب الثقافة نحو الأمور الروحانية. إلا أن الأنتروبولوجيا الثقافية لم تكتف بتوضيح التعريف التجريبي لتايلور دون كلل؛ بل أولت اهتمامها لإحدى الميزات الأساسية للثقافة، هي قابليتها للتناقل. هكذا اكتسبت كلمة " ثقافة" معنى قريباً من معنى"حضارة". أما بشأن فكرة التناقل، فإنها تتوضح بسهولة عبر استعمال كلمات أو تعابير مثل " تراث"، " تقليد"، " تراث ثقافي"، "إرث ثقافي"، الخ.: إن الثقافة هي، حسب صيغة مألوفة لدى المجتمعات الأفريقية، "ما نجده عند ولادتنا". ومن أجل التقدم أكثر في إدراك فكرة الثقافة، يتوجب العمل على بيانات المحتوى، ومستوى البحث، ونمط تجميع السمات وتحديد التباعدات. على صعيد مضمون الثقافة، خصّ التوجه التقني نفسه بأهمية أقل مما للتحديدات الفكرية، إذ تظهر الثقافة كنوع من رأسمال روحاني يكون المجتمع مستودعه و"الدولة" - في العالم الحديث - حارسه. لقد انشغلت المدرسة الأميركية المسماة " ثقافة وشخصية" بتحليل الحركة المزدوجة، الدافع - الجواب - الدافع، التي من خلالها تكوّن الثقافة الشخصية: إن الجمع الفردي للإرث الثقافي يتم عبر التربية (فرضية وجود بنية الشخصية الأساسية التي أدخلها أ. كاردينر)، ويشارك الفرد عبر الاختبار المعاش في تجديد ثقافته دون أن يعيد النظر بالمقابل في مبادئ هذا الإنتاج. ومع أن هذا التصور الذي يعيد الثقافة إلى حضن علم النفس كان خصباً فهو لم يتوان عن أن يغذي جزئياً الاعتبارات، المبهمة دائماً، والمفسدة أحياناً، عن الثقافة "السائدة"، "الأكثرية"، "الوسيطة"، "الصحيحة"، أو عن العلاقة بين الثقافة والعقلية، أو عن الثقافة كبيان " لفكر" أو "ميزة" شعب، أمة، حضارة، وحتى كركيزة مثال حياتي للفرد أيضاً. في هذا السجل العام

جـداً، حققت الأنتروبولوجيا المعاصرة تقدماً حاسماً بعكوفها ليس فقط على تعريف الثقافة بـل على تحديد ماهية انتقال البشرية من حالة الطبيعة إلى حالة الثقافة: لا بد من التذكير بهذا الخصوص بالمكانة الحاسمة التي ينسبها ليفي - ستروس في هذا السياق إلى تحريم سفاح القربى.

تتدرج الثقافة إذاً في التاريخ كتنوع للثقافات: هذا ما يوصلنا إلى الاصطلاح الثاني للكلمـة. تطرح الأنتروبولوجيا تساؤلاً يمكن أن يصاغ كما يلي : إذا كانت وحدة الوجود البشـري تختصر في كثرة الثقافات، فما الذي يمثل الاختلافات بين تلك الثقافات؟ لقد قدم ليفي - ستروس عن هذا السؤال إجابة حاسمة جاءت على شكل تعريف: "يسمى ثقافة كل مجمـل إثنوغرافـي يـنم، من وجهة نظر البحث الميداني،عن تباعدات دالة بالنسبة إلى وجهات نظر أخرى" (1958: 325)، بل أبعد من ذلك (نفس المصدر): تستعمل عبارة ثقافة لجمـع *مجمل* (إن المؤلف هو الذي يشير إليها) تباعدات دالة تتطابق حدودها مع بعضها الـبعض تقريـباً". إنـنا في أساس *مذهب نسبي ثقافي* حدد ليفي - ستروس مفهومه في *العـرق والـتاريخ* (1952) الذي يكمله مقال "العرق والثقافة" (1971، 1983). ليس هناك تعـريف ممكـن- عام، شامل وغير مبهم- للثقافة، بطريقة تتيح بمنهج علمي دقيق تبيان وجـود عـدد كـامل من ثقافات تاريخية متمايزة بوضوح عن بعضها البعض. إن تمييز ثقافـات لا يـأذن إذاً بتشـيىء وجودها- تجربة سقطت فيها الإثنولوجيا الألمانية من بين أخريات -، وهذا لسببين. الأول أن المقارنة بين الثقافات، والقائمة على مستوى معين من البحـث، لا تهـيء اسـتعمالاً شاملاً ومعتدلا لمجمل كامل من السمات المتمايزة. رويداً رويـداً، تتشابه الثقافات وتختلف *في أن*: إن الخصائص المستخدمة في إقامة المقارنة لا تتغـير كلها في الوقت نفسه من ثقافة إلى أخرى، وإن من تتغير منها بطريقة ملازمة لا تتغير بالضرورة بنفس القوة ولا بنفس المعنى. أما السبب الثاني الذي يمنع الأنتروبولوجيا مـن أن تكون علم تصنيف ثقافات، فهو أن تمييز هذه الأخيرة هو حصيلة التحليل، وليس واحـداً مـن *معطـياته*، لكـون ظروف التحديد والمقارنة تختلف حسب المنهج المختار للدراسة. وكما كتب ليفي - ستروس أيضاً (نفس المصدر): "إذا عملنا على تحديد تباعدات دالـة بين أميركا الشمالية وأوروبا، فسنعالجها مثل ثقافات متباينة، ولكن إذا افترضنا أن الأهمـية تـتجه نحـو تباعدات دالة بين (...) باريس ومرسيليا، فيمكن أن يتشكل هذان المجمـلان المدينـيان مؤقتاً كوحدتين ثقافيتين. "من المناسب أن نضيف بأن منهج النسبية الثقافـية فـي تطبيق العمل الأنتروبولوجي، قد تلقى ضربة قوية من تراث تمييز الثقافات الذي يميل إلى أن يجعل من هذه الأخيرة بضع آلاف من الحقائق المستقلة التي قد اضمحل الكثير منها اليوم، وعدد آخر يضمحل يومياً، بينما يتواكب التوحيد الثقافي الذي يتجه نحوه المجـتمع الصـناعي المعاصر مع ظهور ثقافات جديدة، أو " ثقافات فرعية "، كما يفضل الأنكلوسكسون تسميتها.

إن للجـدل الـنظري المزدوج في الهوية الثقافية نتائج هامة. فعدم كون الثقافات كـيانات مغلقـة شـكلياً يمنعـنا من الادعاء بإمكانية تقديم بيانات عنها - لكننا رأينا أن الأنتروبولوجيين لـم يقصّـروا في ذلك -، ولا بالأحرى تصنيفاً أو قائمة متراتبة: إن النشـوئية الثقافـية - والماركسـية ضمنها - لا تبين إلا خطاب ثقافة بخصوص ثقافات أخـرى. ليس لكون الأفكار العامة للنشوء والارتقاء هي غير قابلة للإثبات، ولكن لكونها، عـندما تتحرر من فرضياتها المسبقة، وبعض سذاجاتها المفرطة، وتمييز عرقي قد يكون

انتقل إليها بالعدوى، لا يمكن أن تصلح إلا لإثبات عمليات محدودة الانتشار لنتاجات مؤقتة و"محلية" لتطورات مختلفة التوجه، ولمسيرات متواصلة أو متقطعة.

إن تكـــن ثقافتان مأخوذتان اعتباطياً على نفس مستوى البحث غير قابلتين للمقارنة في ما بينهما بصورة فاعلة، فذلك لا يمنع تماثل جميع الثقافات في عبثية فكرة عدم اكتمال ثقافـــة: إن كل نظام ثقافي هو مشبع لنفسه، ولكن أيضا للعامل التاريخي المواجه للثقافة. علـــى هـــذا الإشباع تبنى شرعية وجود كل ثقافة. لقد برهن انتروبولوجيون، دون منطق ودون أن يعرفوا ذلك عموما، إن الثقافات تتماهى في ما بينها - بالمعنى المحدد المذكور سابقا - عندها اعتزموا تمييز "الكليات" الثقافية التي قد تكون للثقافات ما هي عليه كليات الكلام للغات، ولم يتوصلوا إلا إلى التقاط عشوائي لبعض النقاط المشتركة التي تصلح فقط للتذكـــير بـــأن الإنســـان هو إنسان وليس حيوانا، وأنّ مجتمعا هو مجتمع وليس مجموعة أفراد، إلخ..

لـــيس هناك من ثقافة منعزلة، ولا تنشأ الديناميكية الثقافية من تطورات داخلية، بل مـــن تفـــاعل دائـــم بين الثقافات. إلا أن كل ثقافة تتأرجح بين رغبة الانفتاح على ثقافات أخـــرى، والتوق إلى الانغلاق على نفسها: لا تستطيع أي ثقافة أن تؤكد خصوصيتها دون أن تتمنى إظهار اختلافها المتصوّر غير قابل للبحث بالقياس إلى الثقافات التي تقيم علاقة معهـــا. تجري الأمور وكأن الثقافات تعكف معا على التمايز عن بعضها البعض من هذا المـــنظار، لا تكـــون الـــنزعة الإنسانية الشمولية، أيّة كانت أصالة مصدرها، إلا خطابا إيديولوجـــيا غربـــيا ذا استعمال داخلي، مثلما كانت النشوئية. تبتغي الأنتروبولوجيا، عبر الرغـــبة في اللامركزية الجذرية التي تحرضها اليوم، أن تسلم بصحة كافة الثقافات على نفس القدر، الماضية منها أو الحاضرة، البدائية أو "المتقدمة" اقتصاديا، وبالتحديد من خلال إقرارها بكونها "غير قادرة على إصدار حكم فكري أو أخلاقي على القيم الخاصة بنظام معتقدات أو بآخر، أو بشكل تنظيم اجتماعي أو بآخر، إذ أن المعايير الأخلاقية هي بالنسبة إلـــيها نتاج المجتمع الخاص الذي كان قد بشر بها" (ليفي - ستروس، 1983). هكذا تقوم الأنتروبولوجـــيا، في مسيرة تجاوزها لتأملاتها بالثقافة على العموم وبالتخلص من أوهامها حـــول موضـــوعية التقســـيمات الثقافية، باستخراج واحد من المبادئ الأساسية لما يمكن تسميته بحق "سياستها"، من نقاش قديم قِدمَ العلم ذاته.

م.إيزار

KROEBER A.L., 1952, *The Nature of Culture*, Chicago, The University of Chicago Press. – KROEBER A. L. et KLUCKHOHN C., 1952, *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*, Cambridge, Mass, Harvard University Press.- LEVI-STRAUSS C., 1952, *Race et histoire*, Paris, UNESCO; 1983, *Le regard éloigné*, Paris, Plon. – LINTON R., 1936, *The Study of Man. An Introduction*, New York , Appleton Century (trad.fr. De l'homme, Paris, Editions de Minuit, 1968). – SAPIR E., 1958, *Selected Writings of Edward Sapir in Language, Culture and Personality*, édité par D.G. Mandelbaum Berkeley, University of California Press (trad.fr.Partielle:*Anthropologie*, Paris, Editions de Minuit, 2 vol.). – TYLOR E.B., 1871, *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language Art and Custom*, Londres, Murray, 2 vol. (trad.fr. *La civilisation primitive*, Paris, Reinwald, 1876- 1878, 2 vol.).

2- النظريات

إن تـداول فكـرة الثقافة، التي هي المفهوم الأولي لدى الأنتروبولوجيا الأميركية الشـمالية منذ بداية القرن، يظهر أن المجتمعات البشرية تؤلف كيانات ذات وجود ودلالة معادليـن لمـا تحمله المبادئ الوطنية. وإن الجدل الذي يتجابه فيه المدافعون عن تصوّر شـمولي منسوب إلى التحليل المقارن من جهة، وتصوّر خصوصي منسوب إلى مقاربات ذات توجـه جماعي وإنساني من جهة أخرى، هو من المواضيع الراهنة على الدوام. وإن جـدلاً آخر يطرح مشكلة صحة تداول الفكرة يخص "المكان" الذي يجب أن يتم فيه تشكل الثقافة والذي هو، حسب المؤلفين، الجماعة أو الفرد.

تسـتند الكلمـة الحديثة " ثقافة" إلى " تقييم" الأرض و"تقييم" الروح والجسد أيضا، تمامـا مثل اللفظة اللاتينية (cultura) التي تفرّعت منها. إلى هذه المعاني الأولى يضاف معنـيان يكملانهـا ويشغلان مكانة أساسية في الخطاب الأنتروبولوجي. لقد أنتج المعنى الأول مفكـرو عصر الأنوار في القرن الثامن عشر الذين يعتبرون الثقافة، بالتعارض مع الطبـيعة، كطابع متمايز للجنس البشري وأيضا كمجمل المعارف التي تكتسبها المجتمعات في مختلف مراحل تطورها. إن الثقافة هي بهذا المعنى الأخير، " تكامل العلوم والمعتقدات والتصرفات الذي يدير قدرة الإنسان على تحصيل المعرفة وتناقلها". ولكن المعنى الثاني، الـذي تكـون فـي القـرن التاسع عشر الرومنطيقي، يُعرّف الثقافة كتشكيل خاص" من المعـتقدات التراثـية والأشـكال الاجتماعية والسمات المادية لجماعة عرقية أو دينية أو اجتماعية" (راجع قاموس *Webster's Ninth collegiate Dictionnary*)، ويعني هذا التعريف أنّ هذه العناصر هي التي تتسبب بإنتاج أنماط حياتية تتسم بالتناسق والخصوصية.

إن لديـنا إذا مـنهجا أول يفترض أنه يمكن القيام بمقارنة شاملة بين المجتمعات، بيـنما يرى منهج آخر أن كل ثقافة هي عالم مستقل يمكن التدليل عليه بعبارات جوهر أو "فكر". يتواجد هذا التصور الثاني لدى هردر الذي يعتبر أن كل أمة تحمل طابعها الشعبي الخـاص، سـواء فـي نمطـية العصور التاريخية لدى هيغل، أو في العلاقة التي أقامها همبولت بين الكلام ورؤية العالم.

إن إدراكنا الأول للثقافة هو في أساس الأنتروبولوجيا النشوئية للقرن التاسع عشر، أنتروبولوجـيا ل.هــ. مورغــان وإ.ب. تايلور، وج.ج. فرايزر. وقد وضع ف. بواس الإدراك الثاني في صلب الأنتروبولوجيا الأميركية الشمالية. إن الانتقال من مفهوم شمولي للـثقافة إلى الاهتمام بما يميّز الثقافات عن بعضها البعض هو واضح لدى بواس منذ عام 1887، عندما ألحّ، بخصوص ترتيب المجموعات المتحفية، على أن تتم تصنيفات الأشياء المصـنوعة باليد ليس حسب "فئات الاختراع" بل حسب الوحدة الاجتماعية – الثقافية، إذ كـان مـن المتوافق عليه "أن الفن والنمط الحياتي الخاصين بشعب لا يمكن إدراكهما إلا بتحلـيل انـتاجاته المعتبرة في جملتها". بالنسبة إلى بواس، يجب ترتيب الأشياء بطريقة تظهـر دلالـتها الثقافية، بما أن هناك أشياء متماثلة يمكن أن تملك قصدا وقيمة مختلفين حسـب السـياقات الاجتماعية- التاريخية (بواس، 1887؛ ستوكينغ، 1968). لقد قام بواس وتلامـيذه بعـدد كبـير من الشروحات الدقيقة للغات هندية مما أتاح التحقق تجريبيا من الفرضية التي بمقتضاها تنطوي كل اللغات على تعقيد متماثل وتتناسب كذلك مع وظيفتها، إذ تملـك كل منها تماسكا خاصا لا ينتبه إليه المتكلمون بها. لقد ساهمت هذه المسلمات –

التـــي هي على قطيعة كاملة مع المذهب الذري ومعاداة مقولة المساواة لدى النشوئيين – فـــي إعطـــاء شـــكل لمفهـــوم الثقافة عند بواس. يعني مذهب بواس النسبي ورأيه القائل بخصوصية جوهرية للثقافات أن كل عنصر ثقافي لا يمكن إدراكه إلا إذا أرجع إلى سياقه الكلـــي وأن كـــل ثقافـــة، فريدة حسب التعريف، تستوجب الاحترام والحماية لأجل خير الإنســـانية برمـــتها (بـــواس، 1940). إن هـــذا التصـــور الليبرالـــي أساسياً يتناقض مع الإيديولوجيات العرقية للقرن العشرين التي نُظر إليها باعتبارها مندرجة في أحد امتدادات الرومنسية الألمانية.

لقـــد تصفى مفهوم الثقافة تدريجياً بعد بواس. شددت ر.بينيديكت (1934) وم. ميد، اللتان استندتا بوضوح على سيكولوجيا الشكل (Gestalt)، على أهمية النماذج الجماعية أو التوجهات المحددة التي تطبع أثرها الخاص على طيف واسع من النشاطات والمؤسسات. وشدد إ.سابير على العلاقات التي تقيمها اللغة والثقافة، وكذلك على المعارضة بين الثقافة – أو المجـــتمع – والفـــرد. إن "العصر الذهبي" للأنتروبولوجيا الثقافية الأميركية، الذي يوافـــق فـــترة ما بين العشرينات والأربعينات التي سيطر عليها بواس وتلاميذه، قد شهد إنتاج المواضيع الكبرى للأنتروبولوجيا الأميركية الشمالية.

اتخـــذت ردة الفعـــل ضد استعمال فكرة النموذج الثقافي في أميركا الشمالية شكل نشـــوئية جديدة مع أعمال ل.وايت وج. ستيوارد، اللذين رجعا إلى تصوّر الثقافة كمجمل قدرات وتصرفات مكتسبة. ثم تلا ذلك إعادة صياغة المنهج المقارن الذي وُلد مع تايلور، وقـــد قـــام بها ج.ب. موردوك الذي اقترح إعداد قائمة منهجية بالمحددات الثقافية بهدف الوصـــول إلـــى تحلـــيل الروابط المتبادلة التي يمكن أن توجد بين المواد المنفصلة. في بريطانـــيا العظمـــى، كـــان ب. مالينوفسكي قد قدّم فكرة ثقافة إنسانية متصورة كاستجابة للحاجـــات والقدرات "الطبيعية" ذات الأصل البيولوجي. إن هذا التصور هو الذي ارتبطت بـــه عن بعد المدرسة المسماة المادية الثقافية، التي تقول بأن العوامل ذات الأبعاد السكانية والغذائية ترسم إطاراً تقنياً – بيئياً لتحديد النماذج الاجتماعية والرمزية (هاريس، 1979).

لقـــد بقيت الأنتروبولوجيا الثقافية لشمال أميركا في مجملها ملتزمة بتصور بواس عن كثرة الثقافات التي يمكن تحليلها بالاستناد إلى ما هي عليه فقط، بالرغم من الخيارات الـــنظرية التي ولدت من نقد مواقف هذه الأنتروبولوجيا. لقد سادت في الخمسينات مسألة التميـــيز بيـــن "المجـــتمع" و"الثقافة"، ثم بروز إشكالية "البنية الاجتماعية". إننا ندين لعالم الاجـــتماع ت. بارسونز، بتأليف نموذج تركيبي " للعمل الاجتماعي"، جعل الثقافة تقتصر علـــى نظـــام أفكـــار متشاطرة ورموز ودلالات متمايز عن النظام الاجتماعي وعن ذلك "النظام" غير المتغير الذي هو الشخصية (بارسونز وشيلز، 1951).

مـــذ ذاك تأثـــرت نظـــريات الـــثقافة بشدة بالتطورات اللاحقة بعلوم أخرى غير الأنتروبولوجـــيا أو بنظريات وُلدت خارجها. يستعمل الأنتروبولوجيون اليوم كلمة " ثقافة" في اصطلاحات عديدة:

1 – القدرة على الترميز الخاص بالجنس البشري؛

2 – حالة معينة من الابتكارية والإبداع (التكنولوجيا)؛

3 – كيان اجتماعي مستقل ومعقد نسبياً؛

4 – نظام جماعي من رموز وإشارات ودلالات خاص بمجتمعات عديدة حسب الشكليات المختلفة للاندماج.

إن الطرائق النظرية المتعددة، المجمعة منذ الخمسينات تحت عنوان الأنتروبولجيا "الرمزية"، هي جملة اجتهادات حول نظرة بواس إلى الثقافات ككليات اجتماعية أو نظرية بارسونز عن الثقافات كأنظمة رمزية.

لقـد استعيد موضوع الكلية الثقافية، بدقـة متوارثة من ألسنية سوسور، في بنيوية ك. ليفـي – سـتروس (1958) التـي تعتبر الثقافة كترابط تحديدات لاشعورية (مصطلح خـاص بالبنـية الاجتماعية) ومظاهر مؤسساتية. اعتبر م. ساهلينز (1976)، وهو يقدم خلاصـة عـن تـراث بـواس والبنيوية، أن الثقافة تحدد مسبقاً الطريقة التي تعرف بها الضغوطات البيئية والتقنية – الاقتصادية، و" تشكل"، أو تؤلف موضوع "استحواذ" من قبل المجتمع. هكذا يحمل العالم المادي أثر الثقافة– حتى وإن لم يكن مدينا لها بـ "وجوده" من خلال الفكر– مع قيامه بالتأثير عليها.

لا يتفق المدافعون عن هذا التصور الحصري للثقافة على "البعد المنهجي" الذي قد يكون من المناسب أن يعطى له، ولا على نوع التحليل الذي يقتضيه.

يرى د. شنايدر (1968) أن الثقافة هي نظام معتقدات معيارية وقيم ورموز متفرعة مـن الفعـل، دون أن تكون مقتصرة بمجملها عليه. إن الفعل الاجتماعي والخطاب الذي يظهـره يمكن أن يعتبرا، في هذا المنظار، مولدين لفلسفة إثنية مضمرة تتكون انطلاقاً من عدد معين من العناصر الرمزية الأساسية. والأنتروبولوجيا "التأويلية" لـ ك. غيرتز، التي تسـتند إلـى ويبر ونشتاين والتراث الظواهري، تعمل على إدراك العلوم المضمرة التي يعـتمدها الأفـرقاء الاجتماعـيون لإنتاج نشاطهم العملي وتشريعه؛ فهي تحشد تحليلاتها الوصـفية لبـناء نماذج عمليات ثقافية قريبة من التجربة المعاشة، ومفاهيم مبتعدة بالمبدأ عن هذه التجربة (غيرتز، 1973، 1983).

فـي الثمانيـنات قام عدد من المقاربات بمعارضة المذهب الثقافوي لما بعد بواس وبالتشكيك حتى في مسلماته، مشددين على هوية الثقافات أو الأنظمة الثقافية أقل مما على التطبـيقات وتكاثـر "الأصـوات" الاجتماعية التي يمكن أن يستمع إليها الأنتروبولوجيون عـندما لا يعملـون علـى تأطيرها (أورتنر، 1984). إن دراسة "التوليدية الثقافية"– التي استوحت بكثرة من أعمال عن تعدد اللغات وظاهرة التهجين، بينما كان التحليل الكلاسيكي للثقافة يستند على السنية تزامنية ذات موضوع واحد – توجه نقداً لفكرة الثقافة التي تعتبر هذه الأخيرة كتجريد شمولي، وهي تشدد على إنتاج المعنى الذي يتولد من التفاعلات بين الأفـراد ويـترجم بوجـود كثيف للرسائل والرموز والأنظمة الفرعية والثقافات الفرعية (درومـون، 1981). كما شدد ب. بورديو (1972) على أن الأفرقاء الاجتماعيين يعيشون الثقافة بصورة شبه مباشرة. ويعتبر محللو ثقافة الكتابة أن على الإثنوغرافيا أن تسترد ما قـد "أعطي" في الاختبار التفاعلي الميداني – إذ تصوّر هـذه المادة الخام كأنهـا تخفـي " كـتابات" (معطاة شفهيا في الحقيقة) المجتمع المدروس – ، أكثر من اهتمامها بالتقارير الاعتيادية للبحث الميداني الذي ترتبط أشكاله بتصور تجريدي للثقافة (كليفورد وماركوس،

1986). كمـــا تدرس طرائق نقدية أنثوية كيف يتكون الخطاب كرسالة ملزمة، في سياق جدلــية بين التيار الثقافي الملزم السائد والتيارات ما دون الثقافية غير الملزمة المعاكسة. وكـــردة فعل ضد لاتاريخانية المفهوم المستورد للثقافة، يشدد الأنتروبولوجيون أكثر فأكثر علـــى الدور الذي تلعبه المعتقدات والقيم والمؤسسات - التي تؤلف الثقافة - في التطور التاريخـــي: قد تنتج عن هذا حتمية ثقافية تتوافق اصطفائيا مع الحتمية التاريخية؛ وتعتبر ظواهـــر التغـــيّر الثقافي عندئذ بالبداهة كظواهر تاريخية يجدر تحليلها مثلما هي (ولف، 1982، ســـاهلنز، 1985). أخيرا، لقد أعيد الجدل حول التصور المكتسب للثقافة من خلال الاهـــتمام الجديـــد بظواهـــر معتـــبرة حتى الآن هامشية، مثل الاختبار الفردي الانفعالي والعاطفـــي (شـــويدر وليفين، 1984)، أو مكانة البديع أو الجمالية أو الإبداع الشعري في الـــثقافة. ويجدر الذكر بأنه، في الوقت نفسه الذي أجريت فيه إعادة التقييم هذه في مجال الأنتروبولوجيا، أحرز تداول مفهوم الثقافة تقدما ميدانيا في علوم شديدة التنوع مثل التاريخ أو الفلسفة أو علم الأديان أو علم التنظيمات.

ج.غالاتي وج. ليفيت

BENEDICT R., 1934, *Patterns of Culture* , Boston, Houghton Mifflin (trad. fr. *Echantillons de civilisations*, Paris , Gallimard, 1950). – BOAS F., (1887) 1974, "The Principles of Ethnological Classification", *in* G.W. Jr. Stocking (ed.), *The Shaping of American Anthropology: A Franz Boas Reader*, New York , Basic Books, 1974; 1940, *Race, Language and Culture*, New York, MacMillan.- BOURDIEU B., 1972, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Genève, Droz.- CLIFFORD J. et MARCUS G. (eds), 1986, *Writing Culture*, Berkeley, University of California Press.- DRUMMOND L., 1981, "The Cultural Continuum: A Theory of Intersystems", *Man*, n.s., 15: 352- 374.- GEERTZ C., 1973, *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books; 1983, *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*, New York, Basic Books (trad.fr. *Savoir local, savoir global, les lieux du savoir*, Paris, PUF, 1986).- HARRIS, M. 1979, *Cultural Materialism: Tthe Struggle for a Science of Culture*, New York, Random House.- LEVI-STRAUSS C., 1958, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon.- ORTNER S.B., 1984, "Theory in Anthropology since the Sixties", *Comparative Studies in Society and History*, 26: 126- 166. – PARSONS T. et SHILS E.A. (eds), 1951, *Toward a General Theory of Action*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.- SAHLINS M.D.,1976, *Culture and Practical Reason*, Chicago, The University of Chicago Press (trad.fr. *Au Coeur des sociétés: raison utilitaire et raison culturelle*, Paris, Gallimard, 1980); 1985, *Islands of History*, Chicago, The University of Chicago Press (trad.fr. *Des iles dans l'histoire*, Paris, Gallimard, Le Seuil, 1989). – SCHNEIDER D.M., 1968, *American Kinship: A Cultural Account*, Englewood Cliffs, Prentice Hall.- SHWEDER R.A. et LEVINE R.A. (eds), 1984, *Culture Theory: Essays on Mind , Self and Emotion*, Cambridgte, Cambridge University Press.- STOCKING G.W. Jr., 1968, *Race, Culture , and Evolution : Essays in the History of Anthropology*, New York, the Free Press.- WHITE L.A., 1959, "The Concept of Culture" , *American Anthropologist*, 61, 2: 227- 251. – WOLF E.R., 1982, *Europe and the People without History*, Berkeley, University of California Press.

استُعمل تعبير "النظرية الثقافية للشخصية" أو "الثقافوية" إيجازا، للمرة الأولى في السنوات 1950- 1960 بشأن الأعمال الأميركية عن العلاقات بين الثقافة والشخصية. تعود أولى هذه الأعمال إلى الثلاثينات (ميد، 1928؛ بينيديكت، 1935). لكن الأعمال التي نُشرت بعد الحرب هي التي حظيت بالنقاش الأكبر، وبالأخص أعمال ر. لينتون (1945) وأ.كارديـنر (1945). اقترح هذان الأخيران نظرية تتكون بمقتضاها في الطفولة شخصية أساسية (أو شكلية) تعرّف كمجمل سمات نمطية تؤلف الطابع الإثني أو الوطني. لقد أثر ظهور كلمة " ثقافوية" في نهاية فترة اعتُقِدَ خلالها أنه من الممكن معالجة العلاقات بين الثقافة والشخصية بشكل شامل، وهما عبارتان مبهمتان أكثر من بعضهما. كان على هذا الموضوع أن يخلي المكان لاحقا لأبحاث مختصة أكثر عن تربية الأولاد أو عن طب الأمراض العقلية العيادي.

في اصطلاح أوسع، تستعمل كلمة " ثقافوية" لتبيان مقابلة بين تيارين فكريين في تاريخ الأنتروبولوجيا: الأنتروبولوجيا الثقافية الأميركية التي تندرج في تراث علوم الثقافة السائدة في ألمانيا القرن التاسع عشر، والأنتروبولوجيا الاجتماعية الإنكليزية التي تقترب أكثر من علم الاجتماع بأصولها وتعتبر أن تحليل البنى الاجتماعية هو الشرط المسبق للتركيز على دراسة المشاكل الثقافية في مختلف أبعادها : الألسنية، التقنية، السيكولوجية والتاريخية (إيفانز- بريتشارد، 1951).

ليست الثقافوية بالمعنى الواسع نظرية بل طريقة ملتبسة للبحث في الثقافة المعتبرة ككل. في الواقع، إن عبارة ثقافة تدين بجزء كبير من نجاحها إلى الرومنطيقية، التي كانت تظن أن عليها المقابلة بين الحياة الفكرية ومادية الحضارة. في هذا الجدل الإيديولوجي، تتخذ عبارتا ثقافة وحضارة معنى تقييميا. ولكي يكون لهاتين الكلمتين بعض الفائدة في تحليل وصفي، يصبح من المناسب تحديد معايير للتطبيق، أي أدلة اختبارية تحدد مدى اتساع هاتين العبارتين. تستعمل عادة كلمة "حضارة" للإشارة عموما إلى حالة اجتماعية نخصّنها ببعض الميزات (مثلا حضارة العصر الحجري الحديث، الحضارة الإغريقية، إلخ.). من يعش في حضارة يكتسب ثقافة. إن ما يصعّب تداول كلمة " ثقافة" هو أنها تقيم علاقة بين *حالة* تراث، مكتسب اجتماعي، ومسيرة فردية لاكتسابات فكرية وأخلاقية. سيتركز الالتباس على هذه النقطة. مثلا، أكدت ر.بينيديكت أن الفرد هو مطبوع تماما بالثقافة التي ينتمي إليها والتي قد تكون بنوع ما مبدعة له. إن هذه الطريقة باعتبار الأفراد كتوضيح لنمط اجتماعي تجعل المجتمع مشابها لمتحف. يملك النموذج قوة سببية. فيتكون الأشخاص ويُقولبون. لماذا يسمى ذلك " ثقافة"؟ عندما تحدثت ر.بينيديكت عن الجماعة، أشارت بالتحديد إلى أن العمل الثقافي هو اصطفائي: هناك عدة حلول ممكنة للمشاكل التي تطرحها الضغوطات الطبيعية؛ يسجل كل حل في ما تسميه "المروحة الكبرى" أو" قوس الإمكانيات الكبير". لماذا لا يُعتمد إذن تفكير مماثل عن الفرد؟ تقدم لغة، أو تقنية أو عبرة إمكانيات يستثمرها كل على طريقته، مع أنها تمارس بعض الضغوطات على الإنسان. إن نقل المكتسب ليس اصطفائيا فقط، مثل النمو العضوي،بل هو تعليمي أيضا (جاكوب، 1981). من المناسب تمييز ثلاثة عناصر مختلفة في تناقل النماذج التقليدية:

1 – الممارسات الاجتماعية التي يجب أن يأتي توصيفها متزامناً مع الأوضاع والأدوار؛

2 – التحليلات التي يقوم بها الناس، والتأويلات التي يقدمونها عنها؛

3 – التأثيرات النفسية التي يجب فحصها بمناهج مختصة، وذلك بقدر ما يمكننا فعله دون أن ننسى خلفيات الخطاب.

يمكن أن يترتب على ممارسة ما تأثيرات وعواقب، لكن تخصيص الثقافة بفعالية سببية يشبه الافتراض بأن وصفات الطبخ تعفيناً من الأكل. إلا أنّ م.ج.هيرسكوفيتش، في امتداد لأفكار ب. سبنسر وأ.ل.كروبير اللذين يستند إليهما أكد، مثلاً، أن الثقافة تشكل حقيقة موضوعية تنجو من مراقبة الأفراد وتعمل في حدود قوانينها الخاصة، وأن غائية الأنتروبولوجيا هي تحليل الجبرية الثقافية انطلاقاً من الاختبارات المنفصلة لأعضاء مجموعة في فترة ما من تاريخها، وهي اختبارات تكشف عن مضمون ثقافة هذه المجموعة. إن هذا التصور للثقافة هو نسخة أنتروبولوجية عن المذهب المثالي الألماني المعرّف بالمعنى الأوسع.

لقد أدخل إ.ب. تايلور تعريف الثقافة كـ " كل معقد" إلى اللغة الإنكليزية التي ورثها من ج. كليم. كان هيغل قد قال إن فكر شعب هو كلية فريدة. والفكرة ذاتها يمكن صياغتها في معنى عمومي أو خصوصي. إن تاريخانية س. فون هيردر الثقافية تنبثق من مذهب طبيعي متفائل. لقد كتب في *أفكار عن فلسفة التاريخ* (1834): "ما هو القانون الذي شوهد في كل من الظواهر الكبرى للتاريخ ؟ ها هو بنظري : إن كل الأشياء على أرضنا كانت ما قد يمكن أن تكونه حسب وضع المكان واحتياجاته، وظروف الزمان وطابعه، والسمة الغريزية أو العرضية للشعوب (...). إن كل ما يستطيع أن ينمو في الإنسانية(...) ينمو حقاً ". اعتبر هيرسكوفيتش (1972) من جهته أن الاختبار هو ثقافي، وهذا ما يرجع، بالتلاعب بكلمة "اختبار"، إلى تخصيص الثقافة بوظيفة تنظيمية كان يخصصها للفكر، مع فارق أن كثرة الثقافات قد تسجن كل إنسان في تراثه كما ديوجين في برميله. إن الوهم الثقافوي الذي يصنع كليات روحانية لا مجال للقياس فيما بينها يمكن أن يحلل كما فعل المؤرخ ب. فين عندما عكف على نقد الفكرة القائلة بأن إطارات الفكر قد تؤلف حالة مستقلة، وبأنه قد يكون لكل عصر أسلوب كلي، وهيئة متميزة بالكامل. فلقد كتب: " لنفترض أنني أريد الإشارة إلى أن الساعات كانت نادرة وغير دقيقة في القرن السادس عشر وأن الناس كانوا يتقبلون وجود بعض الفوضى في استعمال الوقت في نهاراتهم. بمعنى آخر، كان الوقت بالنسبة إلى الذين عاشوا في القرن السادس عشر وقتاً عائماً ونائماً. لم يبق إلا أن أعلن أن تدني مستوى الساعات كان بعيداً عن أن يحملنا على التفكير بأنهم تصوروا الوقت بهذه الطريقة، بل على العكس كان المفهوم السائد لديهم عن الوقت هو الذي يمنعهم من تحسين الساعات والإكثار منها" (فين، 1971). بهذه العملية العجيبة، أصبحت ثقافة شعب أو عصر ما المثال السحري الذي تتحرك الساعات على إيقاعه.

صحيح أن الحضارة اليونانية قد اندثرت، ولكن الثقافة اليونانية يمكن أن تتناقل دائماً. وليس هناك من سبب لإلغاء وجودها. إن النشاط البشري ينتج أشكال تعبير وتصور قد وجدت بالتحديد لكي تكون قابلة للتواصل والتناقل. كيف يمكن ذلك؟ إن على البيولوجيا

أن تبحث عنه. كيف يتم ذلك؟ إن على المؤرخ والإثنوغرافي أن يبيناه. وإن الأنتروبولوجيا تتأرجح بين هاتين المسألتين.

إ.أورتيغز

BEATTIE.J., 1964, *Other cultures: aim, methods and achievements in social anthropology,* Londres, Cohen et West (trad.fr. *Introduction à l'anthropologie sociale*, Paris, Payot, 1972). – BENEDICT R., 1935, *Patterns of culture*, Boston, Houghton Mifflin (trad.fr. *Echantillons de civilisations*, Paris, Gallimard, 1950). – DUFRENNE M., 1953, *La personnalité de base*, Paris, PUF.- EVANS – PRITCHARD E.E., 1951, *Social anthropology*, Londres, Cohen et West (trad.fr. *L'anthropologie sociale*, Paris , Payot, 1969). – GEERTZ C., 1972, *The interpretation of culture,* New York, Basic Books.- HERSKOVITS M., 1948, *Man and his work: the science of cultural anthropology*, New York, A. Knopf (trad.fr. *Les bases de l'anthropologie culturelle*, Paris, Payot, 1967); 1972, *Cultural relativism*, New York, Vintage Books.- JACOB F., 1981, *Le jeu des possibles*, Paris, Fayard.- KARDINER A., 1945, *The psychological frontiers of society*, New York, Columbia University Press.- KROEBER A.L., 1952, *The nature of culture* , Chicago, The Chicago University Press.- LINTON R., 1945, *Cultural background of personality*, New York, Appleton (trad.fr. *Le fondement culturel de la personnalité*, Paris, Dunod, 1968). – MEAD M., 1928. *Coming of age in Samoa* (trad.fr. partielle *Moeurs et sexualité en Océanie*, Paris, Plon, 1963). –MANNERS A. et KAPLAN D. (eds), 1968, *Theory in anthropology: a sourcebook*, Londres, Routledge et Kegan Paul.- MAYER P. (ed.), 1970, *Socialisation: the approach from Social anthropology*, Londres, Tavistock.- VEYNE P.,1971, *Comment on écrit l'histoire*, Paris, Le Seuil.

ثورنوالد، ريتشارد — THURNWALD Richard

ولد ريتشارد ثورنوالد في فيينا عام 1869. بينما كان يحضر دراسات في الحقوق في جامعة تلك المدينة، كان يتعلم عدة لغات (التركية، الروسية، الصربية، الكرواتية، العربية) ويكتسب معارف معمقة في التاريخ الاقتصادي والأنتروبولوجيا الطبيعية وبعض الاطلاع على التحليل النفسي، ويقيم علاقات وثيقة مع علماء نفس واختصاصيين في القانون المقارن. بعد ذلك انتقل إلى برلين ليوثق معرفته بالتاريخ المصري والأشوري. هكذا كان يهيىء نفسه لأن يصبح "ضابط ارتباط العلوم الاجتماعية" (ر.لووي) الذي سيؤسس عام 1925 *مجلة علم نفس الشعب وعلم الاجتماع* (ستصبح "العلوم الاجتماعية" بعد ذلك) وسيصبح أحد ناشري *ملفات الأنتروبولوجيا ومجلة بحوث التاريخ والآثار*. كما سيقوم بتدريس علم الاجتماع والأنتروبولوجيا في الجامعات الأميركية خلال إقامات متقطعة في جامعات كاليفورنيا ويال وهارفرد وسيراكيوز، كما في جامعات أوروبا، هال وبرلين التي توفي فيها عام 1954.

ر. ثورنوالد ليس أستاذا ومنظرا في العلوم الاجتماعية والأنتروبولوجيا وحسب، فهو أيضا إثنوغرافي ميداني قام أولا بتحقيقات في البوسنة (1896) ثم في أوقيانيا في خليج

بســمارك وجــزر ســالومون (1906- 1909)، وغينــيا الجديدة الألمانية (1912- 1915) وأفريقيا الشرقية (1930) وجزر سالومون مجدداً (1932). واهتماماته الأنتروبولوجية التي ظهرت في منشورات عديدة هي بالغة التنوع. إذا كان قد اشتهر بصورة خاصة بمساهماته فــي الأنتروبولوجيا الاقتصادية، وخصوصاً في تأملاته بالتبادل الميلانيزي وكتاب يحاول فــيه تحديــد مفاهيم "التجارة " و"النقد" و"رأس المال" في المجتمعات البدائية، فهو يدرس أيضــاً القــرابة والــزواج، والتكنولوجــيا والقانون، والتبدل الثقافي والظواهر اللغوية، والمواصفات المرضية لبعض الشعوب التي عرفها عن كثب. ولا تهدف أبحاثه إلى تقديم وجهات نظر الشعوب المحلية بقدر عرض نظريات المراقب وتقديم المعطيات المجموعة إلــى الباحثيــن الأخصــائيين. ولقد قادته انتقائية تخصصاته واتساع معارفه إضافة إلى معارفــه ا لغزيرة، إلى اتخاذ مواقف معتدلة على كل الأصعدة. وحتى وظيفيته التي يؤمن بهــا بعمــق جــاءت معتدلة (ر. لووي) بالنسبة لوظيفية مالينوفسكي، فهو لا ينكر البعد التاريخي، كما ينكر بالاعتماد على أمثلة عديدة الصفة الآلية لأغلب التحليلات الانتشارية، ويعلن عن امتعاضه من مخططات النشوء الجامدة (خاصة في تحليله لتكوين الدولة). إنه يبغي، على حد قول لووي، "وضع مبادئ وليس إقامة عقبات".

ج. لنكلود

THURNWALD R., 1912, *Forschungen auf den Salomo- Inseln und dem Bismarck- Archipel*, Berlin, D. Reimer, 3 vol.; sans date, *Banaro Society: Social Organization and Kinship System of a Tribe in the Interior of New Guinea*, Lancaster, Pennsylvania, Press of the New Era Printing; 1932, *Economics in Primitive Communities, Londres* , Oxford, University Press (trad.fr. *Economie primitive*, Paris, Payot, 1937); 1931- 1935, *Die menschliche Gesellschaft in ihren ethnosoziologischen Grundlagen*, Berlin- Leipzig, Walter de Gruyter, 5vol.

MELK- KOCH M., 1989, *Auf der Suche nach der menschlichen Gesellschaft, Richard Thurnwald*, Berlin, Museum of Volkerkunde.

يظهــر الأدب الإثنوغرافي تنوّع تصورات الجسد في الزمان والمكان. ويبرز من هــذا التــنوع مــثالان أساســيان. يضم الأول المجتمعات التي، على غرار الغرب منذ أفلاطــون، تفصــل "الروح" عن ركيزتها الجسدية. ويشمل الثاني أنظمة العالم التي تعتبر الإنســان، "العالم المصغّر"، كصدى للكون، "العالم بكليّته" أو جوهره (باراسلس): يرد هذا الاعتقاد أحياناً في الكتب التأسيسية، مثل الأوبانيشاد الفيدية. إذا كانت عدة نصوص كونية تــرى أن الإنســان ولد من الأرض، كما يروي هيزيودوس في تصوره لأنساب الآلهة، فهــناك بالمقابل نصوص أخرى، بالأخص في التيبت، تعلل نشأة الكون انطلاقاً من جسد كائــن كوني أو بيضة شملت كل الكائنات (شتاين، 1962). فلن نندهش من أن فكرة تشابه البنــية العضوية للإنسان والبنية العضوية للعالم تجد امتدادها في الفلسفات السياسية التي تــربط الســيادة المطلقة للمدينة بنظام سماوي. إنّ الصورة الرمزية " لجسدي الملك" في الملكــية الإنكليزية تضم جسداً بشرياً فانياً إلى جسد سياسي خالد (كانتوروفيتش، 1957). فــي هذا الفكر تتجلى صيغة ملك وسيط بين المسافات السماوية والأرضية (شعب بانتو، البحــيرات الكبرى). أما بخصوص الصورة الجوالة للشامانيين السيبيريين الذين يقومون "برحلة" في المكان ليخوضوا مختلف التجارب المُسارية خلالها فإنها تدمج، على طريقتها، الشخص البشري بالصعيد السماوي.

فــي كافــة المجــتمعات "المنفــتح" جسدها على العالم، تتوَضَّحُ مبادئ المكونات الخارجية للشخص: الأرواح المتعددة، النفس المشبَّه "بالهواء"، الظل، القرين المؤانس؛ وقد تكون هذه المبادئ مرتبطة أحيانا بفكرة التحول إلى قرين حيواني، وهذا تصور مثبت في " نهوالــية" أميركا الوسطى. كما أن عمليات الاستحواذ على الجسد، كتلك التي يتميز بها عــيد " كاندومبلي" في باهيا، تتوضح في لغة الكهنة بعبارات "الهبوط" التجسدي و"امتطاء" المشــاركين من قبل الآلهة. في داخل أفريقيا الساحلية، يتجلى بالأخص تطابق كامل بين المركبات الداخلية للجسد البشري والركائز الحيوانية أو النباتية، كما هي الحال لدى شعب فالــي. تشغل رمزية أطراف الجسد مكانة "هامة"، حيث يتماهى الجلد والشعر مع القشرة النباتــية أو الســماوية، أو عــندما توصَــف مبادئ نظرية جريان الموائع (الدم، المواد المخاطية، إلخ.)، أو أيضا عندما يُنسب للمنافذ دور كبير في التصورات عن داخل الجسد وخارجــه (دوغــلاس، 1967). تبرز عن هذه التشكيلات النظرية مفاهيم قوية مثل ذاتية الانضــباط، أو التشــوش، أو الدفع الذاتي (في جسد البشر كما في جسد العالم). وليست تســرُبية الجســد مــع بيئته بامتياز حصري للمجتمعات التي تكون فيها التصورات عن

الشـــخص والكون في وضع تفاعل متبادل. كما أنها تظهر أيضاً في أوروبا الغربية مثلاً، فـــي الأوالـــيات السببية التي تشدد على أبعاد الألم الذي يسببه البؤس البيولوجي، كما هي الحال في فرنسا، في أدغال مايان تحديداً (فافريه – سادا، 1977).

إن الجســد هـــو أيضاً أداة قوية لتحديد النقاط المكانية– الزمانية. وغالباً ما يكون ركيزة تعيق الجبات الأصلية، كما يحصل عند الدوغون. ففي كل أرجاء العالم، يتم تشكيل نماذج ثنائية، متناسقة وغير متناسقة، انطلاقاً من فحص القطبيات الجنسية، وينتج عن ذلك أحـــياناً تركيـــبات أشد تعقيداً (بلات، 1978)، على صورة النماذج المتعددة الاتجاهات في ثقافات الأنديز.

ج.غالينييه

G. DIETERLEN (éd.), 1973, *La Notion de Personne en Afrique Noire*, Paris, Editions du CNRS.- DOUGLAS M.,1967, *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo,* Londres, Routledge et Kegan Paul (trad. fr. *De la souillure,* Paris, Maspero, 1971).- FAVRET-SAADA J., 1977, *Les mots, la mort , les sorts*, Paris, Gallimard.- FEDRY J., 1976, "L'expérience du corps comme structure du langage. Essai sur la langue Sàr (Tchad)", *L'Homme*, 1976, XVI (I): 65-107.- FIRTH R., 1973, *Symbols: Public and Private*, Londres, Allen et Unwin.- KANTOROWICZ E., 1957, *The King's Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology,* Princeton, Princeton University Press (trad.fr. *Les deux corps du roi: essai sur la théologie politique au Moyen Age*, Paris, Gallimard, 1989). – LOPEZ AUSTIN A., 1980, *Cuerpo humano a ideologia. Las concepciones de los antiguos nahuas*, Mexico, Universidad Nacional Autonoma de Mexico, 2 vol.- PLATT T., 1978, "Symétries en miroir. Le concept de Yanantin chez les Macha de Bolivie ", *Annales* (5-6): 1081- 1107.- STEIN R., 1962, *La civilisation tibétaine*, Paris, Dunod.

Corps. Organes, humeurs, fonctions — جسد. أعضاء، أمزجة، وظائف

في كل زمان ومكان، كان الجسد البشري أو الحيواني مادة لتأملات الناس الدقيقة. والمعـــرفة المعمقة بعلم التشريح، والفيزيولوجيا (إنتاج السوائل: دم، سائل منوي، حليب، إلخ.، والإفرازات، تناول وهضم الأطعمة، الحياة الجنسية والإنجاب)، وضرورات الحياة والأحاسيس التي تستدعيها (جوع، ظمأ، نعاس، مرض، إلخ.)، هي متواجدة بالفعل في كل ثقافـــة، حيـــث تقـــدّم مادة تأمل يعالج ويرتب ا لمعطيات ويحولها إلى نظرية محلية عن انـــتظام العـــالم ونظام المجتمع. هكذا شكل الجسد لدى الإنسان عنصراً أساسياً للاختبار، تماما كالعالم الذي يوجد فيه الجسد.

إنّ عـــدداً من البديهيات التي لا يمكن أن تكون مقتصرة على مركبات مستقلة ولا مـــتحولة، تمـــثل مـــنذ الوهلة الأولى أمام عمل الفكر: يبرز من بينها، وفي المقام الأول، الاختلاف العضوي والشكلي بين الجنسين. بالإضافة إلى ضرورة ممارسة الجنس لإطلاق عملـــية الإنجـــاب؛ والمـــوت المحـــتم والعلاقة بين الحياة، والدم الذي يجري، والنبض،

والحـــرارة، والنشاط، والحركة، ونقيض كل ذلك: الموت، الدم المجمّد، البرد، التصلب، فقــدان الحركة؛ ضرورات الغذاء والراحة، إلخ.، ويبرز أيضاً الانتظام الكوني في النهار والليــل، وتعاقــب الشمس والقمر، والمواسم، إلخ. يشكل كل ذلك منطلقاً للاختبار والعمل التصــنيفي والمقارنة، أي لأساس أنماط التفكير والتساؤلات الماورائية (لماذا الأشياء هي على ما هي عليه؟)، والمشاعر والعلاقات الاجتماعية. اعتباراً من هذه القاعدة يتمّ التشكل الرمزي ويوضع حسب قواعد عامة المخطط الفكري الذي ينظم وجود الإنسان في العالم.

إن ملاحظـــة اخـــتلاف الأشكال وإنتاج السوائل والوظائف الذكرية والأنثوية هي أســاس التقسيم الكبير الأول الذي يقوم به الفكر، والذي يفصل المتماثل عن المختلف. من خـــلال هـــذا التميـــيز، يمكن تصوّر عدد لا يحصى من التمايزات التي يقوم عليها هيكل المجـــالات الإدراكية لثقافات متعددة (حار/بارد، فاتح/ قاتم، موجب/سالب، جاف/ رطب، جامد/متحرك، إلخ.)، والتي نجدها في كل بيان للخطاب العلمي أو لمنطق أنظمة التصور.

إنطلاقــا من هذه البيّنة الأولى، التي يحكم التمايز الجنسـيّ وفقها الأنماط الخاصة بكل فكر، يمكننا تحديد مفاعيلها على تشكيل العلاقات الاجتماعية. لا يبرز التمايز الجنسي فقـــط علـــى مســـتوى الشكل العضوي والعمل الفيزيولوجي، ولكن أيضاً في قدرة النساء الإنجابـــية. ينـــتج عـــن ذلـــك وَضْعُ أنظمة تأويلِ تُجرّد الجنس الأنثوي من القدرة على المشاركة عبر تصور أصل الأبناء كامناً في البذرة الأبوية وجعل الحصة الأنثوية مقتصرة على المشاركة في أفضل الأحوال، مع تحويلها غالباً إلى مجرّد وظيفة استقبال، وكل ذلك نـــاتج عـــن ضرورة فهم كيف يمكن للمماثل إنجاب المختلف، بما أنّه يمكن لامرأة أن تلدَ طفلاً ذكراً. في عدم المساواة الملاحَظ هذا، ينشأ التمايز التفاضلي بين الجنسين، وهو الذي يتجلى أولاً في تصورات الإنجاب وحركة السوائل. إذا أخذنا مثلاً واحداً– النموذج الذي قدّمـــه أرسطو–، يبدو أنّ الطفل يأتي من البذرة الأبوية التي تحمل معها الشكل المعروف للـــنوع وتحمـــل الحـــياة، بيـــنما يعطي جسد المرأة مادةً قد تكون دون نفحة البذرة، غير متبلورة، بل فظيعة. يرث الطفل من الدم الذي تحمله البذرة ويصنع منه خلال تغذيته.

فـــي الواقـــع، يحـــرق الجســـد الغذاء بواسطة عملية الهضم وينتج الدم عن هذه "الطـــبخة". وتجري طبخة ثانية أكثر كثافة على الدم، ينجح فيها الرجال فقط بما أنّهم أكثر "حرارة" بالطبيعة من النساء (اللواتي يفقدْن الدم والحرارة دورياً)، تنتج السائل المنوي. لا يمكـــن للنســـاء أن ينتجن سوى الحليب، الذي يشبه السائل المنوي بطبيعته، رغم أنه أقل جودة.

إن الـــتمايز التفاضلي بين الجنسيْن هو أداة الوصل بين مختلف الأنظمة التي تحكم التنظيم الاجتماعي عموماً: تحريم سفاح القربى، رابطة الدم، المصاهرة، التنظيم العائلي، التقسيم الجنسي للعمل، وذلك لكونه يفسّر خصوصاً وجود أشكال تنظيمية كبيرة، مثل مبدأ تماثل الأقارب من الجنس الواحد، والتبادل الزواجي المنظور إليه كتبادل بين جماعات من ممثلـــي الجنسَين أقل مما هو تبادل الأخوات والبنات بين الرجال للحصول على زوجات، أي علـــى قدرات إنجابية. لكن هذه العلاقة ليست أبداً مقطوعة عن خلفيتها الفيزيولوجية، تلـــك المتعلقة بالمواد الجسدية ووظائفها، مثلما يتصورها الفكر ويتعاطى معها، كما يظهر من تحليل الوقائع المتعلقة بسفاح القربى وتحريمه.

مـــن المفترض أن يؤدي خرق هذا التحريم، المعرّف في كل مجتمع بشكل خاص، إلى كوارث ليس فقط بالنسبة للأفراد الذين تقع عليهم المسؤولية لكن أيضاً على محيطهم، ومحـــيط أقربائهم، والحيوانات والوسط الطبيعي. والعقم هو أكثر المصائب الناجمة عن ذلك بحق. يمثل تنظيم روابط الزواج والعلاقات الجنسية إذا خطر (أو بالعكس فائدة) جمع مـــواد متشابهة موجودة في أجساد مختلفة؛ ذلك أنه إلى جانب الضرورة الأساسية المُلقاة علـــى طرق التفكير من قِبَل المواضيع التي يقوم عليها تأمّل وتفسير الواقع، والى جانب تـــرجمة هذه الضرورات في المعايير السائدة، يمكننا إظهار بنية منطقية لأنظمة التصور التي تأخذ بياناتها بعين الاعتبار، في حركة واحدة، الازدواجية الأساسية للجسد والكون.

ف.إيريتييه

CASSIN E., 1986, *Le semblable et le différent*, Paris . La Découverte.- GODELIER M. et PANOFF M. (éd.), 1998, *La production du corps. Aproches anthropologiques et historiques*, Paris. Editions des Archives contemporaines.- HERITIER F., 1996, *Masculin/ féminin. La pensée de la différence*, Paris, Odile Jacob. – JUILLERAT B., 1986, *Les enfants du sang. Société, reproduction et imaginaire en Nouvelle- Guinée*, Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme. – LA BARRE W., 1984, *Muelos. A Stone Age supersition about sexuality*, New York, Columbia University Press.- LAKOFF G. 1990, *Women, fire and dangerous things. What catégories reveal about the mind*, Chicago, The University of Chicago Press.- LEVI-STRAUSS C., 1979 (1956 pour l'original anglais) "La famille" , *in* R. Bellour et C. Clément (éd.), *Claude Lévi – Strauss. Textes de et sur Claude Lévi-Strauss.* Paris,Gallimard: 93- 131.- ONIANS R.B., 1999, *Les origines de la pensée européenne sur le corps, l'esprit, l'âme, le monde , le temps et le destin* Paris, Le Seuil.- VESALE A. 1987, *La fabrique du corps humain.De humani corporis fabrica (1543)*, Arles, Actes Sud-INSERM.

Corps (techniques du) — جسدية (تقنيات)

"إنني أعني بهذه الكلمة الطرائق التي يعرف بها الناس، مجتمعا بمجتمع، وبصورة تقلـــيدية، كـــيف يستخدمون أجسادهم". هكذا تكلم م.موس (1935) في خطاب عن دراسة الحـــركة البشـــرية. من النادر أن يحيط الوصف الكلامي بالحركة، التي هي ميدان متميز للتعبير عما يُضمر، وغالبا ما يغفل عنها الأدب الإثنوغرافي. والنشاط الوضعي والحركي للجســـد يُظهـــر تـــنوعا ثقافيا كبيرا، رغم الضغوطات التي تمارسها عليه عوامل تكوينية وفيزيولوجية. يُظهر تحليل وظيفي لتقنيات الجسد أربعة مجالات كبرى يترابط فيها الثقافي والبيولوجي بدرجات مختلفة.

1 – العمل الجسدي المرتبط مباشرة بالوظائف البيولوجية الكبرى: المشي، النوم، الجلوس، الأكل، البصق، التبويل، الاغتسال، الإنجاب، إلخ.. نقدم عن ذلك بعض الأمثلة: إنّ عمـــلا يومـــيا مثل المشي يمكن أن يُظهر تغيرات أكيدة مرتبطة بـــ "أسلوب" المشي، والتحمّل، والسرعة، والأثقال المحمولة (دوفين، 1955). وكذلك الأمر بالنسبة إلى العادات الوضعية للراحة أو العمل: وضعية عمودية للاستراحة على ساق واحدة، ووضعية الجلوس

على كرسي أو مقعد، القرفصاء، وضعية الجلوس على الأرض مع مد الساقين أو ثنيهما، إلــخ.. يمكن أن يؤثر اعتماد هذه الوضعيات المختلفة على تنظيم الحركة التقنية في بعض الحالات.

2 – الحـــركة التقنية، تعاضد الحركة والأداة. قال أ.لوروا – غوران أن الأداة "لا توجد فعليا إلا في الحركة التي تجعلها فعّالة تقنيا". يمكن أن يستخدم الجسد مباشرة كأداة: الحمـــل البشري، على الرأس، على الظهر مع أو دون رباط (رباط على الجبين، أو على الصـــدر)، علـــى الكتف بحمالة أو على الكتفين. الخ.، أو تقنيات التذرية، أو العجن، أو العصــــر بالأقدام أو باليد. إن كثرة التقنيات التي تشغّل أداة أو أكثر تصعّب كثيرا دراسة الحركة التقنية. وإنّ الاصطلاحات التي قدمها لوروا– غوران في كتابه *الإنسان والمـــادة* (1943) يمكن أن تشكل نقطة البداية لذلك. إذا أخذنا حالة الصدم، التي هي الوسيلة الوحيدة للعمـــل علـــى المـــادة "لشـــق المادة، ودقها، وبرْيها، وصقلها، وتقطيعها لإعادة تركيبها لاحقـــا..."، نجد أن هناك ثلاثة أنواع منها : الرمي، والخبط، ثم الخبط بواسطة مضرب. تتميز حينئذ الحركات الموحدة عن بعضها البعض بمدتها، واتساعها، وشكل خط سيرها، والقوة العضلية المحرّكة، وعدد الحركات المتوالية المنجَزة، الخ.، ولا يكون كل من هذه المعايـــير المتفاوتة مرتبطا بالأداة والمادة التي يُعمل عليها فقط، بل بالوضعية الأساسية أيضـــا (وضـــعية العمود الفقري والرأس، وهي عنصر جوهري في عملية الحركة): إن الحدّاد في أوروبا الغربية يعمل واقفا في أغلب الأحيان، في حين أنه يجلس في مجتمعات أفريقية عديدة. من الواضح إذا أن الحركات التقنية تتعلق ليس بالاختيارات التقنية بحصر المعـــنى فقط، بل باختيارات ثقافية عامة أكثر أيضا، كاستعمال أو عدم استعمال مقعد، أو سطح قليل الارتفاع لوضع الأغراض، إلخ..

3 – العمـــل الحركي الذي يملك وظيفة تواصل، أكانت مرتبطة بالكلام أم لم تكن. فـــإلى جانـــب التعبيرات "الإشارية" التي تملك صرفا ونحوا ويمكن أن تحل محل الكلام، هـــناك تعبـــيرات "رمزية" (إفرون، 1942) هي جملة من أعمال رمزية تملك فيها الحركة دلالـــة كلامية خاصة معروفة من معظم أفراد الجماعة. وقد يكون التشفير الحركي للرمز إمـــا مشابها لمثال (تشبه الحركة ما تريد قوله إلى حد ما)، وإما اعتباطيا بالكامل (إكمان، 1977).

وإذا كانـــت الـــرموز ترتبط بوضوح بلفظ مشفر ثقافيا، فإن الحركات التي ترافق اللفظ وإيماءات الوجه تشكل أداة تواصل فعالة جدا دون أن يكون بالمقابل من السهل تقديم لائحـــة دقـــيقة بها. لقد قدّم داروين الفكرة القائلة بوجود ستة انفعالات أساسية ترجع إلى ستة *أنماط* عمل عضلي معيّن يعبّر عن الفرح أو الاشمئزاز أو الخوف، إلخ.. ولقد أثير الجـــدل حـــول فكـــرة كلـــية تعبـــير الانفعالات هذه من قبل عدة مؤلفين (إ.ليش، م.ميد، و.لابـــار) يعتبرون أن الثقافة حاسمة التأثير. في الواقع، بيّنت أبحاث قريبة العهد (إكمان، 1977) أن بعـــض القواعـــد الثقافية يمكن أن تقيّم بالمراقبة أو حتى بالتورية التعبير عن الإنفعالات في ظروف مختلفة، مدخلة بذلك إمكانية حدوث الكثير من التغيرات الثقافية.

يمكـــن أيضـــا مناقشـــة ظواهر أخرى للعمل الجسدي المرتبط بالتواصل، كتزامن حركات الجسد لدى المتحادثين المختلفين (كندون، 1975) أو التصرفات التقاربية (الوضع النسبي لأفراد في نفس المكان؛ هال، 1966).

4 – الحــركات "الممأسَســة" : يضــم هذا العنوان الحركات المرتبطة بالطقوس، كالــرقص والألعاب وأنواع الرياضة. إن الحركات التي تؤدى في مختلف هذه المجالات تملك دلالة اجتماعية وثقافية واضحة جداً.

تنفذ دراسة تقنيات الجسد إلى ثلاث خلاصات رئيسية:

– إن الطــريقة التي يستخدم بها الإنسان جسده تختلف حسب الثقافات. في دراسة للــرقص مــتعلقة بأكــثر من أربعمائة مجموعة ثقافية، ألف أ.لوماكس ومعاونوه (1969) "جغرافــيا" للحركــية البشــرية اعتماداً على ثلاث معطيات رئيسية: الوضعية الأساسية، أعضـــاء الجســد المفصــلية (الأصـــابع، اليدان، الرأس، إلخ.)، مسيرة الحركة (خطية، مستديرة).

– هــناك تفــاعل دائم بين الحركات وعوامل اجتماعية– ثقافية أخرى. أثبت أ.ج. هودريكــور (1948)، علــى سبيل المثال، علاقة بين تصوّر اللباس وطريقة حمل الأثقال وبعض العادات الحركية.

– قلما يتم تعلم الحركات في إطار مؤسساتي، ويتم ذلك بطريقتين: " تشكيل" الجسد عــند الطفل عبر تعويده على القيام بممارسات وضعية– حركية (الرياضة، التدرب على بعــض الوضــعيات) من جهة؛ ومن جهة أخرى التعلم بالمراقبة، ويرتبط ذلك بمعطيات عديدة: مكان التدريب، الوقت المكرّس للنشاط، طبيعة التفاعل مع المثال، تواجد أشخاص كبار وآخرين من نفس السن.

ب. بريل

DEVINE J., 1985, "The versatility of Human Locomotion", *American Anthropologist*, 87: 550- 570. – EFRON D., 1972, *Gesture, Race and Culture. A tentative study of some of the spatiotemporal and " linguistic" aspects of the gestural behavior of Eastern Jews and Southern Italian in New York, living under similar as well as different environmental conditions*, La Haye- Paris, Mouton.- EKMAN P.,1977, "Biological and cultural contributions to body and facial movement", *in* J. Blacking (ed.), *The Anthropology of the Body*, Londres, Academic Press.- HALL E.T., 1966, *The Hidden dimension*, New York , Doubleday (trad.fr. *La dimension cachée*, Paris, Seuil, 1971). – HAUDRICOURT A.G., 1948, "Relations entre gestes habituels, forme des vêtements et manière de porter les charges", *Revue de Géographie Humaine*, 1 (3): 58- 67.- HEWES G.W., 1955, "World distribution of certain postural habits", *American Anthropologist*, 57: 231- 244. – KENDON A., HARRIS R.M. et RITCHIEKEY M., 1975, *Organization of behavior in face to face interaction*, La Haye- Paris, Mouton.- LEROI- GOURHAN A., 1943, *Evolution et techniques*, Paris, Albin Michel, 2 vol.- LOMAX A., BARTENIEFF I. et PAULY F., 1969, "Choreometrics: a method for the study of cross- cultural pattern in film", in *Sanderdruck aus research film*, 6 (6): 193- 212. – MAUSS M. (1936) 1968, "Les techniques du corps", in *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF: 365- 386.

Société secrète — جماعة سرية

أنظر : طائفة.

Groupe domestique — جماعة منزلية

من المناسب عدم اعتبار أفكار العائلة وأهل البيت والجماعة المنزلية مترادفة، لأنها تدل في الحقيقة على أنظمة للواقع متمايزة فيما بينها بطريقة تحليلية. فبينما ترجع فكرة العائلة إلى روابط القرابة التي تنشأ بين أعضائها، وتعود فكرة أهل البيت ("الموقد" في النظام القديم، و"المنزل" في الإحصاءات الحديثة) إلى تقاسم المسكن والمنزل عامة، تدل فكرة الجماعة المنزلية على مجمل أفراد ينجزون بشكل مشترك ويومي مهمات إنتاج ضرورية لبقائهم ويستهلكون معا منتجات عملهم. إذا نحن في صدد مبادئ تنظيم تتمايز منطقيا وتؤدي في مجتمعات عديدة قد درسها الإثنولوجيون إلى تشكيل وحدات اجتماعية متباينة في تركيبها.

لقد بيّن م.فورتس (1958) أن تركيب الجماعات المنزلية داخل مجتمع ما، بالصورة التي تبدو عليها كل منها في فترة معينة من التاريخ، لا يكفي لإظهار الشكل الثقافي الغالب للتنظيم البيتي ("البنية الداخلية للجماعة المنزلية") أو القابل للإثبات دائما بشكل إحصائي، وأنه من الضروري ربط هذا التركيب مع مختلف مراحل "دورة النمو المنزلي".

ج.لنكلود

BENDER D.R., 1967, "A Refinement of the Concept of Household: Families, Co-Residence and Domestic Functions", *American Anthropologist* 69 (5): 495- 504.- FORTES M., 1958, "Introduction", *in* J. Goody (ed.), *The Developmental Cycle in Domestic groups*, Cambridge, Cambridge University Press.



حــــرب Guerre

رغم كون الحرب ظاهرة عالمية، فإنها تظهر عبر تنوّع هائل من الأشكال لدرجة تجعلــنا نشــك فــي إمكانــية أن تكــون مقتصــرة شــرعياً على فئة معينة من التحليل الأنتروبولوجــي. تتمثل هذه الصعوبة في حصر الموضوع عبر غائية الفرضيات المقدّمة عمومــاً لعرض "دوافع" للحرب، وظيفية كانت هذه الأخيرة (تساعد الحرب في استمرار أشــكال تنظيم مجتمع أو منظومة قيمة)، أو منفعية (تهدف الحرب، شعوريا أو لاشعوريا، إلى تحقيق فائدة قصوى)، أو طبيعية (إنّ ميل الناس للحرب هو غريزة موروثة من طبيعة النسل الحيواني).

تتمــيّز الحــرب عن سائر الأشكال الجماعية للحسم الدموي لصراع ما (ثأر من الــنوع المتواصــل، تحكم مُسلّح بالسلم الأهلي) لكون من يتجابه فيها هي وحدات سياسية مســتقلة ومحــددة في المكان، يمكن أن يتفاوت تعدادها كثيراً (جماعات محلية، مجموعة مجزأة إلى سلالات، عشائر أو فئات سن، قبيلة، زعامة، مملكة، دولة- أمة)، لكن الميزة المشــتركة بينها جميعاً هي قدرتها على التحكم، على الأقل مؤقتاً، باستخدام العنف داخلها من أجل تحويله نحو العدو الخارجي. إن الجوار المكاني والثقافي المتفاوت هو الأخر بين المتحاربيــن يعرّف طبيعة الحرب، التي ستكون "عرفية" - باستعمالنا كلمة من مصطلح الاستراتيجية المعاصرة - أو خارجة عن المألوف، حسبما يتشاطر الفرقاء المتصارعون، أولا، تصوراً مشتركا لرهانات وشكليات الصراع الذي يخوضونه.

تــندرج الحروب "العرفية" للمجتمعات التقليدية في نمطين أساسيين لا ينفي أحدهما الآخــر: الحــرب كنمط حل لأزمة طرأت في مسيرة معاملات سلمية، أي كبديل، حسب مــنظار الجنرال كلاوسفيتش؛ والحرب كوسيلة إعادة تكوين رمزي للهيئة الاجتماعية أو للكــون. هــناك صراع من النوع الأول عندما يختل عن قصد توازن قائم بين الجماعات المــتجاورة بسبب التحكم بالمكان، أو الوصول إلى الموارد، أو تداول النساء أو السلع أو الممــتلكات الرمــزية. عندئذ تعبّر الحرب بشكل مختلف عن علاقات سياسية تتطور في زمــن السلم لا سيما من خلال التجارة والتبادلات الزواجية. في صراعات النوع الثاني، تكــون الحــرب وسيلة للاستحواذ على مبادئ أو مواد ضرورية موجودة لدى عدو محدد بشكل واضح، من أجل الحفاظ على هوية الجماعة (صيد الرؤوس وأكل اللحم البشري في الأمــازون)، وإمــا للحفاظ على التنظيم الجيد للعالم في كليته ("الحرب المُزْهِرة " لشعب

الأزتــيك). علـــى خلاف النوع الأول الذي يرجع إلى أوضاع يشكل فيها الحرب والسلم مراحل متعاقبة في دورة تفاعل بين الجماعات المتجاورة، لا مجال للسلم في النوع الثاني، بما أنّ جسد العدو مطلوب بشكل دائم من أجل تأمين التوليد الرمزي للمجتمع والعالم.

تخضع الحرب العرفية - أو حرب الجوار- لقوانين وأعراف واضحة التحديد، إذ تُهــيّأ ســاحتها بحيث لا تُلحق أضرارا خطيرة بالحياة الاقتصادية والاجتماعية للجماعات المعنــيّة. ينــتج عــن هذه الضرورة مثلاً تقسيم السنة إلى فترة لاستثمار الموارد وفترة مكرّسة للحرب والتظاهرات الدينية، أو حتى الحفاظ على العلاقات التجارية بين الجماعات المتحاربة. ويمكن لأشكال السلوك الفعلي للحرب أن تراوح بين إنعاش دوري لصراعات لا نهايـــة لها بين "أعداء وراثيين"، وبين شكليات مواجهة قريبة من اللعب، يطيلها أحياناً نـــوع من التمثيل، كما في "الحرب الصغيرة" لهنود جنوب شرق الولايات المتحدة، أو في دورات المبارزة بين بعض القرى الإفريقية. إن التناوب المنتظم بين الحرب والسلم غالباً ما يكون ناتجاً عن الضغوطات الملازمة للتنظيم الاجتماعي للمتحاربين. هكذا تكون سرقة الماشـــية فـــي بعض المجتمعات الرعوية لشرق أفريقيا هي السبب الرئيسي للحرب بين القـــبائل، لأنهـــا الوسيلة الوحيدة لأي شاب كي يؤمّن لنفسه عدداً من رؤوس المواشي لن يســـتطيع بدونها أن يتخذ زوجة؛ وإذ يشارك الشاب في عملية سرقة الماشية، فإنه يكتسب فـــي الوقت نفسه وضعية المحارب الرمزية لفئة سِنّه. والقوانين المنظمة لمجرى الحرب تشـــكل عموما موضوع إجماع بين أخصام فعليين أو احتماليين: إنّ مدة المجابهة (أحياناً يوم واحد) وكذلك مكانها يمكن أن يكونا محددين بالعرف؛ ومن الممكن تحديد سقف لعدد القتلى يعتبر مقبولاً من الجهات المتحاربة، مع توقف الحرب تلقائياً عندما يُبلغ العدد الذي لا يجـــب تخطيه؛ وهناك قواعد صارمة يمكن أن تسهر على حماية المساكن والمحاصيل والمواشـــي والنســـاء ومـــن لا يشاركون بالحرب؛ كما ينطبق الأمر نفسه على الجرحى والأسرى في كلا الطرفين، إلخ.

لكـــنّ ممارسة الحرب العرفية لا تنفي إمكانية قيام أشكال أخرى للحرب، لا سيما عـــندما ينتمـــي الأعداء لنظامين ثقافيين متباينين بوضوح : إن ساحة تضم أراضي دول متجاورة تحيط بها تجمعات لا وجود للدولة عندها يمكن أن تقدّم صورة عن ذلك. وهكذا فـــإن ممـــالك مـــتجاورة تتشابه سلالاتها الحاكمة - وتقدّم أفريقيا أمثلة عديدة عن ذلك - تمـــارس حـــروباً أرستقراطية فيما بينها، فيما تشن حروباً دون قانون ضد "البرابرة " أو "الهمجيين" الذين يعيشون على حدودها. على عكس ذلك، تمارس جماعات مستقلة محدودة العـــدد حرباً "اعتيادية" فيما بينها، ولكنها تعرف كيف تتصدى سوية لتطلعات الهيمنة من قبل عدو خارجي، على غرار قبائل السهول الأمازونية المتحالفة ضد امبراطورية الإنكا. وبيـــنما تفترض الحرب "الداخلية" في الغالب اتفاق الأخصام على اختيار الأسلحة- مثلاً، اســـتبعاد الأسلحة النارية -، فإن الحرب "الخارجية" تجهل ترتيبات كهذه؛ إن الانتقال من الشـــكل السائد للحرب إلى شكل جديد يفترض تغيراً في معطيات الصراع ويواكبه تحولٌ فـــي التكنولوجـــيا العســـكرية وفـــي ســـير المعـــارك. إن ظروف التفاوت التكنولوجي والاســـتراتيجي بيـــن الأخصام هي مؤقتة دائما، إذ ينتج عن الممارسة المستمرة للحرب تطوير لوسائل وأساليب شن الحرب، مما قد يحمل إمكانية كبيرة في انقلاب موازين القوى السائدة.

إن الـــرجال هم الذين يحاربون. فالعمل الحربي هو ذكوري مثل الصيد وحراسة الماشـــية فـــي المجتمعات الرعوية. في كل مجتمع، هناك قسم هام من السكان الذكور في حالـــة تأهـــب دائم من أجل ضمان الدفاع عن الجماعة. يكون المحاربون فتياناً بالغين أو ذوي بأس، ويجب أن يتميزوا بخصائص جسدية وأخلاقية. ليس من النادر أن يحدد النظام الاجتماعـــي مؤسســـياً فريق المحاربين، إذ يمكن أن يتزامن هذا الأخير مع أجيال محددة جيداً في المجتمعات بفئات السن (شرق أفريقيا مثلاً) أو أن يتطابق مع واحدة أو أكثر من "جماعات" المحاربين التي يمكن تشبيهها بجماعات المسارة، مع كون المشاركة الأولى في المعركة أو قتل العدو الأول يمثل إعلاناً عن الدخول إلى عالم الراشدين، ومع كون وجود فـــرق مؤسســـية كهذه من المحاربين يكون متواكباً في الغالب مع ممارسات منافسة بين أعضـــائها تؤدي إلى تعقيد إضافي لأشكال المعركة وإلى البحث عن المآثر الفردية (مثلاً، هنود السهول من بين آخرين).

إن التمايز بين المجتمعات "السلمية" والمجتمعات "الحربية " هو اعتيادي ويبدو أنه يســـتند إلـــى أمـــثلة مؤكـــدة ومعروفة: هناك في أميركا الشمالية، حالات متطرفة تمثلها مجـــتمعات المرتفعات التي كانت تنفر من الحرب، وشعوب إيروكوا التي بثت الرعب في جيرانها طيلة قرنين. إلا أن هذا التقابل يبدو صعب التأسيس، وقد لا يعني ذلك أن غالبية المجـــتمعات التي تعتبر عادة سلمية – وهي قليلة – لا تمارس ضد جيرانها حروباً "غير مـــنظورة" أقـــل، بل حقيقية ودراماتيكية بقدر الحروب المفتوحة، حروباً توكل قيادتها إلى الأخصـــائيين فـــي استعمال الأسلحة السحرية – الدينية: شامان، سحرة، كهنة متنوعون. وعـــندما يصـــبح نصـــيب الحرب في إعادة إنتاج العلاقات الاجتماعية ونظام القيم سائداً بـــالمطلق، يمكنـــنا التحدث عن مجتمعات "عسكرية"، ولكن في سياق المجتمعات التي لا تعـــرف الدولـــة. وفي الواقع، فإن ظهور الدول ينعكس عادة في " نزع أسلحة " المجتمع وتخصـــيص بعض الأشخاص في مهنة الأسلحة؛ وإنّ استقلالية الجيوش تزيد القطيعة بين السلطة المدنية والسلطة العسكرية، وهذا ما يشهده العديد من المجتمعات الفاقدة الدولة. إذا كـــان الجـــندي صورة من مجتمعاتنا، فإن المحارب هو صورة من الأصول يتعرف فيها المجـــتمع إلى خلاصة باهرة لميزات خارجة عن المألوف، ولكنها صورة غالباً ما تكون مثيرة للقلق، لأن الإنسان القوي يمثل دائماً تهديداً للتوازن الداخلي للجماعة.

إن الحـــرب هـــي أحد أبرز عوامل تغيّر تاريخ المجتمعات كما تظهره الدراسات الحالـــية عـــن كيفـــية قيام الدولة، بشكل خاص في إفريقيا السوداء، ذلك لأن الحرب هي مـــنعطف نحـــو ممارسة العنف الجماعي، ولأنها تنتج صوراً فردية مجيدة، حية كانت أو ميـــتة. كان في مصدر قيام العديد من الممالك الأفريقية أشخاص متحدرون من مجتمعات دون دولـــة كانت ممارسة الحرب قد وضعتهم بادئ الأمر على هامشها. وكانت الحروب الهادئـــة بيـــن الســـلالات قـــد صنعت من بعض المزارعين محاربين، ثم أصبح هؤلاء المحاربون غزاة، ثم أخذوا يقيمون الدول.

ب.ديسكول وم.إيزار

ANDRESKI S., 1968, *Military Organization and Society*, Berkeley et Los Angeles, University of California Press.- BAZIN J. et TERRAY E. (éd.), 1982, *Guerres de lignages et guerres d'Etats en Afrique*, Paris, Editions des Archives Contemporaines.- BOHANNAN P. (ed.), 1967, *Law and Warfare, Studies in the*

Anthropology of Conflict, Austin et Londres, University of Texas Press.- CLASTRES P., 1980, "Archéologie de la violence : la guerre dans les sociétés primitives", "Malheur du guerrier sauvage", in *Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Le Seuil.- DALEGIVENS R., NETTLESHIP A. et NETTLESHIP M.A. (eds), 1975, *War , its Causes and Correlates*, La Haye- Paris, Mouton.- DALEGIVENS R. et NETTLESHIP M.A. (eds), 1976, *Discussions on War and Aggression*, La Haye- Paris, Mouton.- DAVIE M.E. (1929), 1968, *The Evolution of War. A Study of its Role in Early Societies*, Port Washington, Kennicat Press (trad.fr. *La guerre dans les sociétés primitives: son rôle et son évolution*, Paris, Payot, 1931). – FEST C., 1980, *The Art of War*, S.l, Thames et Hudson (trad.fr. *L'art de la guerre*, Paris, Rive Gauche Productions, 1979).- FERGUSON R.B. (ed.), 1984, *Warfare, Culture and Environment* , Orlando, Academic Press. – FERGUSON R.B., FARRAGUER B. et L.E., 1988, *The anthropology of war: a bibliography*, New York, Guggenheim Foundation.- FRIED M., Harris M., Murphy R. (eds), 1967, *War, The Anthropology of Armed Conflict and Aggression*, Garden City, National History Press.- FUKUI K., FURTON D. (eds), 1977, *Warfare among East African Herders*, Osaka, National Museum of Ethnology. – GOODY J., 1971, *Technology, Tradition and the State in Africa*, Londres- Ibadan- Accra, Oxford University Press.- HAAS J. (ed.), 1990, *The anthropology of war*, Cambridge , Cambridge University Press. – JOXE A., 1991, *Voyage aux sources de la guerre*, Paris, PUF. – LETOURNEAU C., 1895, *La guerre dans les diverses races humaines*, Paris, L.Bataille. – MENGET P., 1985, "Guerre, sociétés et vision du monde dans les basses terres de l'Amérique du Sud. Jalons pour une étude comparative", *Journal de la Société des Américanistes*, LXXI: 131- 142.- WRIGHT Q.,1965, *A Study of War, Second Edition with a Commentary on War since 1942*, Chicago et Londres, The University of Chicago Press.

Civilisation — حضـــارة

تبلورت فكرة الحضارة في أوروبا خلال القرن الثامن عشر في إطار علم جديد- الـــتاريخ "الفلســفي" أو "البرهاني" - يهدف إلى تعليل الاختلاف بين المجتمعات "البرية" ومجتمعات أوروبا الغربية بعبارات التباعد التاريخي. ظهر الاسم في فرنسا حوالي 1770؛ وهـــو يـــدل علـــى مـــرحلة معيّنة من التطور، أي مجمل المكتسبات التقنية والاجتماعية والفكرية التي أتاح التقدم المتواصل للفكر تكديسها. قامت المسيرة التاريخية الوحيدة الخط التـــي تـــؤدي إلـــى هذه المرحلة على منوال تكوين الفرد، وهي تنطوي على فكرة تحديد مسافة فاصلة عن معطيات الطبيعة أو البيئة: فمثلما يتيح عمل التربية للإنسان أن يتحرر مـــن طبيعته الحيوانية ومن الأفكار التي يتلقاها من بيئته، كذلك تسمح سيرورة الحضارة للمجتمعات بالتحرر من سيطرة العادات الخاصة بحالة الهمجية. الحضارة هي إذا نتيجة، ولكـــنها أيضاً - بأخذ الكمالية البشرية بعين الاعتبار- أفق لا يكف عن التراجع. من هنا كانـــت الازدواجية الخاصة بهذه العبارة التي قد تتخذ معنى مختلفا جدا، وحتى متناقضا، حسب استعمالها بالمفرد أو الجمع: فنحن نقيّم الحضارات (تشكيلات تاريخية فريدة) باسم الحضـــارة (كمـــثال). لقـــد ازدادت هذه الازدواجية لاحقا، كلما اتسعت فكرة الحضارة

واصـــبحت نســـبية: يبقى الغرب دائما، بشكل واضح أو مضمر، النموذج الأوضح عنها. ولكـــن، منذ نهاية القرن الثامن عشر، بلغت الصين والهند رتبة الحضارة (الحضارات)، وقـــد ســـبق أن تحدّث أ.ب. تايلور، عام 1871، عن "حضارة الشعوب الدنيا". هكذا باتت الحضـــارة (الجامعة) مرادفة للثقافة (بالمعنى التقني للعبارة)، وبهذا المعنى يستمر علماء الآثـــار باستخدامها، بينما يميل الإثنولوجيون إلى تجنبها، مفضّلين عليها عبارة الثقافة. إن هـــذا الاخـــتلاف فـــي الاســـتعمال بيـــن العلوم المتقاربة يعلل بسهولة بالتوجه التاريخي والتكنولوجي الواضح نحو الأولى، والسوسيولوجي والتزامني نحو الثانية.

أ.ك.تايلور

CLASTRES H., 1978, "Sauvages et civilisés au XVIIIe siècle" , *in* F. *Chatelet, Histoire des idéologies*, t. III, Paris, Hachette.-DUCHET M., 1971, *Anthropologie et histoire du siècle des Lumières*, Paris, Maspero.- FEBVRE L. *et al.*, 1930, *Civilisation: le mot et l'idée*, Paris, Centre international de synthèse. – GUSDORF G., 1973, *L'avènement des sciences humaines au siècle des Lumières*, Paris, Payot.- MORGAN L.H., 1877, *Ancient Society: or, Researches in the lines of Human Progress from Savagery, through Barbarism to Civilization*, New York, H. Holt (trad.fr. *La société archaïque*, Paris, Anthropos, 1971). – STOCKING G. W. Jr., 1982, "Matthew Arnold, E.b. Tylor, and the uses of invention", in *Race, Culture and Evolution. Essays in the history of anthropology*, Chicago et Londres, The University of Chicago Press: 69- 90.- TYLOR E.B. (1871), 1958: *Primitive Culture: Researches into the development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom*, Gloucester, Smith , 2 vol. (trad.fr. *La civilisation primitive*, Paris, Reinwald, 1876- 1878, 2 vol.).

حلـــم — Rêve

إذا كـــان الغرب لا يحافظ إلا على شكلين لمعالجة الحلم، واحد شعبي هو مفاتيح المـــنامات، وآخر علمي هوا لتحليل النفسي، فإن الإثنولوجيا تخبرنا بأنّ المجتمعات غير الغربـــية تجعـــل من هذه المعالجة شأناً فكرياً واجتماعيا واسعا يحوّل إنتاجات حميمة في الظاهر إلى نمط للتواصل. لقد كان التحليل النفسي هو المتسبب بولادة أنتروبولوجيا الحلم. قامـــت مســـيرة أطلقهـــا فرويد وكارل أبراهام على مقارنة أحلام المعالجين الغربيين مع أســـاطير المجتمعات "البدائية"، ثم نشأ عنها البحث عن موازاة بين "عمل" الحلم و"الحذاقة" الخاصة بفكر الأساطير. ولقد ركز الثقافويون اهتمامهم على مضامين المنامات والعلاقات بيـــن الأحلام والحالمين، فرأوا في الأحلام اختبارات فردية تلقي الضوء على سيَر الحياة وتكشف أيضاً "الرواسب غير المتحضرة للشخصية" و"النقاط العشوائية" للثقافة.

تصوّرت شعوب عديدة وجود روابط بين الحلم واليقظة تنطوي على مفاهيم خاصة بالعالم والشخص (لا سيما "بالروح" التي غالباً ما ترتبط بالحلم والمرض والموت). يؤوّل بعضـــها الحلـــم وينقيه ويحيطه بالرقابة حتى أنه يزعم تحديد مضمونه أو تخفيف طابعه الاعتباطـــي بتخصـــيص بعض الأشخاص مثل الشامانيين أو العرافين بالقدرة على الحلم بطـــريقة تكاد تكون إرادية. ويفترض بعضها الآخر أن هناك كياناً إلهياً يُرسل الحلم الذي

تنسب إليه بالتالي خصائص مميزة تظهرها الوسائل التي تزعم من خلالها تغيير مضمونه أو تحريفه أو إلغاء النبوءات التي يفترض أنه يحملها.

يتعارض الحلم والأسطورة، ويكمل أحدهما الآخر أيضاً. يترادف الحلم بالأسطورة مع تحويلها إلى عمل، إلى اختبار، والشعور بحقيقتها، لكن بالمقابل يمكن أن يساهم الحلم في إغناء الأسطورة نظراً إلى قوة تعبيره التي ترجع إلى افتراض صدوره عن عالم آخر. هناك أشكال خصوصية للحلم يمكن أن تشرّع الوصول إلى بعض الوظائف (زعيم، شامان، عراف) أو الدخول إلى بعض الجماعات أو لعب دور في بعض النشاطات (قنص، اصطياد). في هذه الظروف، هل يمكننا أن نعزل تصنّع الحلم عن ممارسته؟ وبشكل أوسع، هل يرتبط الإسناد إلى الحلم بعرفٍ محض أو أنه بالضرورة صدى لتجربة منامية معاشة فعلياً؟ إنها تساؤلات من بين أخرى تطرحها أنتروبولوجيا الحلم.

م.بيرّان

CAILLOIS R. et GRUNEBAUM G.E. von, 1967, *Le rêve et les sociétés humaines*, Paris, Gallimard.- JAMA S., 1997, *L'anthropologie du rêve*, Paris, PUF. – PERRIN M., 1992, *Les praticiens du rêve. Un exemple de chamanisme*, Paris, PUF.- TEDLOCK B. (ed.), 1987, *Dreaming. Anthropological and psychological interpretations*, Cambridge, Cambridge University Press.

Sexualité — حياة جنسية

من الصعب تصور أن الحياة الجنسية يمكن أن تعني شيئاً آخر غير العملية الجنسية. لكن كثيرة هي المجتمعات التي لا يمكن أن تتصور هذه العملية إلا بالقياس إلى غايات - دون أن تكون بالضرورة مقتصرة على التكاثر فقط - تمنحها نظام وجود اجتماعي متميز، في طريق متوسط بين العام والخاص؛ فإمّا أن يحكم بالموت في الحال على شخصين يضبطان في وضع جماع كما لدى شعب يافار في غينيا الجديدة (جويليرا، 1986)، وإما أن يشكل التزاوج موضوعاً لمشهد ترافقه المظاهر الدينية التي كثيراً ما سحرت بوغانفيل في تاهيتي، والتي ردد فكر "الأنوار" صداها كما نعلم. هذا ما يقودنا إلى التساؤل التالي: ما دامت فئة الحياة الجنسية تسلم باستقلالية العملية الجنسية، فهل يمكن أن تكون مجرد خيال؟

ما هي العملية الجنسية؟ تمارس بعض مجتمعات غينيا الجديدة (هيردت، 1981، 1984؛ فان باك، 1966؛ غودلييه، 1982) ما سُمّي باللواط الطقوسي الذي يقوم، إثر المسارة، على التلقيح الجبري أحياناً لفتيان عبر الجماع الشرجي بهدف تحويلهم إلى رجال بامتصاص مادة ذكورية. فهوية الجنس لا تتحقق بالنمو الطبيعي وحده: على عكس المادة الإنثوية، يكون مصير المادة الذكورية التلاشي إذا لم تتم تقويتها؛ لذلك يعود للمجتمع جعل الهوية الجنسية للرجال على وفاق مع هويتهم التناسلية. تحاول مجتمعات أخرى في غينيا الجديدة التوصل إلى النتيجة عينها باستخراج جزء من المادة الأنثوية من جسد المبتدئ إما بالفصد، أو بجعله يمتص مادة ذكورية أخرى غير المني. لدينا الحق إذاً في التساؤل عما

إذا كانت العملية اللواطية المسارية هي بالفعل عملية جنسية، أو،على العكس، إذا كان من الممكن أن تصبح أية وسيلة أخرى لتقوية الذكورية عملية "جنسية" على طريقتها.

مـــا هـــي غائية العملية الجنسية؟ وصف ب. جويليرا الجماع الأول لعرسان يافار الـــذي تـــترافق فـــيه الممارســـة الجنسية مع ابتهالات وأعمال طقوسية مخصصة لإثارة الخصوبة الكونية. على أثر ذلك تجمع السوائل الجنسية بقصد تسهيل الخصوبة الزراعية للمـــرأة والخصـــوبة الصـــيدية للـــرجل. بالإضافة إلى مسألة نقطة بداية وانتهاء العملية الجنســـية، تكتسب هذه العملية صدى يتخطى الإطار الجنسي الدقيق في منطقة من العالم حيـــث تســـود نظـــرية مادية للإنجاب يكوّن بحسبها الرجل والمرأة الطفل بإعطائه المادة الخاصـــة بجـــنس كل واحد منهما، وحيث نرى أحياناً في التزاوج وسيلة للحصول على هاتيـــن المادتيـــن بهـــدف اســـتخدامهما سحرياً خارج أية غائية إنجابية. تلك حالة شعب ماريـــنو- أنـــيم (فـــان بال، 1966) حيث تسمح الطقوس الماجنة بأن تجمع امرأة واحدة الســـوائل المنوية لعدة رجال، والتي تعد كمادة طوطمية للعشيرة. تجد فكرة عدم اقتصار المظاهـــر الجنســـية على العملية التناسلية كامل تعبيرها في الصين القديمة حيث نلاحظ، إلـــى جانـــب الـــبعد الصوفي الفريد للحياة الجنسية، تقدماً هائلاً للممارسات والمؤسسات المرتـــبطة بالمظاهر الجنسية (فان غوليك، 1971) التي لا يمكن أن يفهم وجودها إلا في سياق العقيدة التاوية (شيبر، 1982) التي تعتبر الإنسان عالماً مصغراً يشتغل وكأنه الكون بأكملـــه. إن الاتصـــال الجنسي هو صدى تفاعل القوتين الكونيتين التوأمين، البين واليانغ، اللتيـــن هما على التوالي جوهر الأنوثة والذكورة. ولا تنطوي العملية الجنسية، التي هي واجـــب مقـــدس مرتـــبط بنظام الكون، على أي شعور بالخطيئة، ولا بالتالي أي شعور بالذنب.

مـــن يقوم بالعملية الجنسية؟ في الأمثلة التي تناولها هذا البحث، كان من الصعب إقامة "علم أنساب لإنسان الشهوة " الذي تحدث عنه فوكو (1984). بدون شك لا يمكن هنا إغفال اللذة. لكنها لم تعد تظهر كغاية ماثلة للعملية الجنسية؛ هناك أهداف أخرى ذات بعد كوني- اجتماعي تأتي لتنضم إليها. هل أن من ينشد الشهوة، أي "الباحث في أعماق ذاته"، هو نفسه من يقوم بالعملية الجنسية؟ عندما بحث فوكو عنه في ممارسات العصور الغربية القديمـــة، لـــم يجـــد إلا ما قد بدأ في طرحه، أي الفرد الذي تعرّفه ذاتيته فقط. لكن كيف يُعـــرّف الإنســـان الـــتاوي الذي يتحفظ من أجل الحفاظ على نظام يتجاوزه، أو الإنسان الميلانـــيزي الـــذي يستســـلم للطقـــوس اللواطية الانتقالية من أجل بلوغ العلاقة الجنسية الطبيعية؟ ألا يعود ذلك إلى أن من ينشد الشهوة هو مسكون بآخر، بكيانه الاجتماعي؟ هل يمكننا الاكتفاء بوصف إنسان منعزل، غير مجزوء، متحرر من عالمه ومن مجتمعه، حتى في ما لا يبدو أنه ينتمي إلا إليه وحده، أي شهوته وممارستها؟

س.بروتون

BAAL J. van, 1966, *Dema. Description an analysis of Marind – Anim culture*, La Haye, Martinus Nijhoff.- FOUCAULT M., 1984, *Histoire de la sexualité. 2- L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard.- GODELIER M., 1982, *La production des grands hommes. Pouvoir et domination masculine en Nouvelle-Guinée*, Paris, Fayard.- GULIK R. van, 1971, *La vie sexuelle dans la Chine ancienne*, Paris Gallimard .- HERDT G., 1981, *guardians of the flutes. Idioms of*

masculinity, New York, McGraw – Hill.- HERDT G. (ed.), 1984, *Ritualized homosexuality in Melanesia*, Berkeley, University of California press.- JUILLERAT B., 1986, *Les enfants du sang. Société, reproduction et imaginaire en Nouvelle-Guinée*, Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme.- SCHIPPER K., 1982, *Le corps taoïste: corps physique, corps social*, Paris, Fayard.

Vie (cycle de) — حياة (دورة)

تعـرض فكـرة الدورة الحياتية مسيرة الوجود البشري الفردي كما يعاش في كل مكـان وزمـان، أو كمـا تتصـوره كافة الثقافات. والواقع أن أساس الدورة الحياتية هو بيولوجـي قبل أن يكون اجتماعياً. ينطوي تكاثر الجنس البشري، بين ولادة فرد ووفاته، علـى تنظـيم مرحلة نضوج تقود المولود إلى سن الإنجاب وكذلك مرحلة يرافق خلالها الراشـد الطفـل الذي أنجبه حتى اكتمال شخصيته. هناك طرق متعددة لجعل هذه الدورة اجتماعـية، لكـنها تحدد عبر بضع إجراءات مشتركة بين كل الثقافات مثل منح اسم، أو الـزواج، أو الترتيـبات التـي تتخذ في لحظة الموت والتي تخص في آن معالجة الجثة والمحافظـة على ذكر المرحوم. في هذه الدورة التي تفرض عليها كل ثقافة قواعدها، كل ما يحتمل أن يصيب فرداً يرتبط فقط بمصيره الخاص. غير أن الثقافات تتناول أيضاً، كل علـى طريقـتها، نمـط إنـدراج الخصوصيات والتباعدات المتعلقة بالقاعدة في السياق الاجتماعي والفكر الرمزي.

لـم يشرح الأنتروبولوجيون كثيراً فكرة الدورة الحياتية. تظهر هذه الفكرة كعنوان عـام يساعد في تنظيم وصف إضفاء البعد الاجتماعي على الحياة الفردية والطقوس التي ترافقها. تشكل هذه الأخيرة علامات تحدد بها كل ثقافة مراحل انتقالية، عاجلة أو متأخرة، مختصرة أو مطوّلة، بين مختلف مراحل المسيرة البيولوجية للوجود. تفرض التربية نفسها فـي المرحلة الأولى لهذه المسيرة منطوية أولاً على الحضانة، أي تسجيل اجتماعي على خانـة النسب وتسجيل رمزي لهوية جديدة على خانة الهوية الوراثية لا تجتمع فيها أبداً عناصـر مقتبسـة عـن تصنيفات مختلفة. هكذا يملك الفرد "وضعية"، "فيرفع وفق بعض القواعد والقيم والتصرفات المتوجبة. عندئذ يتدرب في "مدارس"، ويتناول "أسراراً مقدسة"، ويكتسـب مناصـب ومراتب، إلى أن يتوصل أخيراً إلى "تحديد موقعه الشخصي"، بشكل إرادي نوعاً ما، داخل مجتمعه.

تتمـيز مرحلة أخرى بالمسافة التي يضعها العمر مقابل زمن العمل (عمل الوالد، المنـتج، المحارب، إلخ.). يمكن أن يشكل هذا الوضع الأخير موضوع ترتيبات خاصة، كما يبينه بشكل خاص مثال المجتمعات ذات طبقات السن التي تخصص وظيفة اجتماعية معيـنة لكل مرحلة من الحياة، بما في ذلك مرحلة الشيخوخة. طبعاً لا تبدأ المحافظة على ذكر الأموات إلا بعد أن تلفظ الدورة الحياتية المعنية نفسها الأخير. غير أنها تساهم، مثل "الانـتقالات" التـي تواكب الوجود، في تحويل انقطاعية الدورات الحياتية إلى استمرارية تطبع الشأنين، الاجتماعي والبيولوجي.

ب. سميث

GLUCKMAN M. (ed.), 1962, Essays *on the ritual of social relations*, Manchester, Manchester University Press.- PAULME D. (éd.), 1971, *Classes et associations d'âge en Afrique de l'Ouest*, Paris, Plon.- VAN GENNEP A.,1909, *Les rites de passage*, Paris, Nourry.

Paysanneries حياة قروية

قلـيلون هـم علماء الأنتروبولوجيا الذين يطلقون اسم " قروية" على الشعوب التي يقومـون بدراستها. ومع ذلك يمكننا اعتبار أن أكثرية هذه الشعوب تتميز بالحياة القروية وليس بكونها "مجتمعات بدائية".

هـناك تسـليم عام بأن "العالم القروي" يتميز باستقلالية نسبية قياسا على أشكال التنظـيمات الاجتماعـية - الاقتصـادية السائدة والبعيدة عنها (كالمجتمعات الإقطاعية، والقبلـية، والدولة، والاستعمارية، والرأسمالية، والاشتراكية، إلخ.) تمارس هذه السلطات المخـتلفة، عـن طـريق السياسة بشكل عام، على طبقة الفلاحين أنواعا من "الاقتطاع" و"الأتـاوة " باسـم "الخدمات المقابلة"، المتنوعة ليس فقط بالمضمون وإنما بالفعالية أيضاً (الحمايـة الدينية،والأمـن، والتنمـية، إلخ.). وهذا ما يميز طبقة الفلاحين ليس فقط عن "المجتمعات البدائية " (المنعزلة، الشبه اكتفائية) وإنما عن المجتمعات الحضرية والصناعية أيضاً (ردفيلد، 1956).

لقـد تـم توضـيح خصائص أخرى للحياة القروية،وهي تشكل نوعا من " نموذج مثالي" للمجتمعات الريفية (مندراس، 1976):

- المجموعة العائلية هي بنية الإنتاج المركزية والعائلة هي آلية التنظيم الاجتماعي السائد.
- الزراعة (المرتبطة وفق أنماط متنوعة بتربية الماشية والأعمال الحرفية) تعطي أهمية حاسمة للعلاقة مع الأرض (عقارية كانت أو موروثة أو رمزية أو دينية).
- يـتعلق الأمـر هـنا بمجتمعات يعرف أفرادها بعضهم (م.ماجيه)، والقرية هي الشكل السكني الأكثر شيوعاً.
- يمارس "الأعيان" وظيفة الوساطة الأساسية بين مجموع الفلاحين والمجتمع الشامل.

نلاحـظ أن هـذه الخصـائص هي جميعاً مستمدة من دراسات عن حياة الريفيين الغربيين، إلا أنها تنطبق على معظم المجتمعات القروية في العالم الثالث، معاصرة كانت أو رأسمالية أو استعمارية سابقاً.

" الاقتصاد البدائي" والحياة الريفية

فـي محاولـة لإعادة تفسير أسس الأنتروبولوجيا الاقتصادية، قام ساهلنز بصياغة مفهوم " نمط الإنتاج المنزلي" الذي لا يطبّق فقط على مجموعات الصيادين- القطافين، بل أيضـاً علـى عدد من طوائف المزارعين (ساهلنز، 1980): فالجماعة المنزلية (الأسرية) القائمـة على التوزيع الجنسي للعمل، تعتبر الركن الأساس، والإنتاج يتحدد بقيمة الانتفاع، والتـبادلات مـع الخارج تتوقف على تلبية الحاجات، وقاعدة التوزيع الداخلية تقوم على

إعادة التوزيع، وتحدد القرابة هيكلية العلاقات الاجتماعية. كل هذا الكلام المعمم لا يفرق، فيما عدا غياب "الاقتطاع"، بين اقتصاديات العصر الحجري التي ذكرها ساهلنز والاقتصاديات الريفية في القرون الوسطى الأوروبية كما وصفها المؤرخون (دوبي 1973).

يعيب ميّاسّو (1975) على ساهلنز جمع مجتمعات متباينة للغاية في نفس الفئة. ويحتفظ بتعبير نمط الإنتاج المنزلي للمجتمعات الزراعية فقط (والتي تزرع الحبوب تحديداً). ولقد أدرج لهذه الغاية شرطين بصورة اعتباطية : غياب عمليات الاقتطاع والصفة غير الضرورية للتبادلات مع الخارج، وهكذا فإن قسماً كبيراً من المجتمعات الريفية الاستعمارية أو الرأسمالية سابقاً والتي كان يمكن أن تقوم على آلية الإنتاج المنزلي كانت قد تعرضت لدفع الأتاوات، ويبدو مستحيلاً تعيين الحد الذي يكون بعده التبادل مع الخارج ضرورياً لضمان التكاثر الاجتماعي، فكل اقتصاد قروي يلجأ لتبادلات ولكنه يكون قادراً على العيش إذا انقطعت هذه التبادلات.

يمكننا اعتماد فرضيتين بهذا الخصوص:

1) كانت بعض أنواع الاقتصاد الزراعي (التقليدية) أساساً ذات "اكتفاء ذاتي" (وكانت تبدو بالتالي الأكثر "بدائية")، بينما كانت أنواع أخرى منخرطة في نظام أوسع مرتبط على الأغلب بوجود دولة، فكانت تبدو بالتالي أكثر "ريفية"؛ ولكن ما يقصد بهذا هو الاستمرارية، ولا يعني أن أشكال التنظيم الاجتماعي الداخلي هي بالضرورة مختلفة بنيوياً.

2) في كل الحالات، إن المجموعة المنزلية هي أساس الإنتاج الزراعي، مما يوجب وجود علاقات إنتاج قوامها العمر والجنس ولكن يمكنها أن تكون مقترنة بعلاقات إنتاجية أخرى (وليس فقط الرق والعبودية) ومع علاقات الاستقطاع الخارجية.

الحياة القروية واقتصاد السوق

لا شك في أن "المزارعين الجدد" الغربيين (التقنيين، والمقاولين، والمدراء) الذين ظهروا بين العامين 1950 و 1970 قد أعلنوا "زوال الفلاحين" (مندراس 1984). ولكن في أماكن أخرى من العالم، لا تزال طبقة الفلاحين من المظاهر الاجتماعية- الاقتصادية المهيمنة وإن كانت العلاقات مع المجتمع المحيط بها قد تغيرت، إن الاتصال "باقتصاد العالم" (ف. برودال) يوجب أن يمر الاستقطاع من خلال آليات اقتصادية (مشكلة التبادل غير المتكافئ) وإن لغز تفاعل الاقتصاد الريفي في إطار الرأسمالية، والذي كان شايانوف أول من حاول تفسيره، يكمن في الأمور التالية: بروز الاقتصاد النقدي والترابط مع السوق العالمية وهيمنة أجهزة الدولة البيروقراطية، وكلها عناصر لا يمكن لأي مجتمع زراعي في العالم التهرب منها وبالتالي فإن آلية العمل الداخلية للاقتصادات الريفية تبقى بوضوح غير محكومة بالبحث عن الربح فقط، وغير خاضعة فعلياً للمؤسسات السياسية- الاقتصادية الوطنية.

بالنسبة للبعض، يفسر هذا التفاوت بحد ذاته الاستقلال الزائد لفلاحي العالم الثالث، أي الشكل الحديث " للتكديس البدائي" : قام نمط الإنتاج الرأسمالي بإخضاع آليات الإنتاج السابقة (راي 1971) أو ترك أيضاً للاقتصاد المنزلي الريفي مسؤولية إنتاج القوة العاملة

لصالحه وبثمن زهيد. ويرى أخرون في هذا أمرا معاكسا يتمثل في أثر مقاومة الاقتصاد الريفي الذي يرفض أن "يؤسر" فيلجأ إلى إنتاج المؤن والى "الاقتصاد العاطفي".

يبدو أن الانقسام بين قطاع المؤن / وقطاع التبادلات النقدية يكمن في صميم كل هذه الطروحات. ويتعارض اقتصاد المعيشة المنزلي والقروي جذريا مع اقتصاد السوق (الزراعات التجارية والإجارة). في الواقع إن المجتمعات الريفية المعاصرة، أينما وجدت، تقرن وتجمع ما بين الإنتاج المستهلك ذاتيا والإنتاج المباع في السوق، وذلك وفق معايير دقيقة ومعقدة.

لفهم هذا التعقيد، يجدر القيام باستعراض دقيق لمجمل "العالم القروي" لتبيان تنوع علاقات الإنتاج أو "أشكال الإنتاج" (شوفالييه، 1982) المعتمدة فيه، أي تلك الأشكال التي تقيم علاقات متنوعة مع الرأسمالية التي لا تتخذ مظهرا وحيدا هي الأخرى. ومن بين هذه الأشكال يمثل "الإنتاج التجاري المحدود" (الزراعة العائلية للملكية الصغيرة) النسخة الأكثر شيوعا ويشبه إلى حد ما آلية إنتاج منزلية مرتبطة جزئيا باقتصاد السوق.

ممارسات وقيم

مقابل الأتاوات والتدخلات الخارجية، تم التشديد بالتعاقب على السلبية والخمول الريفيين (القالب الكلاسيكي) وعلى إمكانيات التمرد (وولف 1974). وفي الواقع، إن الممارسات الفعلية ليست من نوع " كل شيء أو لا شيء"، فهي تقوم على "خطط التهرب" (أوليفييه دو ساردان، 1984) أو على "الأشكال اليومية للمقاومة" (سكوت، 1986). وانطلاقا من تنوع المواقف الفردية، رغم تباينها،حاولنا استنتاج منطق ريفي يختلف عن المنطق الرأسمالي أو المنطق البيروقراطي، منطق يسمح بالانتباه للفرق بين الممارسات الريفية الحقيقية وممارسات المؤسسات الوطنية التي تحاول التسلل إليها. وعليه فإن "البحث عن الأمان" يسمح بتفسير الخطط الريفية (سكوت، 1976) أو "منطق المعيشة" الذي ينتبه لإنتاج القوت والإنتاج التجاري أو الإجارة المؤقتة (أوليفييه دو ساردان، 1984).

ما وراء خلفيات المنطق الريفي،هناك عدة مناهج تعمل بشكل تكاملي أو تتابعي (اقتصادية، وتقنية، واجتماعية، ورمزية، إلخ). والحديث عن المنطق الريفي يعني التحدث عن مستوى المقاييس والقيم، لذا قام سكوت بوصف "الاقتصاد الأخلاقي" لعالم الأرياف المدرك عن طريق سلسلة المؤسسات المفرزة " لخدمة" الأمان والحرص على الحد الأدنى من إعادة التوزيع والتضامن (سكوت، 1976). إن آليات الخدمة وإعادة التوزيع التي كان بولانيي (1944) أول من فصلها، لكونها خصائص اقتصادية تقليدية على خلاف اقتصاد السوق، تندرج ضمن الممارسات الاجتماعية اللااقتصادية.

فور الانتقال من الممارسات الاقتصادية إلى العادات الثقافية، يصبح البحث عن العلاقات الدائمة والثابتة بين الواحدة والأخرى أمرا عسيرا. وفي هذا الصدد، يذكر التأكيد على وجود " قيم ريفية " أحيانا بانقسامات علم الاجتماع بداية القرن العشرين (دوركهايم، ويبر)، والتي استعادها وطورها كل من بارسونز وردفيلد ثم اندثرت بفعل التضارب بين التقليد والحداثة، وبين الآمال والنتائج، والتكافل والفردانية، والريفية والحضرنة. إذا إن دراسة الحياة الريفية تستوجب اتخاذ مسافة من الإيديولوجيا "الفلاحية" التي تجعل من المجتمعات الريفية، لكونها مختلفة عن المجتمعات الحضرية الصناعية، عنصرا سلبيا قياسا على هذه المجتمعات، وهو عنصر كان بالأمس هامشيا واكتسب اليوم قيمة كبرى.

ويجـب الـنظر إلى الاستقلالية الذاتية للمجتمعات الريفية بشيء من النسبية : فالحضرنة والبروليـتاريا الرثة السريعة النمو في العالم الثالث والعلاقات المتعددة بين العالم الريفي وعـالم المدن، كل ذلك يحول دون النظر إلى عالم الأريـاف في جنوب الكرة الأرضية كـــ "احتياط" لتصدير الفلاحين، لكون هؤلاء قد اختفوا في الشمال. ولم يعد اليوم بإمكان الأنتروبولوجـيا التـي تدرس المجتمعات الريفية من الادعاء بأنها ما زالت ترى أن هذه المجتمعات " تقليدية".

ج.ب.أوليفييه دو ساردان

CHEVALIER J.M., 1982, *Civilization and the Stolen Gift: Capital, Kin and Cult in Eastern Peru*, Toronto, University of Toronto Press.- DUBY G., 1973, *Guerriers et paysans*, Paris, Gallimard.- MEILLASSOUX C., 1975, *Femmes , greniers et capitaux*, Paris, Maspero. – MENDRAS H., 1976, *Sociétés paysannes*, paris, Armand Colin; 1984, *La fin des paysans, suivi d'une réflexion sur la fin des paysans vingt ans après*, Arles , Actes- Sud.- OLIVIER DE SARDAN J.-P., 1984, *Les sociétés songhay- zarma; chefs, guerriers, esclaves, paysans...*, Paris, Karthala.- POLANYI K., 1944, *The Great Transformation*, New York. Rinehart (trad.fr. *La grande transformation*. Paris. Gallimard. 1983). – REDFIELD R., 1956, *Peasant Society and Culture*. Chicago, University of Chicago Press.- REY P.P., 1971, *Colonialisme, néo-colonialisme et transition au capitalisme. L'exemple de la "Comilog" au Congo- Brazzaville*, Paris, Maspero.- SAHLINS M. (1972), *Stone age economics*, Chicago,Aldine- Atherton (trad.fr. *Age de Pierre, âge d'abondance. L'économie des sociétés primitives*, Paris, Gallimard, 1976) – SCOTT J., 1976, *The Moral Economy of the Peasant. Rebellion and Subsistence in Southeast Asia*, New Haven et Londres, Yale University Press; 1986, "Everyday Forms of Peasant Resistance", *The Journal of Peasant Studies*, 13 (2): 5-35.- SHANIN T., 1971, *Peasants and peasant societies*, New York, Penguin Books.- WOLF E., 1974, *Les guerres paysannes au XXe siècle*, Paris, Maspero.

Animaux domestiques — حيوانات داجنة

"إن مسألة تدجين الحيوانات، التي نضعها، مع الزراعة، معيارا لدخول المجتمعات البشـرية في تشكلها الحالي، هي انطلاقا من ذلك واحدة من أهم النقاط في دراسة البشر" (لـوروا – غـوران، 1949). وهي أيضا واحدة من الأشد إبهاما في ذاتها، والتي كانت عرضـة لرؤى مجزوءة أعطتها عنها علوم مختلفة اشتغل كل منها بمعزل عن الأخرى. هكـذا نرى أن علم الحيوان يرى في التدجين *حالة* الحيوان الذي يربّى من جيل إلى جيل قريـبا مـن الإنسـان فيتطور ليشكل في النهاية نوعا، أو على الأقل "عرقا " مختلفا عن السـلالة البرية التي ينتمي إليها. أما علم الآثار فإنه يهتم على الخصوص بمرحلة وزمن حدوث *الأوليات* التقنية التي أدت إلى تلك الحالة.

بعض الأمثلة عن أوائل حالات التدجين

التاريخ المحتمل للتدجين الأول	مكان أول تدجين معروف	الأنواع الأساسية المدجنة
-9000	اليونان	ثور
-5000/-3000-؟	آسيا الوسطى	جمل
-6000/-4000-؟	شبه الجزيرة العربية	جمل وحيد السنام
-5000	المكسيك	حبش
-3000	السهوب الأوروبية والآسيوية	حصان
-5000	مصر	حمار
-9200	اليونان والعراق	خروف
-9000	اليونان	خنزير
-3200	الهند	دجاجة
-6500	الهند	درباني
-3000؟	التوندرا الآسيوية الأوروبية	رنة
-12000/-9000	أوروبا والشرق الأدنى	كلب
-4000	بيرو	كوباي
-3000؟	بيرو	لاما
-10000	ايران	ماعز
-5000	مصر	هر

أخيرا يـــأتي عنصر ثالث ليضاف إلى الدراسات عن التدجين، هو علـــم التدجين (zootechnie) الـــذي يعمـــل علـــى دراسة ظروف تكيف أفضل للحيوانات مع الحاجات البشـــرية. ولدى هذه العلوم الثلاثة مواد ومكتسبات كثيرة: بحوث عن الأواليات الخاصة بتدجيـــن كل نوع وعن مفهوم "بصمة" علماء الحيوان، وتحديد ما مارسته شعوب ما قبل الـــتاريخ مـــن أوالـــيات التدجيـــن الأساســـية (الصيد الانتقائي، استخدام الحيوان لحماية المزروعات، أساليب التدجين القديمة)، وتحديد النتائج الظواهرية والنمطية لذلك، وتطبيق نـــتائج دراســـات علـــم الوراثـــة الحيوانية على الطرق التي يعتمدها علماء التدجين في الاصـــطفاء، إلـــخ.، ولقد أثار ذلك، ولم يزل، نقاشات غالباً ما تكون حامية: حول وراثة

بعـــض أنماط السلوك، وحول مفهوم بعض علماء التدجين عن فكرة "الحاجة" وعن أسبقية الزراعة على تربية الحيوان (بقي تسلسل الصيد – تربية الماشية – الزراعة سائداً حتى نهايـــة القـــرن العشــــرين) وعن الأسباب الموجبة لأوائل عمليات التدجين (التعارض بين الفرضيات الدينية والمنفعية، "الغذائية"، و"الكسائية") الخ.

ومع ذلك فإن الأبحاث عن أوائل عمليات التدجين أو عن التحسين الحديث لنوعية المواشـــي مـــا زالت بعيدة عن الإحاطة بالموضوع. تبين دراسات أشمل بأن الكثير من مظاهر التدجين الحيواني ما زالت مجهولة أو مهملة (بما في ذلك الأنتروبولوجيا التي لم تزل أعمالها في هذا الميدان قليلة جداً أو مقتصرة على بعض الظواهر العرضية). لقد كان العديد من الأنواع غير المصنفة عادياً داجنة عرضة، بدرجة أو أخرى، وبطريقة أو أخـــرى، لمحاولات تدجين: محاولات تدجين الضبع والمها التي لم تبلغ غايتها في مصر، والزريقاء في أوروبا، ومحاولات حديثة وهامشية لتدجين الفيل الأفريقي، أو تدجين الأيل أو الظبـــي. وتمـــثل حـــيوانات أخرى حالات قصوى، سواء لكون تدجينها قد بقي جزئياً (تدجيـــن دون توالد للفهد أو للطيور الجارحة، أو بصورة معاكسة تربية، واصطفاء أحياناً ولكـــن دون تدجين، للفيزون والتمساح والأسماك ودود الحرير والنحل والمحار)، أو لأنها تحـــتل فـــي علاقة الإنسان/ الحيوان موقعاً دائماً وشبه عادي من توازن مختل بين حالة داجـــنة وحالـــة بـــرية يقوم الإنسان بالمحافظة عليها بصعوبة حيناً، وبرعايتها حيناً آخر بصورة عقلانية (الرنة واللامة الهندية والفيل والخنزير والهر في العصور الوسطى وابن مقرض). وحتى الحيوانات الأكثر تدجيناً لا تشكل مجموعات متناغمة. فهناك أمثلة عديدة عـــن عـــودة الى الحياة البرية لمجرد تراخي ضغط الإنسان (النحل والأرانب والخنازير والخيليات والبقريات والهررة والكلاب) مما يثبت بأن ما من جنس يمكن أن يُعتبر مدجناً بصـــورة نهائية. فليست الحيوانات الداجنة، بما فيها تلك المنتمية لجنس واحد، موضوعة بالضـــرورة فـــي ظـــروفِ تدجينٍ متشابهة: إن الانتقال (الرنة مثلاً) من الوضع التقليدي للتربية البدائية، التي يبقى الحيوان خلالها في بيئته الطبيعية حيث يحتفظ بسلوكه الطبيعي، إلـــى وضع التربية الصناعية ينطوي على تزايد متواصل لتدخل الإنسان في حياة الحيوان ولتبعـــية الحـــيوان للإنسان. وأخيراً، فليس للكل أوضاع متشابهة في كل المجتمعات: إن الأوروبيـــن لا يعـــاملون الكلاب كما يعاملون المواشي، بينما يتعامل الرعاة الأفارقة مع المواشي كما يتعامل الأوروبيون مع الكلاب (ليفي– ستروس، 1962).

إن المنهج الذي يفرض نفسه على الأنتروبولوجيا للتقدم في هذا الميدان هو واضح إذن: ألا تـــنظر إلى التدجين كحالة للحيوان، بل كـــ*فعل يمارسه الإنسان* على الحيوان، فعـــل يمـــارس *باســـتمرار* لـــيُدخل ضمن إطار مجتمعات معروفة بنى اجتماعية، ثقافية وإيديولوجـــية، وتقنـــية *أيضاً*، مترابطة وظيفيا فيما بينها ومقيمة فيما بينها من جهة، ومع عناصـــر المـــنظومة العامـــة التي تنتمي إليها، علاقات توافق وتكامل. وتتخذ المجموعة الـــناجمة عـــن تلـــك البنى صفة نظام هو النظام التدجيني. بهذه العبارات فقط يصبح من الممكن أن يعرض على وجه الخصوص تنوع الأجناس الحيوانية والمجتمعات المعنية، في الزمان والمكان، ويعرض أيضاً أشكال ومراتب التدجين المعروفة (ديغار، 1988)

العنصـــر الأول المشـــكل لنظام التدجين هو *استهلاك* (بالمعنى الواسع) الحيوانات الداجـــنة. ولا يعني ذلك أن هذا العنصر هو المحدد لبقية العناصر، بل على العكس: ففي الغالبـــية المطلقـــة للحالات تنتظم "حاجات" البشر على ما هم قادرون على أن يأخذوه من

حيواناتهم، وليس العكس. ولكنه يتيح ببساطة إدارة المناقشات اللاحقة التي عادةً ما ترافق الكـلام عـن الإنتاج، كما يتيح الكشف عن أن البيانات، حتى التقريبية، عن إنتاج (لحم، حليـب، بـيض، جلود، روث، الخ.) واستخدام (الجر والنقل والحفر والدفاع والتنظيف، إلـخ.) الحـيوانات الداجـنة (سيغو/ 1980) هي بعيدة عن الإحاطة بالدور (السياسي أو الرمـزي أو العاطفي، الخ.) الذي تلعبه تلك الحيوانات وبالموقع الذي يتبوأه بعضها فعلاً في عدد من المجتمعات.

العنصـر الثانـي هـو *إنـتاج* الحيوانات. وتتحدد وسائل الإنتاج تبعا للمتطلبات الأساسـية- حمايـة وتغذيـة وتكاثـر- التـي يتوجب وجودها لتأمين استمرارية وجود الحـيوانات، كأفـراد وكأجناس. ونستطيع الافتراض بأن المرحلة الأكثر تقدما في عملية التدجيـن تـتحقق عندما لا تتأمّن أي واحدة من هذه المتطلبات الثلاثة دون تدخل الإنسان (بـارّو، 1978). وللتقنـيات المستخدمة في ذلك شيء مشترك هو أنها هي *أيضا* "وسائل أولـية للعمل" (لوروا - غوران) على الحيوان الذي تقوم بخدمته في الوقت الذي تجعله خاضعا للإنسان. فحين يتم إنتاج الحيوانات يتم إنتاج التدجين أيضا، أي قدرة الإنسان على الحـيوان. والمكانة التي يحتلها هذا الأخير في حياة عدد من المجتمعات تفسر إذن كهيئة متكاملة لاستخدامات وأفكار، تتخطى ما قد يكون ضروريا وكافيا لتأمين حاجات الحيوان المعيشية. يصبح من المشروع التساؤل هنا عما إن لم يكن العمل على التدجين بحد ذاته، وعلى تأكيد الصورة التي يعطيها عن سلطة على الحياة والكائنات، هو الذي يدفع الإنسان إلى تدجين الحيوان.

لا تقتصـر المظاهر الاجتماعية والثقافية والإيديولوجية لأنظمة التدجين إذن على الـدور الـذي يمكـن أن تكون قد لعبته الحيوانات الداجنة في التكيف البيئي (اللاما في الأنديـز، والقطـاش فـي التيبت، والجمل في الشرق الأوسط وفي أفريقيا الشمالية) وفي الـتطور السياسي لعدد من المجتمعات (الحصان في أغلب الأماكن). هذا الدور كبير جداً دون شـك، ولكـن تفسـيراته قد أدت أحيانا إلى تغذية بعض مظاهر الشطط والمبالغات الوظيفوية؛ مثل موقف البينوية الثقافية التي تصرّ بكل ثمن وفي كل المجالات، بما في ذلك الظواهـر الديـنية (المواشـي المقدسـة في الهند، أو التحريم اليهودي- الإسلامي للحم الخـنزير) علـى إيجاد أجوبة عقلانية عن ضرورات بيئية. ما هو أكثر خصوبة من ذلك بكثـير، هـو الدرب الذي اختطه أ.ج. هودريكور (1962): فبعد أن ميّز هذا الكاتب بين "معاملة زراعية" و"معاملة رعوية" لدى الإنسان، انتقل إلى مقارنة معاملة النبات والحيوان من جهة، والعلاقات الاجتماعية من جهة أخرى. ولقد كتب ك.توماس (1985) من جهته، بعـد أن اكتشف بأن الإنكليز يعاملون جيادهم بنفس الطريقة التي يربون بها أبناءهم: "إن التدجين هو أنموذج لأنماط أخرى من السيطرة ". فالحيوانات الداجنة تبدو، في كل أنظمة التدجين، رفيقة الإنسان الذي يجدر به معاملتها، مثل كل رفاقه الاجتماعيين الأخرين، أي التقرب منها أو إبقاؤها على مسافة، وإغواؤها أو إكراهها. تساهم هذه النظرة الاجتماعية إلى الحيوان، مثل العديد من الضرورات التقنية أو البينية على الأقل، في توجيه الخيارات التي تمنح كل واحد من أنظمة التدجين سماته المميزة وأسلوبه الخاص.

ج.- ب. ديغار

BARRAU J., 1978, "Domesticamento", in *Enciclopedia Einaudi*, V: 49- 71. – DELORT R.,1984, *Les animaux ont une histoire*, Paris, Le Seuil.- DIGARD J.- P., 1990, *L'homme et les animaux domestiques.*

Anthropologie d'une passion, Paris, Fayard.- HAUDRICOURT A.G., 1962, "Domestication des animaux, culture des plantes et traitement d'autrui", *L'Homme*, II (1): 40-50.- ISAAC E., 1970, *A geography of domestication*, Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice Hall.- LEEDS A. et VAYDA A.P. (eds), 1965, *Man, culture and anmals: the role of animals in human ecological adjustements*, Washington, DC,American Association for the Advancement of Science.- LEROI-GOURHAN A., 1949, "Note sur l'étude historique des animaux domestiques", in *Livre jubilaire offert à Maurice Zimmermann*, Lyon , Imprimerie M. Audin: 379- 388.- LEVI-STRAUSS Cl. , 1962, *La pensée sauvage*, Paris, Plon.- PUJOL R. (ed.), 1975, *L'homme et l'animal* , Paris, Institut international d'ethnosciences.- SIGAUT F., 1980, "Un tableau des produits animaux et deux hypothèses qui en découlent", *Production pastorale et société*, 7: 43- 50.- THOMAS K., 1983, *Man and the natural world. Changing attitudes in England 1500- 1800*, Harmondsworth, Middlesex, Penguin Books (trad.fr. : *Dans le jardin de la nature. La mutation des sensibilités en Angleterre à l'époque moderne (1500-1800)*, Paris, Gallimard, 1985).- UCKO P. et DIMBLEBY G.W. (eds), 1969, *The domestication and exploitation of plants and animals*, Chicago- New York, Aldine- Atherton. – ZEUNER F.E., 1963, *A history of domesticated animals*, Londres, Hutchinson.





خرائط إثنوغرافية — Cartes ethnographiques

إنّ تطور علم الخرائط الإثنولوجية - عرض التوزيع المناطقي للسمات أو الأمداء الثقافية - هو شديد الارتباط بتيارات الفكر الرئيسية التي هيمنت على الإثنولوجيا في نهاية القـرن التاسـع عشـر وبداية القرن العشرين: الجغرافيا الأنتروبولوجية (ف. راتزل) والانتشـارية والتاريخانـية المتأصـلة بشـدة فـي الـبلدان المـتكلمة باللغـة الألمانية (ل.فروبينيوس، ف. غرابنر، و.شـميدت) وسكانديناڤيا (أران، كروهن) والولايات المتحدة (ك.ويسلر ، أ.ل.كروبير). وحسب الميول الخاصة بهذه المدارس المختلفة، استُعمل المنهج الخـاص بعلـم الخـرائط الاثنولوجـية، بنسـب متفاوتة، من أجل:1 - تحديد المناطق الإثنوغرافـية (راتـزل)، الدوائر الثقافية (فروبينيوس ثم غرابنر 1911)، الأمداء الثقافية، المتضـمنة مركزاً وهوامش (أعمال ويسلر 1926). 2 - محاصرة ظواهر الانتشار على المـدى الطويـل، الـتوزيع المناطقي للوقائع بما أنه يعتبر كإسقاط للسيرورات التاريخية (أعمـال غرابـنر عن أستراليا وبولينيزيا وميلانيزيا، أعمال إ.نوردنسكيولد، 1919، عن أمـيركا الجنوبية، الخ.). 3 - تحليل التطابق أو التباعدات بين المناطق الطبيعية والثقافية (كروبير 1939).

بعـد هـذا الإزدهـار الأول الذي شهده علم خرائط الوقائع الثقافية، والنظريات الانتشـارية التـي غالبا ما تؤلف أساساته، لم يلبث أن فقد بريقه مثلها (الولايات المتحدة وبلـدان أوروبـا الغربـية) تحت تأثير الوظيفية، فلجأ إلى الاستعانة بتحاليل شمولية عن مـناطق محـدودة. مـنذ ذلك الحين اعتُبر إنجاز الخرائط الإثنولوجية عقيماً، إن لم نقل مشـبوهاً أيضـاً: وُجِّـه الـنقد إلى هذه التقنية على تجميدها للحقائق المعقدة والمتحركة، وارتكازها على تصوّر ذري للثقافة. مع ذلك، وعلى هامش أنماط العلم وتياراته السائدة، عرفـت الكارتوغرافيا الإثنية، من العشرينات إلى يومنا هذا، تطوراً متواصلاً ومميزاً في بلـدان أوروبـا الشـمالية والوسطى والشرقية، من خلال إنجاز أطالس وطنية (*أطلس الفولكلور السويسري*)، وقطريـة (*الأطلس الإثنوغرافي لسلوفاكيا*)، وحتى قاريـة أيضاً (*الأطلـس الإثنولوجـي لأوروبـا والـبلدان المجـاورة*، الذي نفذ تحت إشراف زاندر وبراتانيـتش). إن هـذه المشاريع الضخمة الوارثة إلى حد ما من الانتشارية والمدارس الثقافـية لدراسة الهواء وتكوّن الصخور في طبقات (مدرسة فيينا، المدرسة الفنلندية)، قد وجدت، من خلال جملة المواد المتجمعة لديها، سياقاً مناسباً بشكل خاص لبروزها:1- في فـترات إثـبات الهويات الوطنية، القطرية، أو المطالبات ما فوق الأرضية (الدور الرائد لبولونيا في مادة الكارتوغرافيا الثقافية؛ مساحة يغطيها *أطلس علم الشعب الألماني*، 1928-1938، تمـتد علـى كافة البلدان والمناطق الناطقة بالألماني)؛ 2 - في الأمم ذات التراث

المختص بعلم المتاحف وعلم الأرشيفات (البلدان السكاندينافية: *أطلس الفولكلور السويدي*)؛ 3 - في الدول حيث يكون البحث مركزيا ومنظما (بلدان أوروبا الشرقية حيث أعطت أكاديميات العلوم دفعا حاسما لهذه المشاريع الجماعية الطويلة الإجراء.

إن كل هذه الأعمال في ميدان علم الخرائط الاثنوغرافية عن أوروبا - والأعمال القليلة عن المجتمعات الأجنبية فيما بعد (إيران، بعض بلدان أفريقيا، الخ.) - تعلن في الظاهر عن النوايا عينها (جمع المعطيات بشكل منهجي، ودرس توزيعها) وترتكز بشكل شامل على المبادئ نفسها: تقسيم نقاط البحث الميداني ("الأماكن - الشواهد") حسب استطلاع منهجي للحيّز المدروس، تحضير استمارات، جمع متساوي الشكل للمواد، معالجة نمطية للمعطيات، تدوين كارتوغرافي تحليلي، على الأغلب بشكل رموز موزعة على نقاط (راجع ويلدهابر 1972 عن هذه المناهج). يتفق كل المؤلفين على الإقرار بأن أطلسا أو خريطة ليس أبداً غاية في ذاتها بل أداة أو، باستعارة تعبير براتانيتش (1978)، "تصف إنتاج علمي". أداة، لكن لأية غاية؟ هنا تتباعد الأهداف، ويمكننا أن نميز بشكل تخطيطي أربعة ميول كبيرة لا ينفي مع ذلك بعضها البعض: 1 - ميل *ذرائعي* يحسب أن الكارتوغرافيا الإثنولوجية هي وسيلة فعالة لجمع المعطيات، وحفظها، وإدراجها في فهرس، وعرض متسلسل لتوزيعها؛ لا تدّعي هذه الكارتوغرافيا "الصغرى" شيئاً آخر غير إقامة معيار ثابت، وتقديم "أداة لنظرة إجمالية" (م. ماجيت)؛ 2 - ميل *مواتي*، إذ تعتبر الكارتوغرافيا حينذاك وسيلة لتحديد مجموعات ثقافية كبيرة أو صغيرة ("*تخطيط المناطقية الإثنية*" لـ ي.أ.برروملي، "المناطق الفولكلورية " لـ أ. فان جينب)، وتحديد مناطق العزل، والحدود، ومناطق الاتصال. 3 - ميل متيقظ *لنشوء* و *انتشار* الظواهر التي تملك، حسب عبارات ج.ج.فوسكويل، "أقلياتها" و"أكثرياتها". في الحالة الأولى، نحن في صدد إظهار الانتشار، المحدد بالتسلسل، لظاهرة خاصة (انتشار عادة شجرة الميلاد نحو المناطق الرومانية والإيطالية من سويسرا ابتداءً من المناطق السويسرية الألمانية)؛ في الحالة الثانية، نحن في صدد إعادة تشكيل السيرورات التاريخية الثقافية المتعددة الأجيال، على ضوء خرائط التوزيع التزامني؛ إنّ خطوة كهذه تسبب تحويرات في المنهج وهي غالبا ما تستند إلى تعقيدات "التواريخ الصغرى" التي ينتج عنها عادة خلل في إعادة رسم التشكيلات الكبرى (راجع فوسكويل 1982- 1983). 4 - ميل يهدف، على أساس مقارنة مجموعة من الخرائط، إلى تحديد *توافقات* بين المزايا والسمات والمؤسسات الظاهرة في نفس الحيز الثقافي؛ لقد قدمت هذه الكارتوغرافيا *الموضوعاتية* خدمة كبرى لعدة أبحاث هامة (باران 1937، كليمان 1948، وأعمال مؤرخين اثنين تُظهر الملامح المشتركة فيما بين التقاليد المتوارثة وأنماط المجموعات البيتية ونماذج السلطة في المجتمعات الأوروبية). ومع هذا، فليست الكارتوغرافيا إلا وسيلة بين أخريات لتبيان الروابط المشتركة. والأمر البالغ التعبير هو أن المشروع الإثنوغرافي الذي أتى على الصعيد العالمي بأكبر مساهمة في تبيان السمات الخاصة والعامة لا يملك من الأطلس إلا الاسم (*الأطلس الإثنوغرافي* لموردوك، 1967، الذي يقدم جداول معطيات عن 862 مجتمع).

ضمن إطار الانتقادات الوظيفية، أشار مؤلفون عديدون إلى حدود الكارتوغرافيا الإثنية: إن الخرائط، التي هي سجينة حيّز ذي بعدين، لا تصور- أو تصور بشكل سيء- التحولات الاجتماعية على صعيد منطقة معينة، وهي تعرض الأشكال دون اعتبار. تغيّر الوظائف، الخ. ومع ذلك تبقى كارتوغرافيا الوقائع الثقافية، من خلال التدقيق الذي تفرضه

والمشـــاكل التـــي تكشـــف عنها، أداة وثائقية قوية. " لقد درجت السخرية من هذا المنهج الشـــاق، إلا أن فعاليته الوقائية تبقى دون مثيل" حسب لوي. فلنذكر بعض نجاحاته الحديثة العهـــد: إن الاستعانة بالمعلوماتية تسهّل إنجاز الخرائط ذات الأبعاد العلائقية العديدة؛ وإنّ إنجاز "خرائط ذهنية " (غولد ووايت 1974) يبيّن الحدود التي يرسمها المنتمون إلى ثقافة معينة لحيّز انتمائهم،مما يسمح بتقدير التفاوت ين المساحات المعاشة والمتصورة من جهة، والمســاحات المبيّـــنة على أساس توزيع السمات الثقافية من جهة أخرى. لنذكر أخيرا أن الكارتوغرافيا الإثنية لا تقتصر على إنجاز الأطلس، إذ يمكن أن تكون أيضا وسيلة ممتازة لدراســة مجــتمع محلي (مثلا، تحليل كارتوغرافي صغير لقرية من الهند الوسطى قام به ج.ل. شامبارد 1980).

ك.برومبرغر

BERTIN J., 1967, *Sémiologie graphique*, Paris, Mouton et Gauthier- Villars.- BRATANIC B., 1978, "Ethnological cartography and Atlases", *in* J. Cuisenier (éd.), *Europe as a cultural area*, Paris- La Haye, Mouton: 95- 122.- BROMBERGER C. et DIGARD J.-P., 1975, "Pourquoi , comment des cartes ethnographiques de l'Iran", *Objets et Mondes*, XV (1): 7-24.- BRUNET R., 1987, *La carte, mode d'emploi*, Paris, Fayard/ Reclus.- CHAMBARD J.- L., 1980, *Atlas d'un village indien : Piparsod, Madhya Pradesh (Inde centrale)*, Paris, Editions de l'EHESS.- CLEMENT P., 1948, "Le forgeron en Afrique noire", *Revue de géographie humaine et d'ethnologie*, II: 35- 58. – GOULD P. et WHITE R., 1974, *Mental maps*, New York , Pelican Books.- GRAEBNER F., 1911, *Methode der ethnologie*, Heidelberg, C. Winter.- KROEBER A. L., 1939, *Cultural and Natural Areas of Native North America*, Berkeley, University of California. – MURDOCK G.P., 1967, *Ethnographic Atlas*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press. – NORDENSKIOLD E., 1919, *An ethnographical Analysis of the Material Culture of two Indian Tribes in the Gran Chaco*, Goteborg, Erlander, Londres, Oxford University Press (trad.fr. , *Analyse ethnogéographique de la culture matérielle de deux tribus indiennes du Gran Chaco*, Paris, Genet, 1929). – PARAIN C., 1979, "Les anciens procédés de battage et de dépiquage en France (1937)" in *Outils, ethnies et développement historique*, Paris , Editions sociales: 17-28.- *Technologies, Idéologies, Pratiques*, 1982- 1983, 4 (1-4): *L'Ethnocartographie en Europe*.- VOSKUIL J.- J., "Les limites de la méthode cartographique", in *Technologies, idéologies, pratiques*, 1982- 1983, 4 (1-4): 105- 116. – WILDHABER R., 1972, "Folk atlas mapping" , *in* Dorson R. (ed.), *Folklore and folklife, an introduction*, Chicago, The University Chicago Press: 179- 196.- WISSLER C., 1926, *The Relation of Nature to Man in Abariginal America*, Londres- New York, Oxford University Press.

خزفيات — Poterie

يـــندرج تحـــت لفظة الخزفيات أو لفظة الفخاريات نشاطا " تقنيا معقدا" ومنتجات متـــنوعة. وقـــد شـــكلت هذه الأخيرة وثائق بالغة القيمة عن الثمانية أو التسعة آلاف سنة الأخـــيرة مـــن عمـــر البشرية. فمنذ ظهور الفخاريات في شرق المتوسط وفي كل مكان

تواجدت فيه – أي في مختلف بقاع الأرض– تبوأت مكانة بارزة في التجهيز المنزلي. وبسبب كونها هشة، وبالتالي قابلة للتجديد فإنها توجد كقطع قلما تكون تالفة في الطبقات الأثرية. فهي تقدم، في نهاية الأمر، كمّاً من المؤشرات حول المواصفات الوظيفية والجمالية التي تحملها. وهكذا فإن الخزفيات تطلعنا ليس فقط على الوسائل التقنية التي اعتمدت في ذلك العصر وإنما على طريقة استخدام تلك الوسائل في حالة معينة. وهي تطلعنا أيضاً على المكان المخصص لنشاط كهذا وعلى القائمين عليه في مجتمع معين.

انطلاقاً من هذه المسألة الأخيرة نذكر بضعة أمثلة ملفتة: العمل المنزلي المتواضع لنساء المغرب أو الأمازون اللواتي يصنعن، في كل عام، ما هو ضروري لإصلاح أدوات المطبخ؛ وصناعة قطع فريدة على يد صانع خزفيات يعتبر في اليابان " كنزاً وطنياً حياً"؛ والإنتاج المتواصل لحرفيين، أو عمال مصانع لمد الزبائن في أسواق المدن بأفضل أنواع الجرار والقدور.

يعتبر الطين المكون الأساسي الذي يعمل عليه الجميع من خلال سلسلة عملانية تتضمن المراحل الكبرى عينها، أي اختيار وإعداد المادة الأولية لإعطائها أقصى درجة من الليونة، وحسن الشكل، والمعالجة السطحية، ثم التحول من خلال الطهو إلى مادة جديدة "طين مشوي" أو فخار. وتفترض كل من هذه المراحل جملة احتمالات تعطي، في أوجهها المختلفة، طرازاً لكل إنتاج خزفي.

ينتج عن التنوع الكبير للتربة ألا يكون الطين صالحاً لكل أنواع الخزفيات بسبب قدراته المتضاربة تقريبا على تحمل تقلبات الصنع وتحمّل حرارة مرتفعة دونما تشوه. فضلاً عن ذلك، كل طين يجب أن يُعد على شكل عجينة متجانسة ليتخذ شكلاً من خلال عمليات متواصلة من التنظيف والخلط والعجن، وغالباً ما تتم إضافة عناصر مخصصة لتخفيض الليونة الطبيعية القوية وتسمى مزيلة الدهون؛ كما يعتبر التعرف إليها مؤشراً قيماً بالنسبة لعلماء الآثار.

تعتمد صناعة الفخاريات على اليدين بالدرجة الأولى، أياً كان مستوى المعدات التقنية: أي استخدام اليدين وحدهما أو بمساعدة أدوات محدودة تساعد في القولبة (عبر إجراء تجويف في الكتلة وتخفيف سماكتها تدريجياً، أو من خلال التصنيع بواسطة قطع متطاولة وملتحمة جيداً فيما بينها)، تستخدم اليدان للضغط على لوحة عجينية موضوعة على أو في قالب، وتستعملان دوماً لتركيز قطعة العجين وسحبها، وحفرها، وتدقيقها بالضغط عليها وهي تدور بسرعة كبيرة فوق محور دائري الحركة. وتعتبر هذه التقنية تقدماً حاسماً في صناعة الخزفيات ليس فقط لجهة نوعية المنتجات وإنما لسرعة وتيرة الإنتاج أيضاً. كما يعتبر الغنى والتنوع في أشكال أو نوعية أو فنية الخزفيات الأميركية ما قبل الكولومبية حالة نموذجية في هذا الميدان. لبعض المعالجات السطحية الهادفة إلى تحسين مظهر الخزفيات، في أغلب الأحيان غايات واضحة لتخفيض مساميّة الطين، وعندما لا يكفي الشواء لذلك، يتم وضع طبقة رقيقة من الطين السائل، واعتماد الصقل لتلميع الطبقة السطحية، ثم التدخين الذي يمكن أن يتم في نهاية العملية.

إن مرحلة الشواء هي أكثر ما يميز المظهر الخارجي أو النوعية الوظيفية للخزفيات، بدءاً من الآنية الأشد بساطة وحتى المنتجات التي تصبح غير مسرّبة للسوائل من خلال تغطية سطحها بطبقة زجاجية (كالخزفيات اللماعة والآنية الصينية) أو مزج

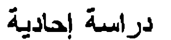
المـــادة الزجاجــية بالطين (الحجر الرملي والبورسيلان). نتحدث عن الفخاريات عندما يشوى الطين، أي عند تعرضه لحرارة تحول دون رجوعه إلى الحالة اللدائنية، أي اعتباراً مـــن حرارة تناهز الـــ 500 درجة مئوية، وهي حرارة يمكن الحصول عليها بنار مفتوحة تكـــون فـــيها القطع معرضة مباشرة للنار. وحتى في هذه الحالة هناك إجراءات يمكن أن تســمح بالـــتحكم بالنار،وخاصة التهوئة. وفي الأفران تفصل الفخاريات عن الموقد بحيث يمكن التحكم بالنار حتى الحصول على حرارة مرتفعة (تصل لحوالي 1500 درجة مئوية في أفضل أفران البورسيلان القاسي).

إن دهانـــات الخزف (غشاء رقيق يتشكل أثناء الشوي) قد بدأت تظهر أوائل هذا العصر في الشرق الأدنى كما في الصين حيث اتخذ فن السيراميك دفعاً لا مثيل له باتجاه صـــناعة البورســـيلان والحجر الرملي، أما في الغرب فإن الخزفيات المدهونة والأحجار الرملـــية قـــد ظهـــرت في أوائل العصور الوسطى في حين طوّر العالم الإسلامي النوع الصـــيني حتى بلغ درجة المثالية في الصنع ما بين القرنين العاشر والسادس عشر. كما سبق وذكرنا، لا تشكل صناعة الخزفيات دائماً مهنة متخصصة ولكنها كانت وتبقى إحدى المهام المنزلية العادية لدى النساء في بعض المجتمعات. وكنشاط متخصص، فإنها متداولة بيـــن النســـاء بكثرة : مثل مناطق كثيرة من أفريقيا حيث يعتبر هذا العمل من اختصاص نساء متحدرات من سلالة معينة، وأحياناً من نفس سلالة الحدادين. كما نضيف الانتاجات الحالـــية لمعظـــم المناطق الأميركية وأمثلة مختلفة في العالم الماليزي، من مدغشقر حتى أندونيســـيا ومن الفيليبين إلى جزر فيجي حيث تنتج النساء الفخار لحلقات تبادل قريبة أو لـــتجارة تتقـــنها النســـاء بالكامل أحياناً. وسواءً في أوروبا أو في أفريقيا الشمالية، وآسيا القريـــبة والبعـــيدة، فـــإن كبار الحرفيين المتخصصين هم من الذكور وإن كان في بعض الأحـــيان يتم تشغيل يد عاملة نسائية عرضيا، ورغم تعدد حالات التعايش حيث الإنتاجات المخـــتلفة للحرفيين الذكور والإناث تتجاور في نفس الأسواق (خاصة في مناطق حوض المتوسط: كافريقيا الشمالية وإسبانيا وقبرص ولبنان، إلخ.).

هـــ. بالفيه

BALFET H., FAUVET- BERTHELOT M.- F., MONZON S., 1983, *Pour la normalisation de la description des poteries*, Paris, CNRS.- CUOMO DI CAPRIO N., 1982, *Ceramica rustica tradizionale in Puglia*, Congedo Editore.- DROST D., 1967, *Topferei in Afrika*, Berlin, Akademie- Verlag.- MATSON F.R. (ed.), 1965, *Ceramics and Man*, New York, Viking Fund Publications in Anthropology.- RICE P.M., 1987, *Pottery analysis, a source book*, Chicago, University Press.- SHEPARD A.O., 1956, *Ceramics for the archaelogist*, Washington, Carnegie Institution.- VAN DER LEEUW S.E., PRITCHARD A.C. (eds), 1984, *The many dimensions of pottery, Ceramics in archaeology and anthropology*, Amsterdam, Universiteit.





دراسة إحادية Monographic

الدراســـة الإحادية هي نوع إثنولوجي يقوم على التحليل الأشمل لتجمع بشري أو مؤسســة أو حــدث اجتماعي خاص (استثمار زراعي، مخيّم بدوي، جماعة ريفية، قبيلة، معمــل، حــي في مدينة، حفلة قروية، إلخ.) ويدل على منهج مختص من البحث الميداني وكذلــك علـــى شــكل اســتعراض لنتائج البحث. والصيغة الإحادية، المبنية على خطوة اســتقرائية تفضّل المراقبة المباشرة والممتدة للوقائع، قد انتشرت في سياقات مختلفة كردّة فعــل ضد التيارات النظرية (النشوئية، الانتشارية) التي كانت تسيطر على الإثنولوجيا في النصف الثاني للقرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. إن رائد هذا النمط للدراسات في فرنســا كان ف. لو بلاي (1862) الذي نظمه منهجياً وقام بأكثر من ثلاثمئة دراسة إحادية علـــى عـــائلات، ولكـــن أيضـــا على معامل، أو جماعات أو مناطق صغيرة. لقد أهملت الدراســـة الإحاديـــة، مع بعض الاستثناءات الواضحة (هرتز، 1928)، في النصــف الأول للقـــرن العشـــرين، إلا أنها عادت لتفرض نفسها كصيغة سائدة في مجال الإثنولوجيا في فرنســا وأوروبا منذ الخمسينات (برنو وبلانكارد، 1953؛ *الأوبراك*، 1970- 1982) تحت تأثير علوم مجاورة (التاريخ، الجغرافيا البشرية،علم السكان)، ومدارس منهجية (*المباحث الجماعـــية* في شيكاغو، مثلاً)، وعلى مثال الإثنولوجيا الأجنبية التي كانت قد جعلت منها نوعهـــا المفضّل منذ العشرينات. يتزامن بروز الدراسة الإحادية في هذا المجال، ما خلا بعـــض المحاولات الرائدة (مثلاً جونو، 1898) مع رفض " إثنولوجيا المكتب" ومع بدايات دراســـات ميدانية مكثفة قام بها باحثون محترفون كانوا قد تلقوا بمعظمهم تأهيلاً أولياً في العلـــوم الاختبارية. إن مؤلفـــات أ.ر. رادكليف – بـــراون (1922) عن شعب أندامانز، وب. مالينوفســكي (1922) عـــن شعب جزر تروبرياند، و ر.فيرث (1936) عن تيكوبيا، وإ.إ.إيفانز بريتشارد (1940) عن شعب نوير، وج. كوندوميناس (1957) عن شعب منونغ غـــار تؤلـــف أمثلة معتبرة للدراسات الإحادية، شاهدة على الطواعية الكبرى لهذا النوع حسب المدارس والحساسيات الفردية. لقد نُسب ازدهار هذا النمط من الدراسات إلى تطور المذاهـــب الوظيفية والبنيوية، الذي يفترض اللجوء إلى تحليلات كلية ويعمل على إظهار التفاعلات بين العناصر المؤلفة لمجتمع أو مؤسسة.

ترتكـــز الصـــيغة الإحاديـــة، في العمق، على متطلبات متناقضة تتوصل الأعمال الأفضل فقط إلى التوفيق بينها أو تخطيها: من جهة، طموح جماعي (راجع ردفيلد 1960، مـــن بيـــن آخريـــن)، ومـــن جهة أخرى، الدقة في الشمولية (الوهمية) والتنظيم التحليلي المنهجي، الذي قد يؤدي أحيانا إلى جعل مواضيع وفصول متباعدة تتجاور عشوائياً حسب

تصـــميم تجميعـــي (عرض متعاقب للظروف البيئية، للتقنيات، التنظيم الاجتماعي، للدين، الـــخ...، فـــي "الدراســـات الإحاديـــة المنفصلة" التي هاجمها ر.جولين هي و"الخطابات المتلعـــثمة"). غالبا ما ينتج هذا الانحراف عن الالتباس بين تصميم مسيرة البحث الميداني (علـــى مـــثال *الملاحظـــات والاستفســـارات عن الأنتروبولوجيا*، *دليل الدراسة المباشرة للتصـــرفات الثقافـــية* ل م.ميد، 1962، الخ.) وتصميم النص الإحادي، إذ يجب على هذا الأخـــير أن يـــتحرك حول إشكالية شاملة متفرعة من البحث الميداني التجريبي، ضمن مجالات أخرى. ويبقى كتاب *مغامرو المحيط الهادئ الغربي* لمالينوفسكي و*النوير* لإيفانز-بريتشارد نماذج الإندماج العلائقي للوقائع، دون التضحية بالتسجيل الدقيق للمعطيات.

إن الاختلافات الكبيرة التي يمكن أن نلحظها بين الأنماط الإحادية تنتج عادة عن تـــنوع المهمات التي نفرضها على النوع حسب المدارس والتقاليد والطموحات: الحصول على مجرد استنتاج، أو وضع أساس تحليل مقارن ونمطي (برنامج دراسات إحادية قروية مـــنجزة تحت إشراف غوستي في رومانيا مثلا)، أو استخراج خصوصية مجموعة، أو توضـــيح أو تغيير إشكالية عامة. تتوضح هذه الاختلافات أيضا إذا أخذنا بعين الاعتبار المواقـــف الـــتي يتخذها المؤلفون: مراقبة عن بعد، كتابة "محايدة" أو مشاركة عن قرب وأسلوب شخصي واضح، أو جدول لتحليل الوقائع حسب فئات المشاهد الخارجي (وجهة نظر خارجية) أو حسب الفئات والخطاب المحلي (وجهة نظر داخلية)، الخ.

وراء هـــذه التغيرات يطرح النوع الإحادي، إذ يعزل موضوعا (جماعة، معمل، عائلة، مخيّم، الخ.)، مشكلة أساسية هي مشكلة وضع سلالم الموافقة للتحليل الإثنولوجي، وذلـــك مـــن أجـــل دراســـة المجتمعات الحديثة التي تتصف بتداخل المواصفات الفردية والجماعـــية. وإذا كانـــت الدراســـة الإحاديـــة تـــبقى واحداً من حجارة الزاوية للمسيرة الإثنولوجـــية، فإنـــه يجـــدر بنا أن نكيّفها كل مرة - وحتى أن نعيد تصوّرها أيضا - مع الأبعاد الميدانية الخاصة ومشاكل البحث الميداني.

ك. برومبرغر

Sur la méthode monographique: BROMBERGER C., 1987, "Du grand au petit. Variations des échelles et des objets d'analyse dans l'histoire récente de l'ethnologie de la France", *in* I, Chiva et U. Jeggle (éd.), *Ethnologies en miroir. La France et les pays de langue allemande*, Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.- CHIVA I., 1958 , *Les communautés rurales. Problèmes , méthodes et exemples de recherche*, Paris, UNESCO.- *Etudes rurales*, 1985, 97- 98: *Le texte ethnographique*.- HAMMERSLEY M. et ATKINSON P., 1983, *Ethnography. Principles in practice*, Londres et New York, Tavistock Publications. – LE PLAY F., 1862, *Instruction sur la méthode d'observation dite des monographies de familles*, Paris, Société d'Economie sociale.- MAGET M., 1962, *Guide d'étude directe des comportements culturels*, Paris , Editions du CNRS.- REDFIELD R., 1960, *The little Community and Peasant Society and Culture*, Chicago et Londres , The University of Chicago Press.- Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland (1874), 1951, *Notes and Queries on Anthropology*, Londres, Routledge et Kegan Paul. Exemples de monographies: *Aubrac (L'), Etude ethnologique , linguistique , agronomique et économique d'un établissement humain*, 1970- 1982, Paris , CNRS, 6 vol. – BERNOT L. et BLANCARD R., 1953, *Nouville, un village*

français , Paris, Institut d'ethnologie.- CONDOMINAS G., 1957, *Nous avons mangé la forêt de la pierre- génie Gôo. Chronique de Sar Luk, village Mnong Gar (Tribu proto- indochinoise des hauts plateaux du Viêt- nam central)*, Paris, Mercure de France.- DIAS J., 1953, *Rio de Onor. communitarismo agro- pastoral*, Porto, Impresa Portuguesa.- DUMONT L., 1951, *La tarasque. Essai de description d'un fait local d'un point de vue ethnographique*, Paris, Gallimard.- EVANS-PRITCHARD E.E. (1940), 1960, *The Nuer; a description of the modes of livehood and political institution of a nilotic people*. Oxford, Clarendon Press (trad.fr.: Les Nuer , Paris, Gallimard, 1969). – FIRTH R. (1936), 1968, *We. The Tikopia. A sociological study of kinship in primitive Polynesia*, Boston, Beacon Press.- HERTZ R., 1928, " Saint Besse, étude d'un culte alpestre", in *Mélanges de sociologie religieuse et de folklore*, Paris, Felix Alcan.- JUNOD H.A., 1898, *Les Ba- Ronga. Etude ethnographique sur les indigènes de la baie de Delagoa*, Neuchâtel, Attinger.- MALINOWSKI B. (1922), 1960, *Argonauts of the Western Pacific*, New York, E.P. Dutton (trad.fr. : *Les Argonautes du Pacifique occidental* , Paris, Gallimard, 1963). – RADCLIFFE- BROWN A.R. (1922), 1948, *The Andaman Islanders. A study in social anthropology*, Glencoe, Illinois, The Free Press.

Indigénisme دراسة السكان الأصليين

تدل عبارة "دراسة السكان الأصليين" على مجمل دراسات وخطابات أعدت بخصوص الشعوب الأصلية في مختلف بلدان أميركا اللاتينية (بشكل رئيسي المكسيك وبلدان الأنديز). إن تيار دراسة السكان الأصليين الذي نشأ في نهاية القرن التاسع عشر أو بداية القرن العشرين – في أوقات كانت فيها البلدان المعنية تواجه تحولات بنيوية هامة وتديرها أنظمة ليبيرالية متأثرة بالفلسفة الوضعية – قد تولد أينما كان بفعل القطاعات الخارجية القريبة من السكان الأصليين والتي كانت تفضح ظروفهم. وبما أن هؤلاء كانوا يعتبرون وكأنهم يشكلون عائقاً أمام النمو والتقدم، جاءت دراستهم كنوع من المناداة باندماجهم التدريجي في حياة الأمة بواسطة إجراءات متعددة، لا سيما تعليمهم مبادئ اللغة (كان يجب "تحويل" الهندي إلى مكسيكي أو بيروفي أو بوليفي). لقد صاغ المؤتمر الأميركي الدولي الأول لدراسة السكان الأصليين الذي نظم في باتسكوارو (المكسيك) عام 1940 توصيات حول السياسات التي يجب إتباعها في أميركا اللاتينية. إذ لم تكن تلك النظريات، التي كانت مبنية في الغالب على تصوّر معظم للماضي، تعيد الجدل في طبيعة العلاقات الاجتماعية التي كانت تهمش السكان الأصليين على الصعيدين السياسي والاقتصادي. لقد أصبحت إيديولوجيا دراسة السكان الأصليين راديكالية في بعض الأحيان، مع أن حافزها الأول كان حيز الإنسان، وذلك تحت تأثير مفكرين ماركسيين كانوا يأخذون بعين الاعتبار المطالبات الاقتصادية أكثر من الثقافية، المرتبطة بالأرض مثلاً. إذا لم نقدر أن نتغاضى عما قد أتت به دراسة السكان الأصليين في تحويل بعض مظاهر نمط معيشة الهندي (الصحة، التربية، وأحيانا الإصلاح العقاري مع توزيع صكوك بالملكية) وفي النظر إلى مسألة السكان الأصليين من زوايا جديدة (الطلاب، المدرسين، الفلاحين)، فإن الحلول الجزئية التي كانت تقترحها لم تساهم في حل المشاكل الأساسية

للسكان المعنيين. حاليا، في بلدان الأنديز، هناك فئات وأحزاب "هندية" أو "تهنيدية" تناهض بشـدة دراسـة السكان الأصليين الفوقية والكريولية، مؤكدة على خصوصية المجتمعات الأصلية ورافضة، حسب شكليات مختلفة، الاندماج و"فرض قيم الغرب".

ج.ريفيير

ARGUEDAS J.M., 1975, " Razon de ser del indigenismo en el Peru"in *Formacion de una cultura indoamericana*, Mexico, Siglo Veintiuno editors.- BONFIL BATALLA G., 1981, *Utopia y revolucion*, Mexico, Nueva Imagen.- *Cahiers de l'Institut universitaire d'Etudes du Développement*, 1982, "De l'empreinte à l'emprise, identités andines et logiques paysannes".- DEUSTUA J., RENIQUE J.L., 1984, *Intelectuales, indigenismo y descentralismo en el Peru (1897-1931)*, Cusco, Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de las Casas". – FAVRE H., 1966, " L'action indigéniste en Amérique latine", *Notes et études documentaires*, 3317, Problèmes d'Amérique latine, 3, Paris, La Documentation française: 45-50; 1976, " L'indigénisme mexicain, naissance, développement, crise et renouveau", *Notes et études documentaires*, 4338- 4340 , *Problèmes d'Amérique latine* (42), Paris, La Documentation française : 67- 82.- GRAL, Centre Interdisciplinaire d'Etudes Latino- américaines. Toulouse Le Mirail, 1982, *Indianité ethnocide, indigénisme en Amérique latine*, Paris, Editions du CNRS; 1983, *L'indianité au Pérou, mythe ou réalité*, Paris, Editions du CNRS.- MARZAL M., 1981, *Historia de la antropologia indigenista, México y Peru* , Lima, Pontificia Universidad Catolica del Peru, Fondo Editorial.- PARRENIN G., LAVAUD J., 1980, *Pour une approche de l'indigénisme en Bolivie (1900- 1932)*, Paris, Equipe de recherche sur les sociétés indiennes paysannes d'Amérique latine, CNRS, Document de travail n. 14.

الدراسات النسوية والأنتروبولوجيا

Féministes (Etudes) Et Anthropologie

منذ نهاية الستينيات تطوّر في العلوم الإنسانية حقل دراسات متداخل الأنظمة أو متعددها يُسمى عامة دراسات نسوية (Women's studies)، دراسات "عن/من قبل النساء". تظهـر الدراسـات النسـائية المخـتلفة الإدراج أو القبول أو المنع في البرامج الجامعية ومؤسسـات البحث باختلاف البلدان، حركيتها من خلال جمعيات، محترفة أو لا، وندوات وطنية أو عالمية، ومجموعات ومجلات متخصصة، ومعاهد بحث – موجودة حتى خارج الـبلدان المتطورة (مثل الهند)، وإذا كانت عبارة دراسات " نسوية" تستعمل أقل من ذي قـبل، لأسـباب تكتيكية أو إيديولوجية، تبقى هي الأصح تاريخيا: يرتبط اندفاع بداية هذه الأعمـال موضوعيا بولادة وتأثير حركات تحرر النساء في البلدان الغربية كما في العالم الثالـث. وكما أن تحليل ماركس للعلاقة بين طبقة العمال ورأس المال، الناتج عن رؤية نقديـة إلـى التنظـيم الاجتماعـي، يختلف عن أوصاف فيليرمي أو لوبلاي " للـوضع العمالـي"، كذلـك تخـتلف الدراسـات النسوية عن الأعمال السابقة المكرّسة لـ"الوضع الأنثوي".

كانـــت المرحلة الأولى تنطلق، في كل الميادين، من نقد معرفي لأطر العلم القائمة علـــى التمييز بين الجنسين وعلاقة ذلك باضطهاد النساء في المجتمعات، الغربية خاصة، التي تنتجه: الدراسات النسوية هي أيضاً واحد من الفروع المجهولة لعلم اجتماع المعرفة.

كـــان إظهـــار مركـــزية الذكـــورة (الـــتفوق الذكري) في الفكر العلمي مهماً في الأنتروبولوجـــيا لدرجـــة أنه يظهر كخطاب ناتج عن نمط معيّن من المجتمعات، وأيضاً كخطـــاب عن مجتمعات "أخرى" بالتأكيد، لكن غالباً ما تكون ذكورية أيضاً (من هنا تقوية الإيديولوجيتيـــن). أظهر العديد من الدراسات أنّ آلية تجاهل النساء تحصل – مهما كانت المجالات المعالجة واتجاهات المؤلفين النظرية– في مجموع المعطيات كما في عرضـها:

1) علـــى مستوى الملاحظة، بعض نشاطات النساء هي إمّا غير مذكورة أو غير موصـــوفة، وإمّا غير مقدّرة. نجد مثلاً دراسة " شاملة" ودقيقة تحدد بدقة وقت بناء ملجأ للكـــلاب (من قبل الرجال)، ولكن ليس وقت الإرضاع والعناية بالأطفال. وستنكب أبحاث علـــى دراسة كلفة طاقة الرضاعة، ولكن ليس كلفة الطاقة المبذولة في حمل الأطفال (أو العكـــس بـــالعكس)، أو ستهمل سوء تغذية النساء مقابل للرجال. وتفضّل دراسات القرابة الـــزيجات الأولـــى على حساب الزيجات الثانوية، حيث تقوم النساء باستراتيجيات خاصة تكـــون أحياناً متعارضة مع المعايير البنيوية. كما يمكن لتبادلات اقتصادية بين نساء أن لا تكون ملحوظة رغم أهميتها ليس فقط المادية بل في مجمل النظام الاجتماعي – الرمزي.

2) علـــى مســـتوى تنظـــير "الوقائع" من قبل علماء الأنتروبولوجيا، تبدو النظرة الذكورية اللاواعية، التي تحكم المساحات البيضاء المتروكة سابقاً في سياق الملاحظة من خلال تحليل الالتباسات والتناقضات داخل النصوص، ناشئة عن استعمال انتقائي لمعطيات عـــن الجنســـين. تناقضات بين معطيات واستنتاجات، مثلاً في توصيف بعض المجتمعات "الـــرعوية" وإن كـــان العمـــل الزراعي للنساء معروفاً بأنه أساسي فيها؛ وتناقضات بين مقدّمات نظرية واستنتاجات، مثلاً في النقاشات بين مؤلفين ماركسيين حول وجود استغلال طبقـــي فـــي مجـــتمعات ما قبل رأسمالية أو عدمه: كان يجدر ببعض التعريفات الأوّلية للـــ"طبقة" وللـــ"استغلال" أن تطبّق منطقياً على معطيات العلاقة الاقتصادية بين الرجال والنســـاء، إذا لم تكن هذه الأخيرة خارجة تقريباً عن أي اعتبار طبقي. أضف إلى ذلك أنّ أخذ علاقات الإنتاج بين الرجال والنساء بعين الاعتبار قد يسمح بأن تتوضح بشكل مختلف العلاقات بين الأبكار وإخوتهم، والتي هي موضوع النقاش المركزي.

3) يلعـــب الكـــلام أيضـــاً دور القـــناع، مـــن خـــلال تمييز النساء أو إغفالهن. فالمصـــطلحات أو الصـــياغات "العامـــة" هي بصفة ثابتة ذات إسناد ذكوري (الأمر الذي يجعلهـــا غالباً لا تُطبق على الأنثى) – وذلك حتى عندما تكون بالظاهر حيادية/ متناسقة: ممـــا يمكـــن أن يؤدي إلى بتر أوليات يكون اختلاف الجنسين فاعلاً فيها، كما في ميدان القـــرابة أو المصـــاهرة مـــثلاً. كما أن استخدام طرائق ألسنية لتحليل الكلام قد اثبت أن الرجال يعتبرون مشكلين لفئة"حي بشري"، بينما تنتمي النساء إلى فئة "الحي غير البشري" أو "الجامد".

إذاً جُعلـــت النساء غير مرئيات على صعيدين: باعتبارهن ممثلات اجتماعيات أو حتى كائنات بشرية؛ وباعتبارهنّ مجموعة مركبة اجتماعيا. مما أنتج المبالغة في تقديرهن ككائنات أكثر طبيعية من الرجال: إن المذهب الطبيعي الذي يؤسّس اعتبار النساء كمفهوم

قد منع التحليل الاجتماعي للتناسل والأمومة من جهة، وحرّف التحليل الاقتصادي لعمل النساء (إذا للإنتاج ككل) من جهة أخرى : مثلاً بتفضيل أعمالهنّ الإنتاجية (بما فيها "إنتاج المنتجين") على حساب علاقتهن بوسائل الإنتاج (المراقبة عادة من قبل الرجال) في داخل كما في خارج المجموعة "المنزلية ".

باختصار، من الملاحظ أنّ هناك عدم تناسق في المعالجة المنهجية للجنسين وغياب إدماج أو إدماج غير ملائم للنساء في النماذج النظرية كما في الأوصاف التجريبية للتشكلات الاجتماعية. (من أجل عرض مفصّل لهذه الدراسات النقدية، أنظر: ماتيو، 1985).

هكذا أعادت الدراسات النسوية النظر ببعض المشاكل العامة (العلم، الإيديولوجيا والتراكيب الاجتماعية؛ الإيديولوجيا المسيطرة والفئات الخاضعة) أو الخاصة بالنظام (العلاقة المعرفيّة والسياسية لعالِم الإثنولوجيا مع محيطه).

وإذا كان النقد النسوي يستوجب القيام بدراسات جديدة عن النساء، فذلك لموازنة الانحراف الذكوري والتوصّل إلى أنتروبولوجيا للجنسين، وللمجتمع الإجمالي. وإذا كانت هذه الأعمال تنتقد بشكل رئيسي من قبَل النساء، فذلك ليس بالنظر إليهنّ بيولوجياً بل باعتبارهنّ عضوات في مجموعة مظلومة على أساس الجنس: يمكن لتجربة الأقلية أن تشكل انحرافاً عن النظرة الذكورية ودرجة إدراك أحوال الاضطهاد في مجتمعات أخرى (متخطية نسبية ثقافية ملائمة وتمركزاً إثنياً أعمى في الوقت عينه).

وهذا الأمر لا يلغي المعارف الذكورية في مجال ممارسة السلطة؛ إنّ الموقع الموضوعي أو الذاتي الذي يتخذه عالِم الإثنولوجيا في مجال العلاقات بين الجنسين في مجتمعه هو أحد الميادين الاجتماعية للمعرفة. تسمح هذه الدراسات أيضاً بتقديم " وجهة نظر" النساء عن مجتمعهنّ (بما في ذلك أشكاله المضطربة). وتظهر أخيراً همّاً أخلاقياً: من خلال كتاباته وموقعه على الأرض (هل يتنبّه أم لا لما تقوله النساء عن اضطهادهن، أو لمقاومتهنّ، ولمطالبهن)، أيّ مجموعة من الجنسين يختار عالم أو عالمة الإثنولوجيا أن يميّز؟ كما تُتهم الأنتروبولوجيا التطبيقية عندما تشارك في مخططات " تنمية" (رودجرز، 1980) تصعّب عمل وظروف حياة النساء بسبب سلبهنّ بعض أشكال الاستقلالية أو تقوية البنى الأبوية الموجودة.

وسواء رأينا بين النسوية والأنتروبولوجيا علاقة صعبة (ستراثرن، 1987) أو تحالفاً ممكناً (داجنيه، 1987)، فهناك، ما وراء الإجماع على الذكورية، مواقف نظرية متنوعة في إعادة تفسير المعطيات وتوجيه الأبحاث الجديدة. ويعكس هذا التنوّع مختلف مستويات نقد الذكورية، والاتجاهات الداخلية للحركات النسوية، لكنه يذكر أيضاً بتباين التحليلات الأنتروبولوجية السابقة:

1) ترى بعض الدراسات، ذات الخلفية الوظيفية أو حتى التقليدية، أنّ للإيديولوجيا الذكورية لدى أغلبية المجتمعات أثراً سطحياً، وتُصرّ على قدرة النساء"الحقيقية"، ولو كانت أقل ظهوراً، في تكامل الجنسين (أكان متناسقاً أو غير متناسق). هنا تتمّ إعادة النظر في تعريفات القدرة، والوضع، والاستقلالية الخ. لكن السؤال يكمن في معرفة ما إذا كان لدى النساء "قدرة" أو قيمة في المجال الذي يوكل إليهنّ، أم إذا كُنّ يحتفظن بقدرة القرار

النهائـــي والشـــامل علـــى الـــرجال والمجـــتمع، تلك التي يتمتع بها الرجال على النساء والمجتمع؟

2) يرتـــبط اتجـــاه آخر، بشكل امتدادا لأعمال انجلز ويسمّى نسويا - ماركسيا في الولايات المتحدة، بظروف ظهور عدم المساواة بين الجنسين حسب الأوضاع الاجتماعية - التاريخية: تغييرات طرق الإنتاج، تشكل الطبقات والدولة، تفككات ناتجة عن الاستعمار والرأســمالية، إلـــخ. ودون أن ينفي السيطرة الذكورية في عدد من المجتمعات؛ يؤكد هذا الاتجـــاه وجود مجتمعات متساوية من الناحية الجنسية، خاصة بين الصيادين - القطافين، مع أن هذا الأمر يبقى عرضة للنقاش (ليكوك، 1978).

3) إذا كـــان الاتجاهـــان الأوّلان يحاولان جعل النساء مرئيّات في تحليل العلاقات "بيـــن" الجنســـين، فهـــناك توجّه ثالث يحاول جعل اضطهاد النساء مرئيا من خلال بناء الاختلاف الاجتماعي للجنسين. من خلفية "عقلانية" (راديكالية)، مادية أو ماركسوية (أكثر مما هي ماركسية)، يركز هذا التوجّه على ضرورة تخطي النظرة المثبّتة للجنسين القائمة علـــى وضـــع مفهوم طبيعي للنساء وعلى فكرة "طبيعية" التناسل والتقسيم الجنسي للعمل. وهو لا يرى "عالمية" خضوع النساء كأمر محتم (في الوضع الحالي للمعارف)، لكنه يهتم بأواليات التمايز الاجتماعية والمادية والفكرية، التي تعرّف جدليا فئتي أو "طبقتي" الجنس: خصوصا طرق المراقبة الذكورية لعمل النساء ووعيهن وحياتهن الجنسية.

بشـــكل عـــام - وبعـــيدا عن التعارض بين مؤلفين ومؤلفات، بما في ذلك داخل الاتجاهـــات المبسّـــطة هنا -، أرست الدراسات النسوية إشكالية مفهوم الجنس من خلال تنظـــيم مفهومـــي النوع والجنس الاجتماعيين، مما أوجَدَ أبحاثا جديدة في الأنتروبولوجيا الرمزية حول مدى تغيُّر الترتيبات المعرفية لفئة الجنس وفق المجتمعات.

ن.ش.ماتيو

ARDENER S. (ed.), 1975, *Perceiving women*, Londres, Malaby Press; *Critique of Anthropology*, 1977, 3,9-10 ("Women's issue"). – DAGENAIS H., 1987, "Méthodologie féministe et anthropologie: une alliance possible", *Anthropologie et sociétés*, 11, 1: 19-44.- ETIENNE M. et LEACOCK E. (eds), 1980, *Women and colonization. Anthropological Perspectives*, New York, J.F. Bergin Publ., Praeger.- LEACOCK E.,1978, " Women's status in egalitarian society: implications for social evolution", *Current Anthropology* 19, 2: 247- 275.- MATHIEU N.-C., 1985, "Critiques épistémologiques de la problématique des sexes dans le discours ethno-anthropologique", rapport pour l'UNESCO, Lisbonne; (éd.), 1985, *L'arraisonnement des femmes. Essais en anthropologie des sexes*, Paris, Editions de l'EHESS.- MOORE H.L., 1988, *Feminism and anthropology*, Cambridge, Oxford, Polity Press, Basil Blackwell. -ROGERS B., 1980, *The domestication of women. Discrimination in developing societies*, Londres, Kogan Page.- ROHRLICH-LEAVITT R. (ed.), 1975, *Women cross- culturally. Change and challenge*, La Haye- Paris , Mouton.- ROSALDO M.Z., 1980, " The use and abuse of anthropology: reflections on feminism and cross- cultural understanding", *Signs: Journal of women in culture and society* 5 (3): 389- 417. – ROSALDO M.Z. et LAMPHERE L., 1974, *Woman, culture and society*, Stanford, Californie , Stanford University Press.- SCHLEGEL A., 1972, *Male dominance and female autonomy. Domestic authority in matrilineal societies*, New Haven ,Human Relations Area

Files Press.- STRATHERN M., 1987, "An awkward relationship : the case of feminism and anthropology", *Signs: Journal of women in culture and society* 12,2: 276- 292.- WEINER A.B., 1976, *Women of value, men of renown: new perspectives in Trobriand exchange*, Austin et Londres, University of Texas Press (trad.fr. *La richesse des femmes ou comment l'esprit vient aux hommes [Iles Trobriand]*, Paris, le Seuil, 1983).

دولـــــة Etat

إن مســألة الدولة هي من أقدم المسائل التي كانت قد طرحتها الأنتروبولوجيا على نفسها. فهذه الأخيرة هي وريثة تراث فلسفي طويل تنشط خصوصا منذ عصر الأنوار: إن مفكرين متباينين بقدر لوك وديدرو وروسو قد عكفوا على تصوّر قيام نظام سياسي منظم وممركز انطلاقا من حالة الطبيعة، مؤلف من تجمع أفراد متروكين لأنفسهم، صالحين أو أشـــرارا، طيبين أو خبثاء، حسب الاعتبارات السائدة لدى كل واحد منهم. لقد برزت من هـذه البنى النظرية فكرة عقد بدائي قد يقوم عليه المجتمع. نسجل هنا، دون التوقف عند احتمالات أفكار العقد والسيادة، سيطرة المعيار التشريعي في مفاهيم الدولة هذه. لقد أعيد الجدل حول هذا النموذج من خلال الأبحاث ذات الأساس التاريخي التي قام بها في نهاية القــرن التاسع عشر ل. هـ.مورغان (1877) وهـــ.س. ماين (1861)، على التوالي عن المجتمع والقانون "القديمين".

مـــن الملفــت أن هذين الرائدين الكبيرين، اللذين طبعت أعمالهما سائر المقاربات اللاحقـــة للحالة السياسية، يهتمان بتحديد التفاوت القائم بين نمطين كبيرين للنظام يلخص تعاقبهما نشوء البشرية: الأول مبني على السلالة والعشيرة والقبيلة، والثاني على الأرض والملكـــية. هـــناك إذا قطيعة مع فكرة حالة الطبيعة التي استبدلت بالحالة السياسية، من خـــلال إرادة أناس مرتبطين بعقد. وليس التعارض أقل بين "حالتي مجتمع" الأولى بدائية، تســـود فـــيها روابط القرابة، والثانية ذات دولة: لقد طبع ظهور الملكية والتعلق بالأرض الانتقال من نمط تنظيم إلى آخر.

إنّ إبـــدال تعلـــيل مهـــتم بالكشـــف عن ظروف موضوعية رمادية لظهور الدولة بفرضية مغالية ذاتية ومتفق عليها لا يؤثر بتاتا في الافتراض الفلسفي لانقسام حقيقي بين عالمين. ولكنه يبقي على التساؤل الملازم لهذا الافتراض والذي يخص *أصل* الدولة. هكذا يـــتخذ المشروع الأنتروبولوجي الواسع شكلا: بما أنه يوجد اختلاف جوهري بين "الدولة" وأي شـــكل آخـــر للتنظـــيم السياسي، يصبح من الضروري تحديد طبيعة هذا الاختلاف وأسباب ظهور نظام سياسي من نوع جديد.

يرى أنجلز (1884)، مستندا على المعطيات التي قدمها مورغان، أن بروز الدولة نـــاتج عن لتقسيم المجتمع إلى طبقات متنافرة. هكذا تعرّف الدولة كأداة الطبقة المسيطرة التـــي تســـمح لها في أن واحد، بالمحافظة على النظام والسلامة بتأمين أمن المجتمع كله، ولكـــن أيضا باستمرار سيطرتها على الطبقات المغلوبة. إن هذه النظرة إلى جهاز قهري يعتـــبر نفسه "فوق المجتمع" مشوّها بهذا الاتجاه وعي المحكومين، ومؤمّنا في نفس الوقت

توالـد ظواهر الاستغلال والقمع لمصلحة مجموعة صغيرة، هي نظرة تتوافق مع التطابق بيـن توسـع الملكـية الفـردية وتطـور أشكال الدولة: يستشهد إنجلز بالأمثلة اليونانية والجرمانـية والرومانـية لـيدعم فكرة تتابع سببي يربط على التوالي ما بين الاستملاك الخاص وعدم المساواة والجور الاقتصادي والهيمنة السياسية. إننا نجد خلف هذا التصور لتكويـن الدولة فكرة سيادة البنية التحتية الاقتصادية العزيزة على المادية التاريخية. لقد أسـس مورغـان وإنجلـز لنوعيـن من النقد: يُظهر الأول بشكل خاص الطابع الشامل للفرضـية السـببية، ويدحـض الثاني الافتراض النشوئي للبحث عن أصل الدولة. وهما تتناسبان على التوالي مع منهجين جد متمايزين لظاهرة الدولة في الأنتروبولوجيا.

تجـد هذه المقاربة النشوئية الجديدة تفسيرا لها بشكل خاص لدى ج.هـ. ستيوارد (1955) الـذي حاول إعادة تشكيل المراحل المختلفة التي تقود زُمَر الصيادين- القطافين إلـى تأسيس الدولة : يشدد على دور الري الذي يؤمّن كثافة كبيرة جدا للسكان ويستحث ضـرورة تنظـيم أرضي محكم، لكنه يستدعي بشكل خاص بروز أنواع ثانوية من العمل وبنية سلطة متطورة جداً. بالنسبة لستيوارد، كما للمؤرخ ك. وايتفوغل (1957)، كان من الممكـن أن يكـون نمو اقتصاد الري عاملاً حاسماً في تشكل الدولة. لقد بيّن وايتفوغل، مسـتعيداً حجـج ماركس عن وجود " نمط إنتاج آسيوي"، أنّ غياب الملكية الخاصة في المجـتمعات المنتظمة في طوائف قروية يتماشى كلياً مع نمو هيئة سياسية وإدارية مهمة. ويميّز م. فريد (1967) أربع مراحل متتالية: المجتمعات المتساوية، المجتمعات بدرجات، المجتمعات الطبقية والمجتمعات بدولة. وهو يرى في الوصول غير المتساوي إلى الموارد الأولـية، المرتبط بشكل رئيسي بضغط سكاني مرتفع على حدود أرض ما، عاملاً قاطعا لإظهار الانتقال إلى المجتمعات الطبقية وبروز الدولة.

إنّ تعمّـق معرفتنا بالدول التقليدية يبيّن الطابع النسبي لمختلف أنواع التعليل: في الواقـع، لا يمكننا أن نجعل السيرورة التي تؤدي إلى تشكيل هيئة مركزية وتراتبية تبسط سـيطرتها علـى مجمـل الأرض تقتصر على سبب وحيد. وإضافة إلى العوامل البيئية والاقتصـادية والتكنولوجية والسوسيولوجية، من المهم أن نبين أهمية التصورات البنيوية الفوقية، الدينية والإيديولوجية في تأسيس سيطرة يسلم الجميع تلقائياً بأنها شرعية. لقد بيّن م. غودليـيه (1984) كـيف أن قيام الدولة يستلزم الموافقة المسبقة من المحكومين الذين يقـبَلون خضـوعهم مقابل حماية الذين يسهرون على البيئة الطبيعية. هكذا يصوّر ظهور الدولـة لـيس كمجـرد حصيلة محضة لحالة عدم مساواة وعلاقة استغلال، بل كالنتيجة الوحـيدة والمنطقـية لعدة سيرورات متمايزة. لقد وجدت الفرضية النشوئية الوحيدة الخط نفسـها مرتـبكة، فـي الوقـت الـذي أعـيد فيه إدخال فكرة تبادل بدائي بين الحاكمين والمحكومين، إذ أن عدم تماثل الشركاء لا يمنع التبادل الشامل. إن هذا التردد الغريب بين نظرية آلية لظهور الدولة ومقاربة مهتمة بإعادة إمساك الظاهرة في تعقيدها، والذي يؤدي إلـى إعادة إدخال التصور الفلسفي للعقد الاجتماعي، يؤشر إلى حدود تأمل أنتروبولوجي يفضل مساءلة الأصول.

إن الأبحـاث العديدة التي قادها الإثنولوجيون منذ أكثر من نصف قرن في أفريقيا كمـا في أوقيانيا وجنوب شرق آسيا والهند والمجتمعات الأميركية الهندية قد عدّلت كثيراً مـن تعابير السجال: فمسألة أشكال الدولة وتشغيلها في مجتمعات مختلفة جداً في الظاهر

أخـــذت تهم الباحثين أكثر من مسألة تشكيل الدولة. هل يعني هذا صواب استعمال المفهوم الحديـــث للدولة بخصوص مجتمعات متمايزة بشكل واضح بتنظيمها الاجتماعي والثقافي عن تلك التي اعتدناها والتي جرت العادة بتطبيق هذا المفهوم عليها؟ يمكننا تعريف الدولة مع س.ف. نادال (1942) كنمط نظام سياسي ينتج عن اجتماع ثلاثة عوامل: وجود وحدة سياســـية مبنــــية على السيادة الأرضية المطلقة، جهاز حكومي متخصص بممارسة العنف الشـــرعي، وجـــود مجموعـــة قائدة تتميز بتشكيلها وتأهيلها ووضعيتها عن باقي السكان وتحتكر آلية الإدارة السياسية. يمكننا بهذا المعنى أن نرفع إلى مصاف الدول أشكال حكم بعـــيدة عن أن تملك درجة التعقيد وتعدد التفرعات التراتبية الخاصة بالمجتمعات الحديثة، وأن نقابلهـــا كمـــا فعل إ.إ. ايفانز- بريتشارد و م.فورتس (1940) مع التنوعات الأخرى للأنظمة السياسية التي لاتُظهر سلطة مركزية، ولا مؤسسات قضائية مختصة، ولا فوارق الطبقة والمكانة، وحيث تكون مجموعات القرابة دعامة الأدوار السياسية.

يـــبقى تعريف الدولة هذا، مبهماً قليلاً بصياغته الراهنة. تملك الدولة التقليدية كما يشـــير إليها هــــ.ج.كلايسن وب. سكالنيك (1978) بعض المواصفات الخاصة بمجتمعات دون دولة: غالباً ما تكون فيها السياسة والقرابة متواطئتين بشدة، وتبقى فيها روابط التبادل وإعـــادة التوزيع سائدة أيضاً. يقترح أ.ساوثال مفهوم "الدولة التجزيئية" لوصل التشكيلات التـــي تمـــزج الســـلطة المركزية مع التعارض بين التقسيمات السلالية. هل أن التعارض الكلاسيكي بين الأرض والقرابة مقبول في الدولة التقليدية؟ يمكن أن يُبنى تنظيم الأرض، كما بيّنته أعمال ك. تارديتس عن شعوب الباموم في الكاميرون (1980)، على انبساط في المساحة لمنظومة علاقات بين مجموعات قرابة متعلقة بجملة السلسلة النسبية نفسها. كذلك تتدخل القرابة بطريقة جازمة في تعيين الحكام: إنّ السلطة هي رهان منافسة داخل سلالة ملكـــية، وإنّ العلاقات بين الملك المعيّن والأمراء الآخرين لا تخلو أبداً من التوتر. بشكل عـــام تهـــدف استراتيجية الملك إلى الحد من تأثير الأمراء بإبعادهم عن الجهاز الإداري للدولـــة الـــذي يعين فيه نبلاء لا ينتمون إلى ذريته، وكذلك موظفين من الطبقات السفلى، ومن الخدم، وحتى من العبيد أيضاً.

إضافة إلى نمط تعيين النخبة القيادية، هناك سمة أخرى للدول التقليدية، هي تعقيد الطقـــوس والـــدور المُعطـــى للعنصر الرمزي والإيديولوجي. إن سيرورة تقديس السيادة المطلقة التي ثبت وجودها في سياقات مختلفة جداً (امبراطورية الإنكا، الممالك الإفريقية مثل سوازي، جوكون، شيلوك، روكوبا، موندانغ، إلخ.) قد أثارت الكثير من الجدل حول أصـــل الظاهرة وامتدادها: إن طقوس تقليد الملك الحُكم، والممنوعات المتعلقة بالشخص الملكـــي، و التصـــورات الخاصة عن "ارتكاب الملك للمحارم"، وتقليد قتل الملك الطقسي المشهود في بعض المجتمعات، تعكس ارتباطاً وثيقاً بين السلطة السياسية وممارسات تشهد على العلاقة المميزة التي يقيمها الملك مع النظام الكوني والقوى ما فوق الطبيعة المشاركة فـــي توالـــد هـــذا النظام. تفهم هذه المجموعة من المعتقدات والطقوس كجزء متمم لتلك التركيبة السلطوية المسماة "دولة" أكثر مما هي ديانة دولة تتدخل كنمط شرعي لعرض قوة سياسية ك كائنة سابقاً.

إن غنى الأبحاث الخاصة بالتنظيم السياسي والتفرعات السلالية والتصورات التي تتعلق بالسيادة المطلقة تشهد على تميز نموذج دولة لا تكفي نعوت "سلالي" أو " تبَعي" أو " قديم" للإحاطة به، إلا في تبسيط حقيقة نميّز اليوم حدودها بشكل أفضل، خصوصاً بفضل

أبحـــاث ميدانية إثنوغرافية وتاريخية معمقة (إيزار 1985، تيري 1984، بيرو 1982). كما أصـــبحنا نملـــك معطيات دقيقة جداً، ليس فقط عن المؤسسات، بل عن سيرورات القرار الذي يتخذ في إطار الدولة من قبل الملك وأعوانه. إن فاعلية مناهج الأنتروبولوجيا تحثنا على التساؤل عما إذا كان تطبيقها على مجتمعاتنا لا يساعدنا في تجديد نظرتنا إلى الدولة الحديثة: هكذا ازدهرت أبحاث تدور حول المركزية والتشكل الإقليمي للدول الغربية، حول شـــبكات العلاقات التي تسود المؤسسات والهيئات والطقوس والرموز المرتبطة بالسلطة. وتقدم هذه الدراسات شهادة عن شمولية التساؤل الأنتروبولوجي عن الدولة، المتخلص من هوس البحث عن الأصول.

مارك أبيليس

Marxistische Blatter (trad.fr. *L'origine de la famille, de la propriété et de l'Etat* , Paris, Editions sociales, 1954).- EVANS- PRITCHARD E.E. et FORTES M. (eds), 1940, *African Political Systems*, Londres, Oxford University Press (trad.fr. *Systèmes politiques africains*, Paris, PUF, 1964).- FRIED M.H., 1967, *The Evolution of Political Society*, New York, Random House.- GODELIER M., 1984, *L'idéel et le matériel*, Paris, Fayard.- IZARD M., 1985, *Gens du pouvoir , gens de la terre. Les institutions politiques de l'ancien royaume du Yatenga (Bassin de la Volta blanche)*, Cambridge, Cambridge University Press et paris, Editions de la Maison des sciences del'homme.- MAINE H.J.S. (1861) 1931, *Ancient Law. Its connection with the early history of society and its relation to modern ideas*, Londres, Oxford University Press. – MORGAN L.H., 1877, *Ancient Society* , New York , Holt (trad.fr. *La Société archaïque*, Paris, Anthropos, 1971). – NADEL S.F., 1942, A Black Byzantium, Londres , Oxford University Press (trad. Fr. *Byzance Noire*, Paris, Maspero, 1971). –PERROT C.-H., 1982, *Les Anyi-Ndenye et le pouvoir au XVIIIe et au XIXe siècle*, Paris, Publications de la Sorbonne.- SOUTHALL A., 1968, "A critique of the Typology of States and Political Systems", *in* M. Banton (ed.), *Political Systems and the Distribution of Power*, Londres, Tavistock: 113- 140.- STEWARD J., 1955, *Theory of Culture Change*, Urbana, University of Illinois Press.- TARDITS C., 1980, *Le royaume Bamoum*, Paris, Armand Colin.- TERRAY E., 1984, *Le royaume Abron du Gyaman*, Paris, thèse de l'université Paris V- René Descartes.- WITTFOGEL K., 1957, *Oriental Despotism*, New Haven, Yale University Press (trad.fr. *Le despotisme oriental*, Paris, Editions de Minuit, 1964).

دوركهايم، إميل — DURKHEIM Emile

ولد إميل دوركهايم في إبينال عام 1858 في كنف عائلة يهودية شديدة التديّن أصلها مـــن الألـــزاس. بعـــد أن أنهى دراساته الثانوية قدم إلى باريس حيث تعرف إلى جان جوريـــس وحضّر في ثانوية لويس لوغران لمباراة الدخول إلى دار المعلمين العالي التي نجـــح فـــيها عـــام 1879 ليتابع بشكل خاص تعاليم المؤرخ فوستال دوكولانج والفيلسوف إ.بوتـــرو عـــام 1882، نـــال شهادة الأستاذية في الفلسفة، فاستقال من وظيفته كأستاذ في التعليم الثانوي (1882- 1886) من أجل دراسة علم النفس والعلوم الاجتماعية في باريس، ثـــمّ فـــي ألمانـــيا على يدي وندت. عام 1887 عُيّنَ أستاذ التربية والعلوم الاجتماعية في

بــوردو، فافتــتح التعلــيم الجامعـــي لعلم الاجتماع في فرنسا. عام 1897 ناقش أطروحة الدكــتوراه، عن *تقسيم العمل الاجتماعي*. ملحقة بأطروحة مكمّلة: *مساهمة مونتسكيو في تشــكيل علــم الاجــتماع*. عــام 1896، وبعد أن مرّ عام على إصدار *قواعد منهج علم الاجــتماع*، أســس دوركهايم *السنة السوسيولوجية* التي نشرت فيها أبحاثه عن " تحريم سفاح القربى وأصوله"، "تعريف الظاهرة الاجتماعية"، و"بعض الأشكال البدائية للتصنيف" الــذي كتبه بمشاركة ابن أخته م.موس. عام 1897، طُبعَ *الانتحار* الذي اختتم مرحلة أولى من أعماله. عام 1902، سمّي أستاذاً بديلا في السوربون إلى أن استلم عام 1906 كرسي تدريــس التربية الذي تحوّل عام 1913 إلى كرسي تدرس علم الاجتماع. عام 1912 نشر مؤلفه الأبرز *الأشكال الأولية للحياة الدينية* الذي مهد له محتوى بعض المحاضرات وكذلك مقــالات عديــدة، أعيدت في *علم الاجتماع والفلسفة* (1925) الذي صدر بعد موته، مثل "تصوّرات فرديّة وتصوّرات جماعية" (1898)، " تحديد الحدث الأخلاقي" (1907)، "أحكام قــيّمة وأحكــام واقعية" (1911). توفي دوركهايم عام 1917 تاركاً مادة كتب عديدة نشرت بيــن الحربيــن يعرض فيها بشكل خاص انتقاداته للتربية والأخلاق والاشتراكية، التي لم تنفصل عن أعماله كعالم اجتماع.

غالــباً مــا يعتــبر دوركهــايم مؤسس علم الاجتماع الفرنسي. إلا أنّ علم الشأن الاجتماعــي الــذي طمــح إلــى تأسيســه بهذا الاسم لم يكن متواجداً في امتداد الفلسفة الاجتماعــية للماضــي أكثر مما كان يمهد للدراسات المختصة عن المجتمع الحديث التي تؤلــف الجــزء الأكــبر من فحوى علم الاجتماع اليوم. جسّد علم الاجتماع الدوركهايمي طموحاً أنتروبولوجيا بالمعنى الكامل للكلمة عبر ضخامة مشروعه العلمي واقترانه بمواد مقتبســة عــن كافــة توجهات العلوم الإنسانية. من هذا المنطلق، لم تنكر الأنتروبولوجيا المعاصرة أي جانب من أعمال دوركهايم.

والواقــع أنّ الإثنولوجييــن لا يستطيعون إنكار منظر المجتمع بكامله الذي يعكف علــى إعــادة رسم تكوين النظام الاجتماعي، ويصور نماذج أشكال الاندماج انطلاقاً من أنماط عمل الشعور الجماعي، وينادي بعدم إمكانية فصل عناصر الكلية الاجتماعية ليبدو فــي الــنهاية كــالملهم الحقيقي لمقولة التحامية الاجتماعية التي تعتبر أن الفرد هو نتاج المجــتمع والتــي اعــتمدت الأنتروبولوجــيا في فرنسا وفي بريطانيا العظمى مسلماتها المنهجــية. كذلــك لا يستطيع مؤرّخو الأنتروبولوجيا الاستخفاف بتأثير معرفية دوركهايم علــى الإثنولوجيا، وذلك لكونها تستنتج من الأولوية المنطقية للمجتمع بالقياس إلى الفرد مبدأ أولويته التفسيرية وتقترح نموذجاً للسببية الاجتماعية سوف تبنى عليه الأنتروبولوجيا الوظيفــية. رغــم القطــيعة العلمــية بيــن علــم الاجــتماع والإثنولوجــيا، لم يتغاضَ الأنتروبولوجــيون عن كون دوركهايم مفكر المجتمع الحديث والعلاقات المهددة بالفوضى التــي تنشأ فيه بين الفرد والجماعة. إنّ نظريات عالم الاجتماع عن أزمة العالم المعاصر وصــراعه مــن أجــل إحــياء اتفاق علماني الجوهر يتخذ شكل أخلاق اجتماعية مطابقة لمقتضــيات الفكــر العلمــي، قد نجمت عن تأمّل في المجتمعات "البدائية" والقوة الخاصة بالتصورات الجماعية لا سيما الدينية التي يمكن أن تمارس فيها. أخيراً، لا يمكن أن تنسى الأنتروبولوجــيا فضل *السنة السوسيولوجية* التي كانت "ورشة نقدية وذات إبداع جماعي" جامعــة حــول رئيس المدرسة دوركهايم ك. بوغلي، ج. دافي، ب. فوكونيه، م.هالبواك، ر.هــيرتز، هـــ.هوبــير، م. موس، ف. سيميان وآخرين أيضاً، كمراسلين منتظمين أو

تلامـيذ. لقد قدّمت *السنة السوسيولوجية* لقرائها تقارير لا تحصى عن مؤلفات إثنوغرافية عـن العائلـة والقـرابة والتنظيم العشائري والديانات القديمة، فساهمت في إثبات شرعية الإثنولوجيا.

غـير أن الأنتروبولوجيا الدينية تدين بالفضل الأكبر لمؤلف *الأشكال الأولية للحياة الدينية* ورائد علم اجتماع المعرفة. هناك منعطف ارتسم في نهاية القرن دون أن يعني ذلك إظهار قطيعة في الأعمال (ت. بارسونز). فلقد كتب دوركهايم عام 1907: "لم أدرك الدور البارز الذي يلعبه الدين في الحياة الاجتماعية إلا عام 1895 (...). أدين بهذا التغيّر بكامله لدراسـات التاريخ الديني ولا سيّما لقراءة أعمال و. روبرتسون سميث ومدرسته". كذلك كـان لاكتشاف الإثنولوجيا الميدانية التي شُرحَت أعمالها في *السنة السوسيولوجية*، دوراً مماثلاً لتاريخ الأديان. توجّه هذان المجالان بعد ذلك إلى احتلال حيّز هام في خط العلوم التـي ألحِقـت بعلم الاجتماع الدوركهايمي. ورافقت سلسلة من الانعطافات هذا التغيّر في سـلم الأولويات: إعراض جزئي عن النشوئية السوسيولوجية لمصلحة " نشوئية منهجية" تعلـل اختـيار دوركهايم اعتماد نظرة إجمالية للحدث الديني قائمة على الطوطمية، إذ أنّ "الحضـارات البدائـية تشكل حالات مميزة لكونها حالات بسيطة"؛ اهتمام بسيرورة فعل الرمـزية أكـثر من الاهتمام بالآليات السوسيولوجية، إعطاء مكانة مركزية في استنباط المفاهـيم لفكرة التصورات الجماعية التي تنوّه برأي دوركهايم بالدور الحاسم للرمزية في تشكيل الوقائع الاجتماعية التي تسمى أيضاً "الأنظمة الموضوعية للأفكار".

عـرض دوركهـايم النظرية العامة للديانة في *الأشكال الأولية للحياة الدينية*، وقد اسـتوحاها من تحليل الطوطمية الأوسترالية فقط. وهي شكلت قطيعة جذرية مع تقليد عن تقصّـي الحـدث الديني تسكنه مسألة الأصول. لا تزال هذه النظرية اليوم تشكل مرجعاً خاصـاً للأنتروبولوجـيا الدينية وللدراسة الأنتروبولوجية للعمل الرمزي عموماً رغم أنها كثـيراً مـا انـتقدت فـي توجهاتها الأساسية (تخصيص أولوية وجودية وتعليلية للرابط الاجتماعـي) كذلك في بعض من بياناتها الثانوية كإثبات قطيعة بين السحر والدين مثلاً. بنى دوركهايم تعريفه للدين، الذي ينفي إقرار البشر بوجود آلهة أو بما هو فوق الطبيعة، علـى تقسـيم العالم إلى أشياء مقدسة وأخرى مدنسة، وعلى توحيد كل الذين يتصوّرون المقدّس بنفس الطريقة وينفذون هذا التصوّر المشترك عبر الطقوس، ضمن إطار " طائفة معنوية". هذا المعيار الثاني دفع دوركهايم إلى فصل دائرة السحر عن دائرة الديانة: فهو يعتـبر أنه لا توجد " كنيسة" سحرية. أما بشأن تأويل الظاهرة الدينية، فهو يتلخص بعبارة واحـدة: "إنّ فكـرة المجتمع هي روح الديانة" (دوركهايم، 1912). والمقدّس هو صورة للمجـتمع. فمـن خلال الديانة التي تولد من خضم الحياة الجماعية وفيه، يشكل المجتمع "المثالي" (أو المتصوَّر) جزءاً من المجتمع " الحقيقي" (أو المنظم). يمثل الأول الثاني وفي الوقت ذاته يوجده. يرى دوركهايم أن التعبير الديني يولد من وعي المجتمع لوجوده نفسه ويحـدّد أن هـذا الوعـي ليس الانعكاس المثالي "للأساس الذي تشكل منه"، بل هو ثمرة توليف غير قابل للتجزئة إلى إدراكات خاصة، وهو "يستخرج عالماً من المشاعر والأفكار والصـور التـي تخضـع فـور ولادتهـا لقوانين خاصة بها" (نفس المصدر). توافقت الأنتروبولوجـيا، وبشكل خاص المدرسة البريطانية، بعمق مع برنامج دوركهايم، لا سيما في مجال تأويل الطقوس، لكنها بالغت أحياناً في التغافل عن كون عالم الاجتماع الفرنسي قد أدرك الاستقلالية النسبية للممارسات الدينية، مع اعتباره الدين "أمراً اجتماعياً بامتياز".

إلا أن الأنتروبولوجيا الدينية لدوركهايم تجاوزت مشروعها الأولي مفضية إلى نظرية للمعرفة. وهذا ما يؤكد أن الموضوع الأساسي لتأمل دوركهايم هو بالفعل موضوع العلاقات بين العلم والدين (ر. أرون)، بما أن التشديد على التكوين الديني للوظيفة التصنيفية حمله إلى التأكيد على " أن العلم ليس إلا شكلاً للفكر الديني أشد اكتمالاً". والواقع أن دوركهايم استنتج من مراقبة أنماط الفكر المرتبطة بالنظام الطوطمي خلاصة سبق أن قدّمها في المقال الذي كتبه بمساعدة موس عن التصنيفات: هناك توافق حميم بين "النظام الاجتماعي" و"النظام المنطقي". رفض دوركهايم عموما الفكرة السائدة آنذاك بإمكانية " أن يكون الإنسان البدائي قد عاش بشكل مزمن في الارتباك والتناقض"، معتزماً إثبات أنّ هذا البدائي قد أخذ من الدين المواد التي قام عليها الفكر المنطقي وأنه تصورّ من مدرسة المجتمع الأداة التي تجعل هذا الفكر ممكنا، أي القدرة على استخراج المفاهيم، والتي تتجلى في إعداد فئات النوع والجنس والمكان والزمان والسببية. إذاً ليست هذه الفئات فطرية بل ذات طبيعة اجتماعية. لقد صنّف البدائيون الأشياء لأنهم كانوا هم موزعين على عشائر"؛ " فكانت البطون الأنواع الأولى، والعشائر الأجناس الأولى" ("عن بعض الأشكال البدائية للتصنيف"). كان المجتمع، من خلال الصورة ذات الجوهر الديني التي يكوّنها عن نفسه، بمثابة إطار للوظيفة التصنيفية، ولنشوء الركيزة المنطقية للفكر.

وضع دوركهايم في أعماله، أقله في الجزء الأنتروبولوجي المنحى، " نظرية اجتماعية للرمزية" (م. ساهلنز) أنارت الدرب مطوّلا للأبحاث الإثنولوجية، إلى أن اقترح ليفي – ستروس نظرية رمزية للمجتمع. إلا أن هذه الأخيرة سبق أن نبتت في فكر ذلك الذي كتب في *الأشكال الأولية للحياة الدينية*: "إنّ القدرة على تصور الكمال هي علة وجود الإنسان ككائن اجتماعي".

ج- ك. غالاي وج. لنكلود

1893, *De la division du travail social*, Paris, Alcan (éd. Aug. , Paris, PUF, 1960). 1895, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, Alcan (rééd. Paris, PUF, 1963). 1897, *Le suicide*, Paris, Alcan (rééd. Paris, PUF, 1960). 1912, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Alcan (rééd. Paris, PUF, 1960). 1893- 1913, *L'Année sociologique*, 12 volumes publiés sous la direction d'Emile Durkheim (rééd. Paris, PUF). 1923, *L'éducation morale*, Paris, Alcan. 1925, *Sociologie et philosophie*, Paris, Alcan (rééd. Paris, PUF, 1963). 1950, *Leçons de sociologie. Physique des mœurs et du droit*, Paris, PUF. 1975, *Textes*, 3 volumes édités par V. Karady, Paris, éditions de Minuit (contient une bibliographie exhaustive de l'œuvre de Durkheim).

ALPERT H., 1939, *Emile Durkheim and his Sociology*, New York, Columbia University Press.- ARON R., 1967, *Les étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard (nouvelle éd. Revue et aug., Paris, Gallimard, 1982). – BESNARD P. (ed.), 1983, *The Sociological Domain. The Durkheimians and the Founding of French sociology*, Cambridge, Cambridge University Press et Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme.- CHAMBOREDON J.-C., 1984, "Emile Durkheim: le social objet de science. Du moral au politique", *Critique* n. 445- 446, *Aux sources de la sociologie:* 460- 531.- DAVY G., 1931, *Sociologues d'hier et d'aujourd'hui* , Paris , PUF. – KARADY V., 1981, "French Ethnology and the Durkheimian Breakthrough", *Journal of the Anthropological Society of Oxford*,

XII.- LEVI-STRAUSS C., 1947, " La sociologie française " , in G. Gurvitch and W.G. Moore, *La sociologie au XXe siècle*, Paris, PUF, 2 vol; 1960, " Ce que l'ethnologie doit à Durkheim", *Annales de l'Université de Paris*, I: 45- 50 (repris in C. Lévi Strauss, *Anthropologie Structurale Deux*, Paris, Plon, 1973). – LUKES S., 1972, *Emile Durkheim, his Life and Work. A Historical and Critical Study*, Londres, Harper et Row. – NISBET R.A. (ed.), 1965, *Emile Durkheim*, Englewood Cliffs, Prentice Hall.- PARSONS T., 1937, *The Structure of Social Action*, New York, McGraw Hill; 1976, *Revue française de Sociologie*, XII, 2, " A propos de Durkheim"; 1979, *Revue française de Sociologie*, XX, 1, " Les Durkheimiens".

DOUGLAS Mary — دوغلاس، ماري

ماري تيو دوغلاس هي أنتروبولوجية بريطانية ولدت في إيطاليا عام 1921 وتابعت في أوكسفورد محاضرات إيفانز بريتشارد. فور انتهاء تعليمها اختارت إجراء أبحاث ميدانية في أفريقيا، في الكونغو البلجيكي قديما(حاليا زائير) حيث عاشت في 1949 - 1950، ثم مجددا عام 1953، مركزة أبحاثها بشكل خاص على شعب ليلي، وهو مجتمع أمومي النسب في كاساي. وقد كرّست له مؤلفا (1963) بات معتمداً كمرجع للدراسات الأفريقية، ومقالات عديدة تتناول مختلف مظاهر الحياة الاجتماعية والرمزية. صرّحت دوغلاس شخصياً بأنّ أعمالها التالية برمتها قامت بالجوهر على أنتروبولوجيا مقارنة للأنماط الفكرية المستوحاة من البحث الذي أجرته عن فئات ثقافة ليلي.

عام 1977، غادرت م. دوغلاس إنكلترا حيث كانت أستاذة أنتروبولوجيا في جامعة لندن، لكي تتابع مهنتها في الولايات المتحدة، أولا في نيويورك ضمن مؤسسة راسل سايج، ثم ابتداءً من 1981 كأستاذة في جامعة نورثوستن في إلينوي.

تظّهر الأعمال العديدة المقارنة لدوغلاس شيئا من الاستمرارية والقطيعة في آن مع تعاليم المدرسة البريطانية للأنتروبولوجيا، وقد ترجمَ العمل الأول منها، وهو الأشهر، إلى الفرنسية بعنوان *عن الدنس* (1971). لم تعد النظر بالأسبقية الوجودية والتفسيرية المنسوبة إلى النظام الاجتماعي بالنسبة إلى النشاط الرمزي وذلك وفاءً لتعاليم دوركهايم. إلا أنها رفضت ابتذالية الوظائف الاجتماعية التي غالباً ما عزاها سابقوها إلى مختلف نتاجات هذا النشاط، إذ رأت في المنطق الإجمالي المنظم للتصنيفات داخل مجتمع ما الموضوع الحقيقي للدراسات المقارنة.

رفضت ماري دوغلاس فكرة أن تكون الأشكال الفكرية المدعوة بدائية أساساً وحيداً للتحليل الذي تنادي به. فإن فكرنا الخاص، رغم أساسه العلمي، لا يكشف العالم "أكثر مما هو" من هذا المنطلق تكون التصوّرات الغربية للعالم هي أيضا مادة للأنتروبولوجيا. وهذا ما تسعى الأعمال الجديدة لدوغلاس إلى إثباته.

ج.لنكلود

1963, *The Lele of the Kasai*, Londres, Oxford University Press. 1966, *Purity and Danger: an Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, Londres, Routledge et Kegan Paul (trad.fr. : *De la souillure, essais sur les notions de pollution et de tabou*, Paris, Maspero, 1971). 1970, *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*, New

York, Random House. 1975, *Implicit Meanings, Essays in Anthropology*, Londres, Routledge et Kegan Paul. 1978, *Cultural Bias*, Londres, Royal Anthropological Institute. 1986 (en collaboration avec B. Isherwood), *Risk. Acceptability according to the Social Sciences*, Londres, Routledge et Kegan Paul. 1978, *The World of Goods; An Anthropological Approach ot the Theory of Consumption*, en collaboration avec A. Vildavski. 1982, *Risk and Culture. An Essay on the Selection of Technological and Environmental Dangers*, Berkeley, University of California Press.

DUMONT Louis — دومون، لويس

هـو أنتروبولوجي فرنسي ولد في سالونيك (اليونان) عام 1911. تابع دروسه في بـاريس حيـث كان تلميذ م. موس في معهد الإثنولوجيا. منذ عام 1936 عمل في متحف الإنسـان. عام 1945، وبعد خمسة أعوام من الأسر، أكمل تعليمه متابعاً أبحاثه في إطار متحف الفنون والتقاليد الشعبية حيث نشر *شهر الإثنوغرافيا الفرنسية* ونسق تطبيق برنامج دراسة عن الأثاث الفرنسي. أرسِل في بعثة إلى بروفانس قدّمت له المواد لدراسة إحادية (الوحـش، 1951) مكرَّسة لعقيدة محلية حُللت في علاقاتها مع الممارسات الدينية للمنطقة، المترسـخة هي نفسها في المسيحيّة المتوسطية: ارتبطت هذه الدراسة بمشروع بحث عن التنيـن في الحضارات الهندو- أوروبية استوحي مفهومه من أعمال ج. دوميزيل. خلال السنوات التي تلت الحرب، تابع دومون دروس ل. رينو في اللغة السنسكريتية. كما درس اللغـة الهندية ولغة التامول. عام 1948 سافر إلى جنوب الهند، فقدّمت له أبحاثه الميدانية لـدى شعب براملاي كالار المادة الأساسية لتحضير أطروحة دكتوراه دولة (*طائفة من جـنوب الهـند*، 1957)؛ في الوقت نفسه سار على خطى ليفي- ستروس *والبنى الأولية للقـرابة* مـتابعاً أبحاثاً عن القرابة والنسب في الهند. من 1951 إلى 1955 علم في معهد الأنتروبولوجـيا الاجتماعـية في أوكسفورد. عام 1955، أصبح مدير الدروس في الفرع السـادس للمدرسـة التطبيقـية للدراسات العليا حيث أنشأ مع د. تورنر مركز الدراسات الهندية وأسّس مع د. بوكوك مجلة *مساهمات في علم الاجتماع الهندي*، عام 1957، مقيماً عدة مرات في شمال الهند (أوتار برادش). عام 1964 نشر مبحث *الحضارة الهندية ونحن* الذي شكل النتيجة الأولى لتأمل إجمالي انبثقت منه أعماله التالية.

شـكل *الإنسـان التراتبي* (1967) في آنٍ توليفاً لمعارفنا عن نظام الطوائف وتأمّلاً نظرياً هاماً في المبدأ التراتبي.

بيّـن دومـون أنّ التصورّ الشمولي للقيم الخاصة بالمجتمع الهندي يعرض مبادئ انتظام الطوائف، وتعارض وتواصل فئات الطاهر والمدنس، والانفصال بين دوائر الشأن الدينـي والشـأن السياسـي. وإذا كانت الحضارة الهندية تتصف بسيادة مفهوم التراتبية وبإيديولوجيا جماعية، فإنّ قيم المساواة والنزعة إلى الفردية تسيطر بالمقابل على الغرب الحديـث. فيما بعد كرّس دومون عمله لدراسة الإيديولوجيا ولمقارنة القيم الخاصة لهذين العالميـن المتقابلين. هكذا تواجَه الفرد الغربي الذي برز ظهورُه خلال القرون الأولى من تاريخ الكنيسة مع الصورة الهندوسية لتجاوز الذات. من هنا شكلت مختلف الأسباب التي عملـت علـى بـروز الظاهرة الشمولية موضوع تحليلات (1983) تابعت السجال حول

العلاقــة بيــن الشــأنين الديني والسياسي. وانطلق دومون من دراسة عن تكوين وتطوّر الاقتصــاد الليبرالــي الإنكليزي – الذي حمله على اقتراح نقد جذري لماركس (1977)- ليتوســع بتحلــيله إلــى المثالــية والقومية الألمانية (1982، 1985)، كذلك إلى العالمية الموروثة عن الثورة الفرنسية : *الإنسان التراتبي* مقابل *الإنسان المتساوي* (1977).

أصــبح دومون مؤرّخ أفكار مهتما بطرح أساسات علم اجتماع مقارن يتناسب مع الحداثــة. إلا أن الســجالات النظرية للأنتروبولوجيا لم تفتأ تأسره، كما يظهر من سلسلة مســاهماته فــي الأبحاث عن نماذج القرابة والنسب. إننا ندين له بإعطاء وضعية نظرية لفكرة "*العلاقة التراتبية*" التي استخلصها في البدء من دراسته لنظام الطوائف محللا إياها علــى ضوء فرضيات إيديولوجيا المساواة. اقترحَت العلاقة التراتبية كتعبير مؤلف للرابط الاجتماعي القابل لتخطي الإزدواجية الموروثة عن الألسنية البنيويــة والثنائيــة التصنيفية (1978)، إلا أنهــا تظهر تساميا في قلب الحياة الاجتماعية. ويبين توضيح تلك العلاقة أنّ كل نظام إنما هو مبني على مبدأ خارج عنه.

ج- ك. غالي

1951, *La Tarasque : essai de description d'un fait local d'un point de vue ethnographique*, Paris, Gallimard. 1957, *Une sous-caste de l'Inde du sud. Organisation sociale et religion des Pramalai Kallar*, La Haye- Paris, Mouton. 1964, *La civilisation indienne et nous: esquisse de sociologie comparée*, Paris, Armand Colin. 1967, *Homo Hierarchicus. Essai sur le système des castes*, Paris, Gallimard. 1971, *Introduction à deux théories d'anthropologie sociale: groupes de filiation et alliance de mariage*, La Haye- Paris, Mouton. 1975, *Dravidien et Kariera. L'alliance de mariage dans l'Inde du sud et l'Australie*, La Haye- Paris, Mouton. 1977, *Homo Aequalis: genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Paris, Gallimard. 1978, " La communauté anthropologique et l'idéologie", *L'Homme*, XVIII (3-4): 83- 110. 1982, " Totalité et hiérarchie dans l'esthétique de Karl Philipp Moritz", in *Les fantaisies du voyageur. Variations Schaeffner*, vol. XXXIII, Société française de musicologie: 66-78. 1983, *Affinity as a Value: Marriage alliance in south India with comparative essays on Australia*, Chicago, The University of Chicago Press. 1983, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Le Seuil. 1985, "Identités collectives et idéologie universaliste, leur interaction de fait", *Critique* XLI: 506- 518.

BERTHOUD G. et BUSINO G. (éd.), 1984, *L'exploration de la modernité. La démarche de Louis Dumont*, Genève, Droz.- GALEY J.-C. (éd.), 1984, *Différences , Valeurs , Hiérarchie. Textes offerts à Louis Dumont*, Paris, Editions de l'EHESS.- MADAN T.N. (ed.), 1982, *Way of Life: King, Householder, Renouncer, Essays in honour of Louis Dumont*, New Delhi, Vikas.

DUMEZIL Georges — دوميزيل، جورج

هــو مــؤرّخ ديانــات فرنسي ومتخصص في الأساطير الهندو- أوروبية ولغات القوقاس، ولد في باريس عام 1898. دخل دار المعلمين العليا عام 1916، فنال الإجازة بعد

الحرب بادئاً مهنته كمدرّس تاريخ الديانات في اسطنبول (1925- 1931) بعد أن أمضى ثلاث سنوات في جامعة أوبسالا، انتخِبَ مديراً للدراسات في الفرع الخامس للمدرسة التطبيقية للدراسات العليا وأستاذاً للدراسة المقارنة لديانات الشعوب الهندو- أوروبية. ابتداءً من 1949 درّس في الكوليج دو فرانس حيث شغل كرسي الحضارة الهندو- أوروبية حتى عام 1968. عام 1979، دخل الأكاديمية الفرنسية. توفي في باريس عام 1986.

قامت أعمال دوميزيل في مجملها على اكتشاف حققه في نهاية الثلاثينات وأعاد رسم تكوينه (1987) مميّزاً فيه خمس مراحل : أولاً، تقارب بين صورتي البراهمان وكاهن جوبيتر (روما) على أساس التشابه بين العلاقات التي يقيمها البراهمان والكاهن على التوالي مع المظبرين الهندي (راي) والروماني (ركس) للملك (1935)؛ ثانيا، فرضية تشابه بين تراتبية "الطبقات الوظيفية" الهندية الثلاث والثالوث الروماني المتراتب هو أيضاً (1941)؛ ثالثاً، فرضيّة عامة لوظيفية ثلاثية موجودة بشكل متماثل في تصورات المجتمع الهندي وأنساب الآلهة الرومانية؛ رابعاً، توصل دراسة النصوص إلى تخفيض التناقض الظاهري بين المعادلة براهمان- كاهن ووجود كاهن في روما لكل آلهة من الثالوث المدروس؛ خامساً، امتداد التحليل إلى الثالوث الهندي الإيراني ميترا- فارونا /إندرا/ التوأم ناساتيا انطلاقاً من صحة فرضية الوظيفية الثلاثية للهند وروما.

غير أن مكانة دوميزيل في العلوم الإنسانية تتخطى بكثير الميدان الهندو- أوروبي الذي كرّس له جوهر أعماله. فمنذ عام 1924، دافع عن أسبقية العناصر المركبة بانتظام وترابطها ضمن دراسة الوقائع الدينية. كما حدّد تصورات النظام والبنية في الأربعينات: لا تعلل أية حادثة بمعزل عن النظام الذي تتآزر عناصره دون أن تكون متلاصقة، بل مترابطة عبر مفاصل تشكل بنيتها، التي هي الموضوع الوحيد للمقارنة. إن مقارنة المجتمعات ذات الماضي البعيد المشترك تستوحي هي أيضاً من مكتسبات الألسنية البنيوية: فطبيعة وقيمة حدث مُلاحظ في ثقافة ما يمكن أن تثبتا بناءً على المكانة التي يحتلها الحدث المقابل في بنية نظام ثقافي آخر. لم يُفهم جيداً هذا الإجراء الأساسي إذ لم يتقبّل المتخصصون بسهولة إمكانية أن يتغيّر معنى مجموعة من الوقائع عبر مقارنته مع موضوع خارج عن النطاق الذي يدرسونه. إنّ الفكرة الحديثة لإبداع متجدد بلا انقطاع فرضت نفسها على دوميزيل بناءً على تطبيقها الخاص: فالبنى المتكررة على فترة طويلة قليلاً ما ترتبط بالذاكرة بل بتغيرات متعاقبة يظهرها تطبيق نفس المخطط في البحث. أمّا بخصوص فكرة ترابط الوقائع الاجتماعية، فهي تكمّل وتحدد فكرة " الحدث الكلي": فإنّ كل بنية تتفاعل على كافة مستويات المجتمع. أخيراً، بنى دوميزيل تحليلاته مثل دوركهايم على أسبقية الشروحات الاجتماعية : وهو تصور معين للمجتمع يمنح بنيةً للمواقف الدينية والقانونية والفلسفية والجمالية التي يتجلى فيها فكر حضارة ما.

هناك آخرون قالوا ببعض هذه الأفكار؛ ولكن دوميزيل هو الأول، وقد يكون الوحيد، الذي قادها إلى نتائجها الأخيرة، حتى وإن بدت أحياناً مثيرة للقلق.

ج. شاراشيدزي

1924, *Le festin d'immortalité. Etude de mythologie comparée indo-européenne,* Paris, Geuthner. 1935, *Flamen- Brahman*, Paris, Geuthner. 1940, *Mitra- Varuna. Essai sur deux représentations indo-européennes de la souveraineté*,

Paris, PUF. 1941, *Jupiter, Mars, Quirinus. Essai sur la conception indo-européenne de la société et sur les origines de Rome*, Paris, Gallimard. 1949, *L'héritage indo-européen à Rome*, Paris, Gallimard. 1953, *La saga de Hadingus. Du mythe au roman*, Paris, PUF. 1958, *L'idéologie tripartite des Indo-Européens*, Bruxelles, Latomus. 1968- 1973, *Mythe et épopée* , Paris, Gallimard. 1977, *Les dieux souverains des Indo-Européens*, Paris, Gallimard. 1982, *Apollon sonore et autres essais: esquisses de mythologie*, Paris, Gallimard. 1987, *Entretiens avec Didier Eribon*, Paris, Gallimard.

DIAS A.Jorge — دياز، أ. خورخي

أ. خورخي دياز (1907- 1973) هو بلا جدال الصورة الأبرز للأنتروبولوجيا البرتغالية. فقد تمّ بفضله الانتقال من التقليد النشوئي المتوجه نحو دراسة الثقافة الشعبية والذي كان يسيطر على الساحة الإثنولوجية في البرتغال نهاية القرن الماضي، إلى بروز أنتروبولوجيا اجتماعية حديثة في هذا البلد بُعَيْد الثورة الديموقراطية عام 1974.

بعد أن تابع دياز دراسات في فقه اللغة الألمانية في جامعة كويمبرا وتخصص في الإثنولوجيا وعلم الآثار، باشر بحثًا عن أصل أدوات الحراثة البرتغالية حيث ظهر جليًا تأثر بالمدرسة الإثنولوجية الوطنية وبالأخص لايتي دو فاسكونسيلوس. أنجز في ميونيخ، التي انتقل إليها كأستاذ للغة البرتغالية، كتابة دراسة إحادية مكرّسة لقرية فيلهارينو دا فورنا، نُشرت عام 1948. يعالج هذا العمل، الرائد على صعيد شبه جزيرة إيبريا، بشكل خاص النظام الجماعي القروي الذي كان يعتبر آنذاك من رواسب التاريخ. يظهر في هذه الدراسة الاهتمام بالثقافة المادية وكذلك تأثرها بـ" علم الشعوب" الألماني، وقد أعقبتها دراسة إحادية أخرى عن قرية ريودي أونور (1953) كانت أنجح من الأولى، وكانت تحمل تأثير ر. ثورنوالد وكذلك الأنتروبولوجيا الثقافية الأميركية.

عام 1956، عُيّن دياز أستاذا في مدرسة الإدارة الاستعمارية في ليشبونة التي أصبحت عام 1961 المعهد العالي للعلوم الاجتماعية والسياسية لما وراء البحار، فكان واحدا من تلك الحفنة الصغيرة من رجالات عملوا على تحديث النظام الاستعماري البرتغالي في أفريقيا الذي أصبح شيئا فشيئا معاديا لظواهره الأكثر قمعا، مع استمراره في تأييد التوسّع البرتغالي ما وراء البحار. كلف بمهمة دراسة شعب ماكوند في شمال الموزمبيق، فسار على خطى أستاذه ثورنوالد الذي كان قد تابع دروسه في برلين والذي كان قد خصص كتابا لجزءٍ من هذه الجماعة الإثنية المقيمة في تنجنيقا. ليس هناك أي خلاف حول أهمية المجلدات الأربع التي نشرها دياز عن شعب ماكوند (1964- 1970) بمساعدة زوجته وم. ف. غيريرو، رغم التباين الذي تتسم به بالقياس إلى الخطوات المتقدمة الحديثة العهد للأنتروبولوجيا الاستفراقية. نشير أخيراً إلى قدرة دياز التنظيمية التي يشهد لها تأسيس متحف الإثنولوجيا في ليشبونة.

ج. دو بينا- كابرال

1948, *Os Arados Portugueses e as suas provaveis origines*, Lisbonne, Imprensa Nacional- Casa da Moeda. 1948, *Vilarinho da Furna. Uma aldeia*

comunitaria, Lisbonne, Imprensa Nacional- Casa da Moeda. 1953, *Rio de Onor. Communitarismo agro-pastoril*, Lisbonne, Presença. 1964, *Os Macondes de Moçambique. Aspectos historicos e economicos*, Lisbonne, Junta de Investigaçoes do Ultramar.- 1964 (avec M. Dias), *Os Macondes de Moçambique. Cultura Material*, Lisbonne , Junta de Investigaçoes do Ultramar et 1970, *Os Macondes de Moçambique. Vida Social e Ritual*, Lisbonne, Junta de Investigaçoes do Ultramar.

OLIVEIRA E. V. de, 1974, " Antonio Jorge Dias", in *In Memoriam Antonio Jorge Dias*, Lisbonne, Junta de Investigaçoes Cientificas do Ultramar.

DIETERLEN,Germaine

ديترلان، جرمين

هـــي أنتروبولوجـــية فرنسية ولدت عام 1903 في باريس في كنف عائلة انجيلية. تخرّجـــت من المدرسة التطبيقية للدراسات العليا عام 1940 ومن المدرسة الوطنية للغات الشرقية (1943، 1944)، وحازت على شهادة دكتوراه في الآداب عام 1949. شقت طريقها كمـــتطوعة دون مقابل في متحف الإثنولوجيا في تروكاديرو حيث التقت م. غريول الذي نظم بعثات شاركت في الرابعة والخامسة منها عام 1936- 1937 و 1938- 1939. خاضت تجربـــتها الميدانـــية الأولـــى لدى شعب دوغون في السودان الفرنسية (مالي حاليا) خلال إقامتها الثانية في أفريقيا. بعد الحرب، ابتداءً من 1946، عادت بشكل منتظم إلى الميدان مكرّسة أولى أبحاثها الميدانية الفردية لدراسة النظام الديني لشعب بامبارا الذي أنتجت منه مـــادة أطروحـــتها الرئيســـية *مبحـــث عن ديانة شعب بامبارا* عام 1951. تابعت ديترلان اهـــتمامها بمجـــتمع البامبارا (راجع ديترلان وسيسي، 1972) لكن ابتداءً من عام 1949، عملـــت بشـــكل خاص لدى شعب دوغون في سانغا، بالتعاون مع غريول، فنشر الإثنان الجزء الأول من تحليل أسطورة الدوغون عن نشوء الكون عام 1965 (*الثعلب الشاحب*، الجزء الأول، الكراس الأول، أما بقية الكتاب فإنها لم تطبع). بعد وفاة غريول عام 1956، تابعـــت ديـــترلان أبحاثا منهجية عن ثقافة الدوغون ارتكزت على الحدس بالوحدة العميقة للأنظمـــة الفكرية السواحلية – السودانية، كما أنها افتتحت الطريق لأبحاث كثيرة استفادت منها الأنتروبولوجيا المعاصرة، لا سيما مع دراسة تصورات الشخصية التي تناولها البحث بشأن شعب بامبارا عام 1947 والتي شكلت موضوع ندوة نظمتها ديترلان في باريس عام 1971 بيـــن 1966- 1973 شاركت مع ج. روش في تنفيذ سلسلة من الأفلام كُرّست لدورة طقوس " سيغي" لدى الدوغون.

مارست جرمين ديترلان مهنتها الأكاديمية في إطار المركز الوطني للبحث العلمي والفـــرع الخـــامس من المدرسة التطبيقية للدراسات العليا. من عام 1969 إلى عام 1972 أدارت فـــريق أبحاث أصبح عام 1973 مختبر "الأنظمة الفكرية في افريقيا السوداء" (في المركـــز الوطني للبحث العلمي والمدرسة التطبيقية للدراسات العليا). من عام 1957 إلى 1974 شـــغلت ديترلان منصب مدير عام جمعية المستفرقين، وتولت خلال سنوات عديدة وظائف هامة في المعهد الدولي الأفريقي في لندن.

م.ايزار

1941, *Les âmes des Dogon*, Paris, Institut d'Ethnologie, 1951, *Essai sur la religion bambara*, Paris, PUF. 1952 (avec M. Griaule), *Signes graphiques soudanais*, Paris, Hermann. 1961 (avec A. Hampaté Ba), *Koumen, texte initiatique des pasteurs Peul*, Paris- La Haye, Mouton. 1965 (avec M. Griaule), *Le renard pâle*, tome I, *Le mythe cosmogonique*, fascicule 1, *La création du monde*, Paris, Institut d'Ethnologie. 1972 (avec Y. Cissé), *Les fondements de la société d'initiation du Komo*, Paris- La Haye, Mouton. 1973 (Dieterlen éd.), *La notion de personne en Afrique noire*, Paris, Editions du CNRS.

DEVEREUX Georges

ديفرو، جورج

ولـد جورج ديفرو عام 1908 في مدينة لوغوس الهنغارية التي أصبحت رومانية عام 1919. درس العلوم الفيزيائية والإثنولوجيا في باريس حيث تابع محاضرات م. موس قـبل أن يهاجـر إلـى الولايات المتحدة عام 1932. بعد تجربة ميدانية أولى لدى شعب موهـاف في جنوب غرب الولايات المتحدة الذي كرّس له جزءا هاما من أعماله التالية، أقـام لـدى شعب سيدانغ موي في مرتفعات الهند الصينية (1933- 1935). بعد الحرب، عمـل ديفـرو فـي المستشفى العسكري في توبيكا (كنساس) حيث لعب التحليل النفسي الإثـنوي دوراً فـي عـلاج قدامى مقاتلي الحرب العالمية الثانية: فتمّ هناك تدريبه على التحليل النفسي ليتابع بعدها مهنة طبيب خاص، وطبيب سريري في مؤسسات ومدرّس في جامعـات مختلفة. عام 1963، استقرّ بالكامل في باريس حيث عُيّن مشرفا على الدراسات في الفرع السادس للمدرسة التطبيقية للدراسات العليا. توفي عام 1985.

تركـزت تـأملات ديفرو على الإثنوغرافيا ودراسة المجتمع الأميركي المعاصر ومعـرفة معمقـة فـي الثقافة الإغريقية؛ وتولي منهجيته مكانة هامة لتحليل الأحلام، أو للقطـات أسـطورية يدرسـها كأجزاء أحلام، وكذلك لتحليل النقلات النفسية الإرتدادية. لأسباب تاريخية، وقعت أعمال ديفرو ضحية سوء الفهم الذي تأثرت به العلاقات بين علم الـنفس وعلم الاجتماع. فرداً على الثقافوية رفض ديفرو، في ميدان الأبحاث عن العلاقة بيـن الـثقافة والشخصـية، فرضيات التفاعل بين الشأنين النفسي والاجتماعي باعتبارها اصطناعية: إنّ "التكامل بينهما" أمر بديهي، ولكنه يهدف إلى توكيد تمايز الميدانين اللذين يسـتخدم كـل مـنهما خطط تفسير خاصة به، مكتفية ذاتيا، يقوم بشرحها بالتتابع الباحث نفسه. إذاً يرفض موقف ديفرو التوجهات المتداخلة لمصلحة التوجهات المتعددة. لقد أعاد الاعتـبار " للأنـا" والصـراعات النفسـية، مؤكداً كلية اللاوعي. لا ينكر ديفرو وجود الـتمايزات الثقافية، لكنه يصبّ اهتمامه، بناءً على دراسة الأحلام والأساطير، على وجود سـمات عابرة للثقافات؛ إنّ عناصر الثقافة برمتها يمكن أن تتواجد في الأحلام، وبالعكس يمكـن لكافة عناصر الأحلام أن تتواجد في بعض نتاجات الثقافة، كالمؤسسات والطقوس والأساطير، إلخ...

حـذر ديفـرو مـن إمكانـية الالتباس بين النظام السوسيولوجي للتكيّف والنظام السـيكولوجي للصحة العقلية الذي يرتكز على المسلمة التي تعرف المجتمع "بالسوي"، إذ أنّ الشخصية وحدها هي التي يمكن أن تكون مرضية. وشدّد أيضا على الطابع "العدائي" لأعراض الأمراض العقلية التي يصفها " بالسلبية الاجتماعية".

كما بيّن أن كل ثقافة تعدّ ما يسميه ر. لينتون " نماذج سوء السلوك"، وهي نوع من التـباعدات بالقـياس إلى النظام ترافق انعكاس الضغوطات الخاصة بالثقافة المعنية على الأقـدار الشخصية. أخيرا، يرى ديفرو أنّ هناك طريقة خاصة لتصوير ومعالجة العوامل الثقافية التي تشوّش الشخصية.

أ. ديلوز

1961, *Mohave ethnopsychiatry and suicide: the psychiatric knowledge and the psychic disturbances of an indian tribe*, Washington, DC, United States of Government Printing Office. 1967, *From anxiety to method in the behavioral sciences*, La Haye- Paris, Mouton (trad. fr. : *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*, Paris, Flammarion, 1980). 1970, *Essais d'ethnopsychiatrie générale*, Paris, Gallimard. 1972, *Ethnopsychanalyse complémentariste*, Paris, Flammarion. 1975, *Tragédie et poésie grecque*, Paris, Flammarion.

HOOK R. (ed.), 1978, *Fantasy and symbol: studies in anthropological interpretation*, Londres, Academic Press.

Religion — ديـــــن

يعود تعريف ماهية الدين، في بادئ الأمر، إلى اعتبار أن الحركة الاجتماعية تقوم علـى وجود متواكب ومتفاعل لـ "المعتقدات" – بالقوى فوق الطبيعية، أو القوى الخارقة أو الألوهـية الواحـدة أو مجموعة من الآلهة – و"الأفعال"، ذات الطبيعة الشعائرية، التي تهـدف إلـى عقد العلاقات الخاصة بين الناس والكائنات أو القوى الخارقة. وترتكز هذه الأفعال على المعتقدات وتشكل معها نظاما يقوم على معرفة عادية مشتركة بشكل واسع. إن هكـذا مجموعـة مـن المعـتقدات والأفعال الناشئة عن قصدية فاعلة توكلت تاريخياً بتأسيسـها، تـتخذ في نظر أصحاب العلاقة قيمة وأهمية كبيرتين على الرغم من الميزة الخاصة لكل نظام ديني على الصعيد التاريخي والاجتماعي.

يثبت تفحّص عدد معين من التعريفات السارية للدين أنه يجدر، من أجل الوصول إلى فهم الظواهر الدينية، استبعاد بعض الأفكار المكتسبة الخاصة بالمفاهيم المسيحية بحد ذاتها، وأهمها ثلاثة: الأول هو مسلمة يقول بها علم الأديان منذ نهاية القرن التاسع عشر: لقـد قام الإنسان، في العالم أجمع وفي كل العصور، بالتمييز الجذري بين مجالين اثنين، الأول مـتعلق بالقدسـي – أو العلاقـة البشرية بالعلائية – والثاني متعلق بالدنيوي – أو العلاقة الملازمة للبشر فيما بينهم. وقد اتفق على هذه النقطة مفكرون ذوو معتقدات مختلفة أمـثال دوركهـايم أومـوس، وأوتـو أو إلـياد، الأمر الذي أدى إلى جعل التناقض بين القدسـي/الدنـيوي يبدو وكأنه يفقد شفافيته شيئاً فشيئا. المفهوم الثاني هو افتراض يتعلق بشـمولية الاعـتقاد بثنائية الفرد، طارحا مسألة التفريق بين روح – غير مادية وخالدة – وجسد مادي وفان (حسب المعتقد المسيحي، ليس للحيوانات من روح: يصبح الحديث عن "روح بشـرية" نوعاً من اللغو إذن). وإذا كان الاعتقاد بوجود مركبات غير مادية للفرد مؤكداً بشكل واسع، فإن تاريخ الديانات يقول هو الآخر بإمكانية تعدد المكونات واختلافها

جوهــرياً، وافتراضــها بالتالــي عرضة لمصائر مختلفة، مما يجعل اللجوء إلى استخدام مصطلح " روح" للحديث عنها غير ملائم على الإطلاق. أما المفهوم الثالث فهو افتراض يحــاول- جهراً تقريباً- تحويل أديان " الكتاب" (اليهودية والمسيحية والإسلام) إلى أنظمة دينــية مرجعية بحيث يصبح التوحيد - أي الاعتقاد بإله واحد - نموذجية والشرك - أي الاعتقاد بتعدد الآلهة - استثناء.

اســتطاعت الأنتروبولوجيا الدينية على العموم اعتماد منعطفات تجنبها السقوط في عــثرات الأحكام المذكورة آنفاً. كما استطاعت أيضاً تجنب المقابلة بين "الدين" الواحد مع "الأديــان" المتعددة في إطار معارضة بين جوهر الدين ومظاهر الأديان في التاريخ: فلقد ابتعدت عن ظواهرية الدين التي طورها أمثال ج. فان درليو الذي كتب في العام (1948) ما مفاده أن " الدين لا يجد حقيقته إلا في مجمل الأديان، وبعبارة أخرى أنّ الدين لا يتّجلى أمامنا، وأنّ كل ما يمكننا رؤيته هو دين ملموس دائماً". تبقى هذه الدراسة، على الرغم من ظاهــرها الشمولي، متأثرة بشكل أساسي بالنظرة المسيحية للعالم، وتفترض وجود القدسي الخالد المجهول الجوهر ولكن المعلوم الظواهر التي تتجلى للناس ويتجاوبون معها.

إن مفهــوم الدين على اعتباره نظاما يجمع بين المعتقدات والممارسات الشعائرية داخــل المجــتمع، يوفــق ما بين الموقف الظواهري، والموقف الذي تبنته مدرسة العلوم الاجتماعــية الفرنسية كردة فعل على الظواهريين بشكل خاص. لقد كتب موس في العام 1902 أنــه لا يوجــد في الواقع شيء أو روح يطلق عليه اسم الدين، فليس هناك سوى ظواهــر دينية مجموعة تقريباً في أنظمة نسميها ديانات وهي ذات وجود تاريخي محدد، كمــا أنهــا تتواجد في مجموعات من الناس وفي أوقات معينة ومحددة (1968). ويعزل موس، من بين هذه الظواهر، "التصورات" (الأساطير، والمعتقدات والعقائد) و"الممارسات" (الأفعال والأقوال) ثم "التنظيمات" (الكنيسة، المراتب، جماعات الانضواء، المعاهد، تدرُّج الكهنة، إلخ.)، كما يقترح استخدام عبارة "أنظمة دينية" للدلالة على أنماط ملموسة خاصة بالتواصــل بين التصورات والممارسات والتنظيم العام، أي من أجل القيام في نفس الوقت بــتحديد أديــان خاصــة إضــافة إلــى المفاهيم الدينية العامة المشتركة بين عدة ديانات (الوحدانية، الشرك، الطوطمية، إلخ.).

إذا كــان يبدو لنا اليوم أن موقف المدرستين- الظواهرية والاجتماعية- متقارب، فإنهمــا بالــرغم مــن الفرضــيات المتناقضة قد التقتا على التمييز المشترك بين القدسي والدنيوي والذي لا يمكن فصله عن سيادة بديهية للأول على الثاني؛ إلا أن هذه الثنائية لا تنبــثق، بالنســبة لدروكهايم، عن المجال الديني عندما يكون القدسي متماهياً مع المجتمع نفســه انطلاقاً من أنّ هذا الأخير مختلف عن مجموعة الأفراد، وهذا ما يؤدي إلى علمنة التميــيز الــذي وضــعه الظواهريون. حسب دوركهايم (1963)، "يجب الاختيار بين الله والمجــتمع"، ولكن ما أهمية اعتماد هذه الخيار إذا كان لا يرى في "الألوهية سوى مجتمع يتحول ما فيه إلى تفكير رمزي"؟ لقد كتب ر. آرون (1967) بشكل واضح أن "الهدف من نظرية دوركهايم الدينية هو تأسيس حقيقة الإيمان بحد ذاته دون التسليم بالمضمون الفكري للديانــات التقليدية. إن تطور العقلانية العلمية قد أدان الديانات التقليدية، ولكنّ هذا التطور سمح بإنقاذ ما كان يعتقد أنه يقوم بتدميره وذلك من خلال إظهار أنّ الإنسان لم يعبد مطلقاً سوى مجتمعه الخاص".

هــنا يــبدو لــنا مفهــوم القدسي أساسياً إذا ما أولينا اهتماماً خاصاً لتنوع مفاهيم المصطلح فهماً ودلالة، وينبثق كل ما له علاقة بين الإنسان والقدسي من الدين أو الأديان، لقــد قــام أ.ب تايلور (1871) وبطريقة مبتورة، ببناء وجود الدين على "الاعتقاد بكائنات روحانية". والسؤال الذي يطرح نفسه هنا هو معرفة ما إذا كان الأساس الديني يقوم على الإيمان أو على القدرة على إعداد مادة للإيمان. يمكننا كذلك النظر في طريقة أخرى لفهم ماهية الدين. لقد أعلن سلفادور دو مادارياغا بأسلوب فكاهي أن " الله ليس مجنوناً"، الأمر الــذي جعل جول رينار يتناول الفكرة عينها في "يومياته" على طريقته الخاصة حين قال: "أنا لا أفهم شيئاً عن الحياة، ولست أقول أنه يستحيل على الله أن يفهم شيئاً عنها". بالنسبة لهــؤلاء المؤلفيــن، ينبثق العالم – الذي خلقه الله – من نظام معين وينطوي بالتالي على معــنى معيــن، فالله هو إذاً "مكان" إبراز المعنى. ونحن نجد أنفسنا، رغماً عن المظاهر، قريبين من التحليلات التي جددت، في ميدان الأنتروبولوجيا، إشكالية الدين وخصوصاً مع ليفــي – ستروس وم. دوغلاس وس. غيرتز. يستشهد ليفي- ستروس (1962) بأخصائي أميركــي بالنماذجية الحيوانية هو س.ج. سمبسون إذ يقول: " تفيد المسلمة الأساسية للعلم بــأن الطبيعة منظمة" ويتابع محللاً: "إن هذه الضرورة التنظيمية هي أساس التفكير الذي نطلــق عليه صفة البدائية. ولكن ذلك عائد لكونها كامنة في أساس كل تفكير". إن الدين ينبثق من ضرورة هذا النظام والمعنى، ولكن هذه الحالة ذات الامتداد المعمَّم، لا تقدم لنا، كمــا رأينا، تعريفاً يساعدنا على التمييز بين "الخطاب" الديني و"مدى" النشاط الديني. وإن هــذا التميــيز المرتــبط بالضرورة المنهجية، يعترف بأسبقية الخطاب لأنه ينظم المدى ويمنحه الوضوح والفهم.

الخطاب الديني

يعــود مفهــوم "الخطــاب" إلــى النصوص والمواقف التعبيرية، وبشكل أدق إلى خصائص اللغة والتعبير الأساسية من جهة ونماذج الترميز من جهة أخرى. ففي النهاية، يتم "الاستحواذ الفكري على الطبيعة عبر الخطاب ومن خلاله. فكل قول هو فعل ("القول، هو الفعل")، وكل خطاب يحمل في طياته الفعالية: وانطلاقاً من هذا المعنى، فهو "سحري" (ت.تــودوروف). ينبثق الخطاب الديني – عندما يكون الشأن الديني بمثابة خطاب- عن هــذا التميــيز العام الذي يقيم علاقة تعتبر أساسية هنا بين"المعرفة" التي يختزنها الخطاب و"السلطة" التي تنتج عن امتلاكه و امتلاك الحق بالتعبير.

لديــنا أســباب جــيدة لاعتبار أن أشكال الخطاب الديني ليست مستقلة عن أشكال التنظــيم العــام للمجتمع الذي ينتج هذا الخطاب، كما ينتج التصورات المقترنة به. ومن المســتطاع، بمقارنة أولية، القيام بتمييز بين شكلين لمنح "الوظيفة" الدينية وذلك بمقدار ما تكــون هــذه الأخيرة منطوية على ضرورة الرقابة الاجتماعية الخارجة عن نطاق الحقل الدينــي: القــرابة، السلطة السياسية، إلخ.، أو تكون مهمة محصورة بفريق متخصص – مدرســة كهنوتية، أو طبقة اجتماعية، أو إحدى فئات السن، إلخ. – يكون وجوده الوظيفي محــدداً من قبل أعضائه أو من قبل المحيط الاجتماعي برمّته. وهو بذلك يصبح "المكان" الــذي يذكــر بأنه إذا لم تكن توجد ممارسات اجتماعية لا تستمد وجودها – كإمكانية أو كحقــيقة – مــن نمــط الاستحواذ الفكري على الطبيعة، فمن غير الممكن الحصول، في المقابل، على تصورات مستقلة كلياً عن الممارسات.

يمكن أن يؤدي تحديد الحقل الديني، حسب نظرتنا، إلى معاينة الخطاب السائد في مجتمع معين، والفريد من حيث هدفه وقصده وأشكاله، والذي يمكن أن يشكل بذلك خاصية النظام الذي يمكننا بالتالي منحه صفة " الديني".

يقوم الخطاب الديني على شمولية الاختبار البشري للطبيعة الذي يلعب تفعليه، على هذا الصعيد، دور المنظم للكل لدى الإنسان: المرئي واللامرئي، المادي والمجرَّد، الماثل والمتسامي، إلخ...

فهـو يطلـق " قصـداً تصنيفياً": يميز ويرتب و"ينظم". و"يقيّم ويراتب". فالخطاب الدينـي هو معياري (أو " قيَمي"، كما يقول غريماس)، ويبدو كتعبير لا يصدر بالضرورة عـن معبِّر معرَّف تجريبياً (فالخطاب لا يجد جذوره في أقوال الكائن البشري). لقد كتب كـل مـن ج. و س. دوبـوا (1971) فـيما يخـص الحقل المعجمي قائلين: "إن مصدر المصـطلحات المعجمـية هو موضوع تعبير جماعي خارج عن إطار الزمن... فالنص المـنطوق هـو بحـد ذاتـه " نص الجماعة". يمكن لهذا الكلام أن يكون صالحاً لتعريف الخطاب الديني الذي يتخذ بذلك بعداً " تربوياً".

يقـوم الخطاب الديني بـ" تأسيس قصديّ لمعنى"، الأمر الذي يقربه من الخطاب التاريخـي والفلسـفي أكـثر من الخطاب العلمي: لا يجدر إذاً بالعالِم طرح السؤال حول المعـنى فـي الوقت الذي ينظم فيه المعطيات التجريبية المباشرة. فالخطاب الديني يتميز أساسـاً عن مجمل الخطابات في كون "إطار المعنى بالنسبة إليه يقع خارج الإنسان"، فلا يوجد خطاب ديني دون الاستناد إلى "الغياب" أو إلى "آخر" يكون "آخر" بكل معنى الكلمة. تقودنا هذه النقطة إلى ثلاث ملاحظات:

– يـرى هيغل أن الخطاب الديني مُستلب، ذلك أنه من خلال تحديد ميدان المعنى خـارج الإنسـان، لا يعتبر هذا الأخير منتجاً لخطابه الخاص إذا اعتبر أنّ الخطاب يقوم علـى المعـنى، فالإنسان يقوم بالبحث عن المعنى الذي يملك فكرة عنه والذي يعتقد بأنه موجود قبله ومستهدف له وكأنه مجرد شيء.

– يعتـبر كل خطاب أن حقل المعنى موجود خارج الإنسان، وأنه بالتالي خطاب ديني وتأويلي. فانطلاقا من ر.أوتو، وصولاً إلى ظواهرية فان درليو، وإلياد وب. ريكور، نشعر أننا موجودون "في" الدين. ينتج عن ذلك أنه لا يمكننا التكلم عن الدين إلا إذا خرجنا مـن الخطـاب الديني ووضعناه في الإنسان، وليس خارج الإنسان الذي هو مكان مصدر وإنـتاج المعنى. ومن هنا نصل إلى نقطة محورية تقضي بأنه لا يمكن للكون أن يتخذ أي معنى إلا من خلال حديث الإنسان عن نفسه هو. في مقابل مذهب هيغل المستقرأ من هذا الموقـف، نجـد رأياً مماثلاً لدى سارتر: "فالقول بأننا نبتدع قيماً لا يعني سوى أمر واحد وهـو أنـه لـيس من معنى مسبق للحياة ": وهذا الأمر ليس بمعزل عن مشروع تأسيس أنتروبولوجيا دينية، والذي تتشكل مادته من الاختيار الرئيسي للمعنى الذي يجب أن يعطى للعالم ولعلاقته بالإنسان.

– لا يمكن لأي من المصطلحين اللذين استخدما آنفاً، " الغياب" و"الآخر"، أن يقوم مقـام الآخـر، بل على العكس، فهما يعودان إلى نظامين مختلفين للتصوّر، وذلك لكون الأول يضـع المعنى في إطار مجرد، بينما يضعه الثاني في تصور تكويني ذي تشخيص تشـبيهي. ولا ينفصـل "الكائن" المفهوم كذلك عن "الإرادة " المنبسطة " كمشروع". ينظم

هـذان النظامان العناصر ذاتها ولكن التنظيم هو الذي يختلف. ففي النظام الأول، تنعكس أولويـة نظام العالم على الآلهة والآلهة على الإنسان: هنا نجد أنفسنا أمام ديانات مظاهر الكـون و"التاو" و"الدراما"، إلخ.، أمام تعدد آلهة وظيفي معتمد على الأطوار الزمنية. في هـذه الديانـات، يحـتل القربان مركزاً أساسياً باعتباره نشاطاً رمزياً فعالاً، فمن خلال الاسـتحواذ الرمـزي على العالم بواسطة الممارسة، يسمح القربان للناس بتخطي واقعهم البشري وإقامة علاقة ماثلة مع الآلهة. أما في النظام الثاني، فهناك إله واحد – الله – خلق الـنظام الكوني الذي تخضع له البشرية. نحن الآن في إطار أديان "الكتاب". يذكر "العهد القديم" أن العالم قد ولد من خلال مشروع إلهي، فليس هناك من نظام كوني وضروري إلا إذا قام الله بضمانه من أجل الإنسان، وذلك على خلفية ترى أن العالم ليس سوى تعبير عن القـدرة الإلهـية: كـان يمكن للعالم أن يتخذ شكلاً مختلفاً كما جاء في القرآن، ومن جهة أخرى فإن الطوفان التوراتي هو استبدال نظام بنظام آخر.

إن الله هـو الـذي يضمن للإنسان بقاء النظام الكوني كمكافأة لطاعته؛ هو رهان "التحالف" الذي تقوم عليه الديانة اليهودية والمسيحية، وهو كذلك الشكل المثالي للوحدانية المرتبطة بمفهوم وحيد الخط للتطور الزمني (هيرينشميدت، 1979).

المدى الديني

إن الكـلام عـن "الحقل" أو عن "المدى" الديني يستهدف ما يندرج أو يتجسد بين الإنسـان والأشـياء التـي يتصورها. بالعودة إلى هيغل، نجد أن الاستلاب هو تشييء، وبالتالـي خروج من الذات، " فالإنسان يسقط ذاته خارج ذاتـه" ويعطي بذلـك شكلاً لـ " تصوّر" الإله المتعالي الذي يكتسب وجوده منه. وكما قال أ.كوييف، فإن الإنسان "يتأمل ذاته في عمله دون أن يعرف أن هذا عمله هو". ويجب أن يكون هناك علاقة بين الإنسان ومـادة تصوراته، وذلك من خلال النشاط الشعائري الذي يتكون مسرحه مما أطلقنا عليه اسم المدى الديني. يميز هيغل بين لحظتين أو خلفيتين لانتشار الدين:

1) من خلال "انفصال" الإنسان عن جوهره الخاص، يعطي شكلاً لجوهر الألوهية المختلف جذرياً والبعيد جذرياً، وهذه هي لحظة الاستلاب؛

2) أمـا الانفصـال الـذي تجلى لنا هدفه وأشكال تأسيسه من خلال "الأسطورة" (أسـطورة الخلق والأصول) فلا يمكن اعتباره سوى ضرورة أو وعد باللقاء، وهو يقود إلى لحظة "الورع" التي تتجلى في التعبد وتؤثر في ممارسته: "بهذا يلقي الإنسان التناقض جانـباً ويسمو نحو الله ونحو إدراك وحدته الذاتية مع ذلك الجوهر. هذا هو معنى العبادة في مختلف الديانات".

يمكـن للعلاقـة بيـن الإنسان ومادة تصوراته أن تكون مباشرة أو غير مباشرة. فالعلاقـة المباشـرة تتجسـد فـي السعي إلى الوحدة الصوفية. فهي لم تلفت نظر علماء الأنتروبولوجـيا كثـيراً، علماً بأنها تقترن بالعديد من التقنيات: الصوم، والتقشف واليوغا والـتأمل والـزهد، إلـخ.) والمؤسسات (أسلاك الزهد والتنسك والرهبنة، إلخ.) وجميع المظاهـر التـي لا يمكـن فصـلها عن المضمون الاجتماعي لإنتاجها. أمّا العلاقة غير المباشرة فترتكز على النشاط الديني الجماعي أو ما نسميه الممارسات العادية. ومع ذلك، فقـد أدرج ج. دومـيزيل المقتصـد فـي اقتراحاته الهامة، في أحد فصول كتابه "الديانة الرومانية القديمة"، لدى إشارته إلى أنه " يوجد في مجموع العلاقات الشعائرية بين البشر

والآلهـــة "، أدرج تميـــيزاً بيـــن " القرابين التي يقدمها الناس للآلهة " و"الإشعارات التي توجهها الآلهة للناس". فلدينا إذاً علاقة البشر بالآلهة وعلاقة الآلهة بالبشر، وهما متعاكستا الاتجاه، ولكنهما دائمتا التواجد سوياً وبدرجات مختلفة من القوة والتوازن في كل الديانات وتقومان بتعريف حقلين إضافيين هما " القربان" (Sacra) و"الإشارة " (Signa).

يتمـــثل مجـــال القرابين – التقديمات والذبائح – والذي يتطلب القيام به العودة إلى أخصـــائيين (الكهنة) في التقاليد الشعائرية وبتأدية الأقوال والأفعال ذات الفعالية الخاصة. ويؤكد مثال القربان المقدس لدى الكاثوليك بأنه لا يمكن إقامة التناقض بين الدين والسحر مـــع الاعـــتراف بما لهذا الأخير من احتكار لفعالية الفعل وقدرته الجبرية على الآلهة. لا يشـــكل هذا الفعل الدائم التكرار عنصراً في تقنية معينة فقط، بل معرفة ترتبط بهذه التقنية أيضاً، فماكس ويبر يؤكد لنا في دراسة رائعة عن الديانة اليهودية القديمة، ماهية الظروف والممارسات التي تتشكل من خلالها الطبقة الكهنوتية التي تخدم هذه المعرفة.

تـــتخذ الإشـــارات أشكالاً مختلفة (ترتبط غالباً بتقنيات تفسيرية)، كالقول الشفوي والرســـالة التأليهية والاستحواذ، إلخ. فهذه الإشارات تجعل من الإنسان نفسه قولاً– عبر فمه– أو فعلاً– من خلال تغير في حالة جسده. وعلى الرغم من اعتبارهما حقلين إضافيين فـــي الظاهـــرة الدينية، إلا أن "الإشارة" (Signa) و"القربان" (Sacra) لا يستبعدان نفسيهما بالتـــبادل كمـــا هي الحال في الفاعل و"المتلقي". إن أنبياء العهد القديم – الذين، كما يرى ويـــبر، ليســـوا بصوفيين ويظهرون في حقل العلاقة غير المباشرة مع الله– قد دخلوا في صراع مع اختصاصيي القرابين التي عملوا على الانتقاص من أهمية تدخلاتها الشعائرية، فبدأت معهم مرحلة " نزع القدسية عن العالم".

إذا كانـــت أهمية المكانة التي منحتها الأديان للقرابين تتمثل في تكريس ممارستها وتكـــرار ذلك، فإن التكرار والرغبة ليسا بعيدين عن حقل الإشارات، خصوصاً وأن هذه الأخـــيرة تسمح، من خلال فكرة عدم التوسط،بإقامة علاقة مع الآلهة دونما الرجوع كثيراً إلـــى القرابين. وفي حالة احتكار طبقة كهنوتية للعلاقة مع الآلهة، يمكن للذين لا يملكون القـــول أن يحصـــلوا علـــيه على النطاق " التتابعي" للإشارات. وتنبثق الأشكال المتعددة للمسيحانية والألفية من ميدان الإشارات. وهنا يقوم علم الأنتروبولوجيا الدينية وظواهرية الـــتجربة الدينية بإخلاء المكان لعلم اجتماع الرفض والانتظار والفشل (باستيد، بالانديه، ديروش)، فالتكرار يأخذ شكل الانتظار اللانهائي، وتتخذ الرغبة شكل نفاذ الصبر.

أ.هيرنشميدت

ARON R., 1967, *Les étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard.- DESROCHES H., 1969, *Dieux d'hommes*, Paris- La Haye, Mouton.- DOUGLAS M., 1966, *Purity and Danger*, Londres, Routledge et Kegan Paul (trad.fr. *De la souillure*, Paris, Maspero, 1971). – DUBOIS J. et C., 1971, *Introduction à la lexicographie: le dictionnaire*, Paris, Larousse.- DUMEZIL G., 1966, *La religion romaine archaïque*, Paris, Payot. – DURKEHEIM E., 1963, "Détermination du fait moral" (1906) in *Sociologie et philosophie*, Paris, PUF, - HEGEL G.W.F., 1954, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Paris, Gallimard. – HERRENSCHMIDT O., 1979, "Sacrifice symbolique ou sacrifice efficace", *in* M. Izard et P. Smith (éd.), *La*

fonction symbolique, Paris, Gallimard.- LEVI- STRAUSS C., 1962, *La pensée sauvage*, Paris, Plon.- MAUSS M., 1968, *Œuvres I, Les fonctions sociales du sacré*, Paris, Editions de Minuit.- TYLOR E.B., 1871, *Primitive Culture*, Londres. – VAN DER LEEUW G., 1948, *La religion dans son essence et ses manifestations, Phénoménologie de la religion*, Paris, Payot.- WEBER M., 1970, *Le judaïsme antique*, Paris, Plon.



رابطـــة **Association**

عندما كان ر.هــ.لووي (Lowie) يجهد في كتابه " *المجتمع البدائي*" (الطبعة الأولى، 1920) لاعتماد تعبير "رابطـــة " ضمن مصطلحـــات الأنتروبولوجيا الأنكلـــو – سكسونية، كان يصر على التأكيد بأنه يستخدمه للدلالة على "مختلف الوحدات الاجتماعية التي لا تقوم على القرابة كعامل تأسيسي". ثم تم اعتماد المصطلح ذاته (association) وبنفس معناه الضيق في الترجمة الفرنسية التي راجعها المؤلف نفسه (1935). وإذا كان الاستدلال بمفهوم الارتباط – أي حالة الترابط – شائعاً في التراث الفكري الفرنسي منذ عهد سان – سيمون على الأقل، فإن استخدام الكلمة المشتقة منه، والمتبنية لمفهوم لووي، لم يفرض نفسه لدى الأنتروبولوجيين الفرنسيين، وقد يكون ذلك عائداً إلى شيوع انتشاره في المصطلحات القانونية وتشرّبه لهذا المعنى. وحتى لدى الأنغلوسكسون، لم تجد الكلمة سهولة في اتخاذ مكانها بسبب منافسة تعبير شديد القرابة منها (sodality)، وبسبب تقارب الاثنين من مصطلح ثالث بالغ الشهرة (Société, society). وسواء في الفرنسية أو الإنكليزيـــة، فـــإن هـــذا المصطلح ينتمي إلى نفس الجـــذر المشتقة منه كلمـــة "رابطـــة" (association)، وهو يدل انطلاقاً من هذا الاشتقاق على بعض أشكال التجمع (مثل "الجمعيات السرية" أو العلمية) ويطرح بالتالي إشكالات مماثلة. أما نحن فسوف نسير هنا على خطى لووي: الرابطة هي جماعة (أو تجمّع) داخل مجتمع شامل، وهي لا تقوم على القرابة، كما أنها غريبة إلى حد كبير عن التوجهات الكبرى للرقابة الاجتماعية. ويجب التركيز هنا على ابتعادها الكامل عن عالم القرابة بمجمل امتداداته. نعني بذلك القرابة الحقيقية، المتشكلة من قرابة العصب أو النسب، وليس القرابة الرمزية أو المجازية: فنحن نعلم مثلاً أن كلمة " أخوّة" لا تقتصر فقط على الرابطة بين الأخوة والأخوات، بل تتجاوز ذلك إلى علاقات مماثلة لهذه ولكنها تربط بين أشخاص ليسوا بالضرورة أقرباء حقيقيين. وباعتبار أن الصداقة تتعارض مع القرابة، فإنها يمكن أن تعتبر – وهي كانت كذلك فعلاً – كأساس لنزوع البشر نحو الترابط. إن أشكال الترابط منتمية إلى أشكال النزوع إلى العيش الاجتماعي (إلى "حياة الجماعة" كما يقول ج. بيلو، 1907) أكثر من انتمائها إلى النظام الاجتماعي. فهي تجيّش العلاقات الاجتماعية باتجاه "نشاط اجتماعي" محدد الهدف بصورة أو بأخرى. والمعنى الظاهر هنا قريب مما يسميه ويبر "الحياة الاجتماعية" (فروند، 1966) التي تمثل بدورها ركيزة " النشاط الجماعي"، أو الجمعي.

كـــان أول مـــؤرخ للـــروابط هو الألماني هــ.شورتز (1902)، وأول كاتب عن الأنتروبولوجـــيا المقارنة للروابط (وعن "الجمعيات السرية" في هذه الحالة) هو الأميركي

هــ.ويبستر (1908). قدم شورتز (الذي استعرض لووي أعماله بصورة نقدية) نظرية عن تكويــن الــروابط منطلقة من ميزتين أساسيتين للتمايز الفردي هما الجنس والسن. فإنتاج وتمايــز أشكال الترابط يتمان انطلاقاً من عمليات متلاحقة للإحاطة بعوامل التميز. هكذا يمكن تفسير كيف تتشكل من خلال تجمعات أولية مرتكزة على الجنس و/أو السن روابط يــتوطد فيها بصورة متواصلة التميز والإنغلاق. ويشكل ظهور الجمعيات السرية تتويجاً لهــذه الحــركة الشــاملة. ينطلق لووي من نظرة شورتز التي تشكل مبادرة تطويرية لما اقــترحه مورغان عن تطور المجتمعات وتعطي مكان الصدارة للدور الذي تلعبه القرابة، ليدرج رؤيته في إطار المقاربة النشوئية لدراسة الظواهر الاجتماعية التي يطبعها النزوع إلى استخلاص المبادئ العامة انطلاقاً من تنوع الواقع.

ولا يبدو لووي أقل اهتماماً بإعادة النظر بأشكال الترابط ضمن الجماعات المرتكزة علــى الازدواجية الجنسية: هكذا يبدو له أن المعطيات الاثنوغرافية تبيّن علاقة وثيقة بين عــالم الــرجال وعملية الترابط. ولكن هذا لا يلغي وجود روابط مختلطة وأخرى تتشكل بازدواجية، أي برابطة للرجال وأخرى للنساء يمكن أن تحملا نفس التوجه. أما تدخل فئة السن فيمكن أن يحدد الصفة الذكورية الغالبة في أكثر الروابط، وقد لا يتجاوز السبب هنا تفــاوت الأهمية المعطاة اجتماعياً وسياسياً ودينياً لمسارّة الذكور، حتى وإن كانت مُسارَّة النساء سابقة لها. ولا يتيح الاستدلال بالسن تحديد تراتبية متفاوتة الدقة تقسم المجتمع إلى "روابــط" أو " فئــات سن"، أو حتى تحديد تنظيم اجتماعي يقوم على وجود "طبقات سن". ولكــنه ملائم في قطاع واسع من العمل الاجتماعي، عبر مسيرة الحياة بمراحلها المختلفة واكتســاب كــل فرد لعدد من المواصفات الاجتماعية التي تجمعها تحديدات مثل "المرتبة" و"الوضع الاجتماعي". تتحدد شروط الدخول في رابطة- وهي تصاغ منذ تأسيسها- بجملة من شروط التمايز التي يمكن، خارج إطار الجنس والسن، أن تحمل دلالات على الوضع الاقتصــادي أو الاجتماعــي، وعلــى بعض المواصفات الشخصية التي يتم التعبير عنها بمصطلحات عن القدرة أو الالتزام بمتابعة هدف وتحقيقه.

خارج إطار أشكال الترابط المستندة على السن تحديداً، هناك أشكال أخرى معروفة مــثل روابط (أو "جمعيات") المسارة، والروابط العسكرية والروابط الطقوسية والجمعيات الســرية. ولا تمثل هذه التسميات توزيعاً نمطياً : فلا تمثل الأسماء التي قدّمناها أكثر من اصــطلاحات لغوية، مع الإشارة إلى أنه من الصعب عادة تحديد اتجاه وحيد لأي رابطة علــى أسس المعطيات الاثنوغرافية. هناك، مثلاً، مجموعات من الروابط المعلنة الأهداف تعتــبر مختلفة عن بعضها تبعاً لتوجهات رئيسية يُفترض أنها متباينة، بينما هي في الواقع متعارضــة مــع الجمعيات السرية ليس بسبب توجّهاتها، بل بحكم طبيعة عمل كل منها: الصــفة الســرية أو المعلــنة للنشاطات، التي تحدد طبيعة سلوك الأعضاء فيها مع غير الأعضــاء. ولكن تجدر الإشارة إلى أنه يمكن أن تشترك روابط سرية وعلنية في وظائف متشــابهة. تبرهن الدراسات الاثنوغرافية الكثيرة عن الروابط لدى هنود شمال أميركا إلى أي درجــة تتلاعــب كــثرة الروابط بالتصنيفات الدقيقة التي يقوم بها الأنتروبولوجيون، وأيضا بتقسيماتهم الاثنية الحريصة على المنهجية.

يوجــد لــدى الكراو، الذين هم من سكان السهول ذوي النسب الأمومي والذين قام لــووي بدراســة روابطهم (1912، 1913، 1916) "رابطة التبغ" التي تفتح أبوابها للرجال

والنساء مقابل تسديد ثمن للدخول والمشاركة في قطاف التبغ المقدس. كما يوجد لديهم ما يسميه لووي "الأندية العلمانية" التي يمارس أعضاؤها- الذكور- "الرقص الحماسي" الذي انـتقل إلى الكراو من جيرانهم الهيداتسا. وهناك تنافس سلمي بين تلك النوادي، الأربعة، التـي تحـاول اجتذاب أكبر عدد من المنتسبين عبر تعزيز شهرتها وحرصها على إفادة أعضـائها مـن التسهيلات والمنافع. وهي تتقاسم بمجملها العدد الأكبر من رجال القبيلة وتعمـل بصورة تعاونيات للخدمات المشتركة. ولقد كانت الروابط العسكرية لدى الكراو منفـتحة هـي الأخـرى، وكان لكل واحدة منها علاماتها المميزة وأهازيجها ورقصاتها وألقابهـا. وهـي كانـت روابط متنافسة، بشكل عنيف أحياناً ولكنه منظم، ذلك أن الغاية النهائـية من نشاطاتها أن تتوصل لتحقيق بطولات حربية. أما الهيداتسا فكان لديهم أيضاً روابطهـم العسكرية التي كانت تسمياتها متطابقة إلى حد كبير مع تسميات الكراو، ولكن تراتبيـتها كانت تعتمد على فئات السن التي يوزَّع الأعضاء تبعاً لها. ولكن، بينما لم يكن لنسـاء الكـراو من روابط، كانت نساء الهيداتسا ينضوين في روابط شديدة الشبه بروابط الرجال: مثلاً، لم يكن هناك روابط نسائية حربية بمعنى الكلمة، ولكن كانت هناك جمعيات نسـائية مكرّسة للتغني بالانتصارات الحربية. يوجد أيضاً لدى الهيداتسا روابط طقوسية، ذكورية وأنثوية. ويتواجد نظام الهيداتسا، المعتمد على روابط ذات تقسيمات تراتبية، لدى جيرانهم " الماندان" و"البطن الكبير" و" القدم السوداء" والأراباهو؛ كما كان لنساء الهيداتسا والمـاندان والأريكارا روابط " حربية" متماثلة. نستطيع تعداد الكثير من الأمثلة، التي لا تقتصـر علـى هنود السهول فقط بل تمتد إلى كل حيّز ثقافي في أميركا الشمالية. كما أن المعطـيات عـن الـروابط ليست أقل من ذلك في بقية مناطق العالم. ففي أفريقيا، هناك جمعـيات المسارّة ("دو" عند البوبو والبوا، "الباغر" لدى اللوبي في بوركينا فاسو، إلخ.)، وجمعيات سرية (أفريقيا الوسطى، أفريقيا الغربية، خاصة في مدى "البورو" الثقافي الممتد علـى حـدود غينيا وساحل العاج)، وهي تمارس سلطات تبلغ أحياناً حد القمع القانوني والمعنوي، وحتى السياسي، مما يجعلها شبيهة بالسلطة المطلقة في المجتمع الشمولي.

إن الاسـتحالة المزدوجة لإجراء استعراض نماذجي لأشكال الترابط انطلاقاً من توجهاتهـا وعـدم تلاؤم المصطلحات الوصفية المستخدمة حيالها (رابطة، جمعية، نادي، أخويـة، نقابة، أخوة، إلخ.) قد دفعت بعض الدراسات إلى أن تقترح تصنيف الروابط تبعاً لملامـح تمايـزها الشـكلي: حسب ما إذا كان الدخول فيها يتم بالانتساب الإرادي أم لا، وحسب درجة فتح باب الانتساب الإرادي، وطبيعة العلاقات التعاقدية الناشئة بين الأعضاء بحكـم الانـتماء، ودرجة قوة أو ضعف الشعور بالانتماء لدى الأعضاء، والصفة الشكلية المتغـيرة لعمل هذه الروابط، إلخ. لا نستطيع القول بأن هذه المقاربة النماذجية قد حققت نـتائج مرضـية: فلقد ساهمت بشكل عام في إثقال المصطلحات الوصفية، بدل تخفيفها. ولكـن ذلـك لـم يكـن بعيداً عن محاولات من هذا النوع جرت من أجل إحاطة العلوم الاجتماعية بمختلف أنواع تلك "الهيئات الوسيطة" الموجودة في المجتمعات" المعقدة"، سواء كانـت مجـتمعات صناعية (تنوع هائل في ظواهر الترابط)، أو مجتمعات الدول النامية الموجودة بين ماض " قبلي" وحاضر يشهد ظهور أوضاع اجتماعية – اقتصادية – التنظيم المدني، هجرات اليد العاملة – وسياسية ودينية وثقافية تعطي دفعاً جديداً لظاهرة أصبحت عالمية ولكن الأنتروبولوجيا لم تزل بعيدة عن الإحاطة بها.

م.إيزار

BOAS F., 1897, *The Social Organization and Secret Societies of the Kwakutl Indians. Based on Personnal Observations and Notes Made by George Hunt*, Washington, DC, The National Museum. – LOWIE R.H, 1912, " Social Life of the Crow Indians", *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, IX: 179- 248; 1913, " Societies of the Crow, Hidatsa and Mandan Indians", *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, XI: 145- 358; 1916, "Plans Indian Age – Societies : Historical and Comparative Summary", *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, XI: 877- 984; 1920, *Primitive Society*, New York, Horace Liveright (trad.fr. : *Traité de sociologie primitive*, Paris, Payot, 1935). – SCHWAB G., 1947, *Tribes of the Liberian Hinterland*, Cambridge, Massachusetts, Report of the Peabody Museum Expedition to Liberia.

RADCLIFFE-BROWN رادكليف – براون،
Alfred Reginald ألفرد ريجينالد

اتخـــذت الأنتروبولوجـــيا الاجتماعية مع ألفرد ريجينالد رادكليف – براون طابعاً مخـــتلفاً عن الإثنولوجيا التاريخية والنشوئية التي كانت سائدة وقتها في بريطانيا العظمى. وبصفته محاضراً استثنائياً، فسيكون لتعاليمه التي نشرها في أرجاء العالم الأثر الدائم.

ولـــد رادكليف براون في برمينغهام عام 1881، وتابع دراسته في كلية ترينيتي في كمـــبريدج حيـــث حصل على شهادة في علوم الأخلاق والفكر عام 1905. أقام في جزر أندامـــان من العام 1906 وحتى العام 1908 حيث قام بواحد من أوائل التحقيقات الميدانية الطويلة الأمد، وذلك بفضل تشجيع كل من ريفرز وهادون. لدى عودته، قام بتدريس علم الاجتماع المقارن والإثنولوجيا في كمبريدج ومن ثم في لندن، وبعدها غادر من جديد إلى أوستراليا الغربية التي أقام فيها من العام 1910 وحتى 1913. لدى عودته إلى إنكلترا ألقى سلسلة محاضرات في "الأنتروبولوجيا الاجتماعية"، مستخدماً بذلك عنواناً اعتمد خصّيصاً لكرســـي فرايـــزر الجامعـــي في ليفربول عام 1908. بعد تزوّده بخبرات جديدة عاد إلى أوســـتراليا عـــام 1916 وأصبح مديراً للتربية في تونغا حتى العام 1918. غادر بعدها إلى أفريقـــيا الجنوبية لكي يتبوأ كرسي الأنتروبولوجيا الاجتماعية في جامعة الكاب حيث أنشأ "مدرســـة الحـــياة واللغات الأفريقية".شغل في السنوات التالية منصب أستاذ في جامعات سيدني (1926 – 1931) – حيث أنشأ مجلـــة "*أوقيانيا*" – وشيكاغـــو، وبنشينغ في الصين (1931 – 1937) وبعدهـــا درّس في أوكسفورد، من العام 1937 حتى 1946، ولكنه كان قد غادرها لمدة سنتين خلال الحرب ليخدم كعسكري في البرازيل (ساو باولو). وتابع إلى ما بعـــد ســـن التقاعد التدريس في الإسكندرية (1947 – 1949)، وغراهـــام ستاون (1951 – 1954) ومانشستر ولندن.

نـــال بفضـــل شهرته الواسعة عدداً كبيراً من التكريمات الأكاديمية والمهنية، منها رئاســـة "المؤسســـة الملكـــية للأنتروبولوجـــيا" و"جمعـــية الأنتروبولوجيين الاجتماعيين البريطانييـــن"، ووضع كل ذلك في خدمة نشر هذا العلم. توفي في لندن عام 1955. ولكنه

كـــان مـــنذ وفـــاة مالينوفســـكي عام 1942، قد أصبح عميداً دون منازع للأنتروبولوجيا الاجتماعية البريطانية.

إنّ دراستي رادكليف – بـــراون الأحاديتين، جـــزر *أنداMــان* (1922) و" *التنظيم الاجتماعي للقبائل الأوسترالية*" (1931)، كما العديد من مقالاته المجموعة في *بنية ووظيفة المجتمع البدائي* (1952) وفي "*منهجية الأنتروبولوجيا الاجتماعية* (1958)، تهدف إلى جعل هـــذه الأنتروبولوجـــيا "علمـــا طبيعـــيا ونظرياً عن المجتمع"، علما يقوم على التماثل بين الأجسام العضوية والأنظمة الاجتماعية، على غرار نظرية علم الاجتماع لدى سبنسر. فلقد شكلت قراءة رادكليف – براون الدقيقة لهذه النظرية فرصة لاقتراح استخدام أكثر تحليلاً وأفضـــل تلاؤما مع السجل الخاص بالأحداث السلالية، مقللاً بذلك من اعتبار الفرضيات النشوئية والتاريخية التي يقول بها أساتذته القدامى وزملاؤه. ففي منتصف الأربعينيات، لم تعـــد التعميمات الاجتماعية المستوحاة من التماثل العضوي تثير من ردود الفعل أكثر من نقـــد يصـــل إلى إدراجها في سلسلة من البديهيات واللغو الفارغ. ولقد قام خَلَفُه ايفانز – بريتشارد، في أوكسفورد وفي خضم مؤتمر شهير (ندوة ماريت التكريمية)، بالتأكيد على اســـتحالة إنـــتاج علم طبيعي للمجتمع، مقارنا الأنتروبولوجيا الاجتماعية بنوع من التأريخ الرســـمي المـــندرج في إطار الأنواع الأدبية. ووُجهت إليه انتقادات أخرى تقول بتجاهله عوامل التغيير لحساب تلك التي تدافع عن أطروحة الاندماج الاجتماعي.

وحـــتى فرايزر، الذي وجه التحية في تقريره عن *سكان جزر أنداMان* إلى الذكاء والأناقة الفلسفية لهذه "المنهجية التحليلية الجديدة"، فإنه يوجه اللوم إلى المؤلف على تأثره الكبـــير بتأملات دوركهايم وتلامذته الفرنسيين. وبعد ثلاثين عاما، ستلتحق هذه "التأملات" نفسها، إضافة لتراث المدرسة الفرنسية لعلوم الاجتماع بأكمله، بالأنتروبولوجيا الاجتماعية البريطانية وذلك بفضل أعمال إيفانز – بريتشارد ورادكليف – براون عينهما.

تعود تسمية رادكليف – براون بـــ "براون الفوضوي"، والتي أطلقت عليه في بداية حياته المهنية، إلى الاهتمام الكبير الذي أولاه للأمير بيوتر الكسيفيتش كروبوتكين الذي قد يكون أشار عليه بدراسة المجتمعات البدائية التي مازالت بمعزل عن كل حضارة مفسدة، إذا مـــا أراد – كلمـــا كان يرغب – إصلاح المجتمع الفيكتوري القائم حينها. من هنا جاء اهـــتمامه بســـكان جـــزر أنداMان والأوستراليين الأصليين، ومساهمته في دراسة القانون البدائـــي والقرابة والانتظام الاجتماعي في المجتمعات التي يحكمها التوافق والإجماع أكثر مـــن القسر والإكراه. ولقد طبع اهتمامه بالطوطمية والنظريات الأنتروبولولجية عدداً من أعمالـــه المهـــتمة بالتجزئة والتنظيم الاجتماعي. كما شكلت أساسا قام عليه تحليل أنظمة شـــعب الـــنوير السياسية، الذي طوّره ايفانز – بريتشارد على وجه الخصوص ثم أصبح مقولة تقليدية أثرت بشكل حاسم على مجمل ميدان الانتروبولوجيا السياسية.

ورغـــم ذلك لم تتحقق كبريات طموحات رادكليف – براون الفكرية، كما لو أنه لم يتوصل لأن يكون أكثر من ظل لصورتي كل من نيوتن وفرايزر في جامعته كمبريدج.

ج. لينهارت

(1922) 1948, *The Adaman Islanders*, Glencoe, Illinois, The Free Press (1931), 1948, *The Social Organisation of Australian Tribes*, Glencoe, Illinois, The Free Press. 1950, RADCLIFFE- BROWN A.R. et FORDE D. (eds), *African systems*

of kinship and marriage, Londres, Oxford University Press (trad.fr. *Systèmes familiaux et matrimoniaux en Afrique* , Paris, PUF, 1953). 1952, *Structure and Function in Primitive Society; essays and addresses*, Londres, Cohen et West 1952 (trad.fr. *Structure et fonction dans la société primitive*, Paris, Editions de Minuit , 1968). 1958, *Method in social anthropology; selected essays*, édité par M.N. Srivinas, Chicago, The University of Chicago Press.

BEATTIE J., 1969, "A.R. Radcliffe- Brown (1881- 1955)" *in* T. Raison (ed.), *The founding fathers of the social sciences* , New York, Penguin Books.- FIRTH R., 1956, "Alfred Reginald Radcliffe Brown, 1881- 1955", *Proceedings of the British Academy*, vol. XLII, Londres , Oxford University Press. – FORTES M. (ed.), 1949, *Social Structure: Studies presented to A.R. Radcliffe- Brown*, Oxford, Clarendon Press.- STOCKING G.W., Jr (ed.), 1985, *Functionalism historicized*, vol. 2, *History of Anthropology*, Madison, University of Wisconsin Press.

RADIN Paul — رادين، بول

هو أنتروبولوجي أميركي ولد عام 1883 في لودز (بولونيا) حيث كان والده حاخاما، وتوفي في نيويورك عام 1959. كان صغير السنّ حين قدِم إلى الولايات المتحدة حيث انصرف بادئ الأمر إلى دراسة التاريخ والمذهب الطبيعي قبل أنّ يطلع على تعاليم ف. بواس وإ. سابير مكتشفا بذلك الأنتروبولوجيا.

يندرج رادين في التراث الضخم لإثنوغرافيا أميركا الشمالية لمطلع القرن العشرين. فقد أجرى أبحاثا ميدانية عديدةً حملته إلى كندا لدى شعب أوجيبوا وإلى المكسيك مرورا بشعب وابو في كاليفورنيا. لكنّ الرابط الإثنوغرافي الأنجح كان مع جماعة وينيباغو التي تتكلم لغة داكوتا والتي تمتدّ أرضها على طول الضفة الغربية لبحيرة ميشيغان. ورغم تجميع هؤلاء الهنود في منعزلات خاصّة بهم لعقودٍ عديدةٍ، فقد نجح رادين ليست فقط في جمع جوهر أساطيرهم بل أيضا في إعادة تشكيل تنظيمهم الاجتماعي والطقوسي القديم الذي يقتبس فرادته عن صياغةٍ مزدوجة الثلاثية (ليفي – ستروس، 1958).

رغم كلاسيكيّة المؤلفات التي كرّسها رادين لشعب وينيباغو (1915 – 1916، 1920، 1924، 1949)، إلا أنّه كثيرا ما يبتعد عن معاصريه بنظرته التي يندر ذكرها اليوم إلى المعتقد الديني (1927، 1937، 1945). فهو يرى أنّ شأن الفكر البشري هو تصوّر متسام لوجوده في العالم. كذلك لا يشكل التوحيد ميزة عددٍ محصورٍ من ديانات الكتاب، بل هو مفهوم يلازم كل ديانة بشكل شعوري نوعا ما. إنّ نظرةً كهذه تبالغ في التركيز على بعدٍ تاريخي للأشياء وتتعارض مع مذهب ل. ليفي – بروهل الاشتراكي. وكذلك مع التيّارات الكبرى للأنتروبولوجيا الأميركية لتلك الأونة، أي مذهب بواس الاسمي وانتشارية أ. ل. كروبير.

شكل كتاب *المخادع* (1956) الذي وضعه رادين مع ك. ج. يونغ وك. كيريني نقطة إطلاقه خارج دائرة الأنتروبولوجيين. يرى المؤلفون في صورة المخادع هذه،

الشـــائعة الوجود في أميركا الشمالية، تعبيراً عن صفةٍ مطلقةٍ أو "نموذج أصلي" للنفس قد يعمل على مستويَين : أوّلاً بوصفه رمزاً للانتقال من الحيوانية إلى الإنسانية، ومن الوعي المنتشر إلى الوعي الذاتي؛ وثانياً باعتباره إعادة نظر مقوننةٍ بالنظام الاجتماعي القائم. من المؤسف تقليل أهميّة أعمال رادين ضمّها المتأخّر إلى مفهوم يونغ للتحليل النفسي.

أ. ديزيفو

1914, "Some aspects of Puberty fasting among the Ojibwas", *Geological Survey, Anthropological Series*, n.2. 1923, "The Winnebago Tribe", *37th Report, Bureau of American Ethnology* (1915- 1916), Washington, DC, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology: 35- 360. (1927), 1957, *Primitive Man as Philosopher*, New York, Dover. 1929, *A Grammar of the Wappo Language*, Berkeley, University of California Press. (1937), 1957, *Primitive Religion: its Nature and Origin*, New York, Dover (trad.fr. *La religion primitive: sa nature et son origine*, Paris, Gallimard, 1941). 1945, *The Road of Life and Death: A Ritual Drama of the American Indians*, New York, Pantheon Press. 1949, *The Culture of the Winnebago: As Described by Themselves*, Bloomington, Indiana University Press. 1956, *The Trickster, a Study in American Mythology with commentaries by K. Kerenyi and C.G. Jung*, Londres, Routledge et Kegan Paul (trad.fr. *Le Fripon divin, texte complet du mythe des Indiens Winnebago*, Genève , Georg, 1958).

راسموسّن، كنود — RASMUSSEN Knud

هو أنتروبولوجي دانماركي ولد عام 1859 من أمٍّ تتحدّر من أصل غرونلندي وأبٍ كـــان كاهـــناً للرعية. نشأ في غروينلند، في جاكوبسهافن من منطقة إلوليسّا حيث أمضى طفولـــته متصلاً بشعب إنويت الذي تعلم لغته؛ ثمّ تابع دروسه في الدانمارك. اجتذبه إلى الثقافة الاهتمام الفكري وكذلك التجربة المعاشة. فعاش تباعا سيرة مكتشفٍ ومؤلف وتاجر (لمصـــلحة شـــعب اينويـــت) وإثنوغرافـــي. لم يلقَ دعماً كبيراً من المؤسّسات الجامعيّة والإداريّة إذ كان يعمل على حدة. إلا أنه نال لقب دكتوراه فخريّة من جامعات كوبنهاغن وســـان أندريه على أثر توليه إدارة بعثة تولي الخامسة والإشراف عليها (1921- 1924)، وهذا ما شرّع الإقرار بمكانة أعماله.

تكـــوّن مشـــروع حياته عام 1902، في السنة عينها التي شارك فيها ببعثةٍ سُمِّيت "أدبية" حملته من جنوب غروينلند الغربية إلى شمالها بحثاً عن وثائق إثنوغرافية. اختصّ مؤلفـــه الأول، وهـــو الأبـــرز، *في مينيسكر (شعب القطب الشمالي)*" بشعب اينويت في غروينلند الذي كان يُدعى آنذاك "الإسكيمو القطبيين". تعكس رهافةُ الكتابةِ التي تُضمّ إليها دقةُ الملاحظةِ، التعاطف العميقَ الذي كان يربط الكاتب بشعبِ اينويت.

عـــام 1910 شارك راسموسّن في تنظيم مركز تولي (شمال غرب غروينلند) الذي هـــدف افتـــتاحه إلى شق مسالك المنطقة. كان راسموسّن يرغب في أن تحصل التغيّرات الاجتماعية التي لا بدّ منها بلا عنفٍ وأن تُعتَنَق المسيحية التي تستحق الإدخال بنظره دون عـــثرات. ساعدت إيرادات المركز في تمويل بعثة تولي الخامسة التي هدفت إلى دراسة

مخــتلف جماعات الإينويت من غروينلند حتى سيبيريا مرورا بكندا والاسكا. تألف الفريق المــتعدّد التوجّهات (علم الآثار، جيولوجيا، كارتوغرافيا، إثنوغرافيا، إلخ) من دانماركيين وإينويــت. إنّ معرفة راسموسّن بلغة غروينلند وثقافتها سمحت له بقيادة الأبحاث الميدانية الأدق متمّما إياها بنجاح : النظرة إلى العالم، الفكر الأسطوري، الشامانية، إعادة التجسّد، الشــعر، إلخ. أعقب ذلك إصدارات هامّة تستكمل أعمال ج. ف. هولم، ف. بواس، أ.ل. كروبير، ف. ستيفنسون، إ. و. نلسون، إلخ، وتشكل حتى اليوم منجمَ معلوماتٍ لا ينضب.

يرتكز المشروع العلمي لبعثة تولي على أفكار جديدة مثل تخطي الحدود الإقليمية والدولية (يخضع شعب إينويت لأربع دول مختلفة) وجمع معطياتٍ عن مواضيع أساسيّة كــتأريخ ســكنى المنطقة أو توزيع السمات الثقافية اللذين يسمحان بإظهار التنوّع الداخلي لثقافة الإينويت ووحدتها كذلك.

انتهت حياة راسموسّن قبل أوانها عام 1933 في كوبنهاغن التي نُقل إليها ليعالج من مرض خطير. لم يستطع إنجاز الأعمال التي كان قد شرع بها. ونحن اليوم نتساءل بحق عما إذا كان يعتزم إجراء ملخّص عن أفكاره القويّة انطلاقا من المواد الغنيّة التي كان قد جمعهــا. يظهر راسموسّن دائما كمتخصّصٍ بارزٍ في شعب إينويت، لا سيّما في غروينلند حيث لم يترك أثرَ باحثٍ فحسب بل الذكرى الطيّبة لرجلٍ كريم أيضا.

م. تيريان

1905, *Nye Mennesker*, Gyldendal, Copenhague (trad.angl. *The people of the Polar North: a Record*, Londres, Kegan Paul, Trench, Trubner, 1908).- 1921, *Eskimo Folk Tales* , Londres et Copenhague, Gyldendal.- 1927, *Across Arctic America. Narrative of the Fifth Thule Expedition,* New York, G.P. Putna'ms Sons (trad.fr. *Du Groenland au Pacifique. Deux ans d'intimité avec des tribus d'Esquimaux inconnus*, Paris, Plon, 1929).- 1929, *Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos, Report of the Fifth Thule Expedition 1921- 1924*,Copenhague, Gldendalske Boghandel, vol. 7(1).- 1930, *Intellectual Culture of the Hudson Bay Eskimos*, idem, vol. 7(1-3), 1931, *The Netsilik Eskimos: Social Life and Spiritual Culture,* idem., vol. 8 (1-2).- 1932, *Intellectual Culture of the Copper Eskimos*, idem, vol.9.- 1952, *The Alaskan Eskimos as Described in the Posthumous Notes of Dr. K. Rasmussen*, H. Ostermann. Idem, vol.X (3).

Big man — الرجل الكبير (بيغ مان)

"بيغبــيلا مان" هو الشخصية المركزية في بعض قبائل غينيا الجديدة (ميلبا، إنغا، سواي...). إنه يمثل في نظر م.ماهلنز (1963) الصورة النموذجية للسلطة في ميلانيزيا، السلطة المستحقة مقابل السلطة الموروثة للزعيم البولينيزي المتحدر من أرستقراطية قبلية والــذي يجمع في شخصه وفي نسله وظائف دينية وعسكرية واقتصادية جوهرية. يصبح المــرءُ "رجــلا كبيرا" بقدراته على إنتاج الثروات أو تجميعها (خنازير، أصداف، ريش عصــافير الجنة، الخ) من أجل إعادة توزيعها بسخاء مدروس في تبادلات احتفالية حيث يدخل الأفراد والجماعات في المنافسة، أو من أجل تسخيرها لخدمة عشيرته أو قبيلته في

ظـروف (حرب، سلم، عبادات) تتطلب معاونة تتجاوز الإطار المحلي وتحكيمات معقدة. تستلزم هـذه الوظائف قدرات خطابية كبيرة والكثير من البراعة لإقناع عشرات الرجال والنسـاء باتباع "رجل كبير" في مشاريعه وبالمساهمة فيها بجزء من عملهم وثرواتهم. إلا أن سلطة "الرجل الكبير" تبقى مؤقتة. فلكثرة ما يتوجب عليه أن يعطي دائماً، يحدث له أن لا يستطيع أن يأخذ. عندئذ يتبع أنصاره "رجالاً كباراً" آخرين. إنّ "الرجل الكبير"، وبعيداً عـن أن يكون الصورة العامة للسلطة في ميلانيزيا، لا يظهر إلا في سياقات خاصة جداً، حيث يجب تبادل الثروات من أجل الحصول على زوجة وحيث تتعايش الحرب والتبادلات التنافسية. إننا نفهم لماذا أصبح "الرجال الكبار" في أغلب الأحيان الأثرياء الجدد للاقتصاد الاستعماري وما بعد الاستعماري. بالمقابل، يملك السلطة "رجال كبار" يرثونها (مشرفون علـى طقوس التكريس، سحرة كبار) أو يستحقونها (محاربون كبار، صيادون كبار) حيث ترتكز القرابة على التبادل المباشر للأخوات وحيث لا توجد تبادلات تنافسية. هل يمكن أن ترتبط مجتمعات الرجال الكبار، مجتمعات الرجال العظماء (لدى الباروبا) والطبقات (عند الماسيم) والزعماء (لدى شعبيْ ميكيو وتروبريان) بميدان واحد من التغيرات البنوية؟

م.غودلييه

BROWN P., 1987, "New men and Big Men: emerging social stratification in the third world, a case study from the New Guinea Highlands", *Ethnology*, XXVI (2):87- 106.- CHOWNING A., 1979, "Leadership in Melanesia", *Journal of Pacific History*, XIV (1): 66-83.- GODELIER M., 1982, *La production des Grands Hommes*, Paris, Fayard.- SAHLINS M.D., 1953, "Poor Man, Rich Man, Big Man, Chief: Political Types in Melanesia and Polynesia", *Comparative Studies in Society and History*, 5: 285- 303.- STRATHERN A., 1979, *Ongka, A Self Account by a New Guinea Big Man*, Londres, Duckworth.

رتـبة — Rang

تعتـبر النشـوئية الجديدة مجتمعات الرتب كأشكال للتنظيم السياسي متوسطة بين المجـتمعات "المتسـاوية" (ذات تمايز اجتماعي ضئيل جداً) والمجتمعات الطبقية (فرايد، 1967) تتمـيز بوجـود وضـعيات تراتبـية لأشخاص و/أو فئات من الأشخاص داخلها. فمجـتمعات "كـبار القـوم" الميلانـيزية ومختلف أشكال الزعامات هي مجتمعات ذات رتب.وتعود فكرة الرتبة إلى نظام يشوبه التعقيد في تدرّج متواتر لعدد محدد من المراتب التـي يخضـع الوصول إليها لقواعد معينة خاضعة غالباً لمعايير مرتبطة بدرجة القربى بالنسبة إلى الأجداد، أو فئة القربى، أو مرتبة الولادة، أو حتى أحد أشكال الوشم المنسوب إلى التقديس، أو الطهور، الخ. وسواء كان نظام الرتب بولينيزيا، أو ميلانيزيا، أو أفريقيا، أو هـنديا أميركيا شماليا (بالأخص الجنوب الشرقي والشمال الغربي)، فهو يعرّف عوامل تمايـز بيـن الأفراد وبين الجماعات. يقوم هذا النظام على التسلسل في تراتبية ذات شكل تدرجـي، لكنه يمكن أن يدخل حلولاً للاستمرارية بين الأفراد وبين الجماعات: ففي بعض المجـتمعات، يعتـبر الزعماء والنبلاء فقط كأشخاص "كاملين" و"حقيقيين". أوضح بعض

المؤلفين (بلوش، 1989) علاقة استثناء متبادل بين الرتبة والسلطة. إذا كان تنظيم المجتمع يرتكـــز علـــى مبدأ متراتب، فيمكن ألا تنسب ممارسة السلطة إلى المواقع الأعلى؛ زيادة على ذلك، ليس بالضرورة أن تتواكب السلطة والثروة. وفي المقابل، يتبوّأ الزعماء عموما وظيفة طقوسية جوهرية تشير إلى قدرتهم على بلوغ دائرة الممارسات الخارقة.

م.موز

أنظر: هنود الشاطئ الشمالي الغربي، بولينيزيا، بوتلاتش، اعتبار، تنضيد اجتماعي.

BLOCH M. (ed.), 1989, *Ritual, power and history. Selected papers in anthropology*, Londres, The Athlone Press.- FEINMANN G. et NEITZEL J., 1984, "too many types: An overview of sedentary prestate societies in the Americas", *Advances in archeological method and theory*, 7: 39- 102.- FIRTH R., 1936, *We, the Tikopia*, Londres, George Allen and Unwin.- FRIED M., 1967, *The evolution of political society. An essay in political anthropology*, New York, Random House.- GOLDMAN I., 1970, *Ancient Polynesian society*, Chicago, The University of Chicago Press.- ORTNER S. et WHITEHEAD H. (ed.), 1981, *Sexual meanings. The cultural construction of gender and sexuality*, Cambridge, Cambridge University Press.

ردفيلد، روبرت — REDFIELD Robert

هو أنتروبولوجي أميركي ولد عام 1897 في شيكاغو وتوفي فيها عام 1958. باشر بدراســة الحقوق في جامعة شيكاغو التي حاز فيها على الإجازة عام 1921، بعد أن خدم كمســعف في فرنسا خلال الحرب العالمية الأولى. جذبته الأنتروبولوجيا عقب رحلةٍ إلى المكسيك فأهمل ممارسة المحاماة عام 1923 ليستأنف دراساته في جامعة شيكاغو بتشجيع مــن زوج أمّــه، عــالم الاجتماع ر. إ. بارك. عام 1930 نشر كتابا عن الحياة في قرية تيــبوزتلان القريــبة مــن مكســيكو كــان بمثابة أول "دراسة للحياة الجماعية" تقوم بها الأنتروبولوجــيا الأميركــية، ومــن أولى التحليلات للحياة الريفية. كان أستاذاً في جامعةِ شــيكاغو مــنذ عام 1930 في قسم الأنتروبولوجيا الذي أنشئ حديثا. ثم عُيّن عميداً لفرع العلــوم الاجتماعية عام 1943 ونال لقب "الأستاذ في روبرت مابنار هوتشينز" عام 1953. شــغل منصب رئيس الجمعية الأنتروبولوجية الأميركية (1944) ومدير المجلس الأميركي للعلاقات العرقية (1947 - 1950).

تعرّضت أعمال ردفيلد عن التغيّر الثقافي في الطوائف الريفية لسجالاتٍ شتى، كما ظهــر تأثيره على جامعيين مثل إ. وولف (1957)، س. مينتز (1957)، م. سنجر (1972) وج. ســكوت من خلال الحجج التي ساقها هؤلاء لدحض أفكاره أو حتى لقبولها. كان هو نفســه مــتأثرا بممثلي مدرسة البيئوية المدينية في شيكاغو، لا سيّما المفكرين المكسيكيين بــارك ول. ويــرث، وبشكل خاص م. غاميو، والرسامين "الجداريين" مثل ديغو ريفيرا، فاقتــبس عــن الأوائل الأنماط التي استخدمها في إنجاز أبحاثه الميدانية، بينما يُنسب إلى الآخرين اهتمامه بتشكيل الهوية الوطنية والتحليل الإقليمي. شرح هذه المواضيع في كتابة

" *الـــثقافة الشـــعبية لليوكاتان* " (1941) الذي قدّم فيه فكرة استمرارية منطقية بين الطوائف الريفــية الصــغيرة المتجانســة وغــير المفرّعة والمدن الكبرى التي تشكل أوساطاً غير متجانســة. وترمـــي مقارنته المنهجية لمعطيات أربع دراسات لحالات متزايدة التعقيد إلى إثــبات المنفعة المنهجية للنماذج التزامنية في تحليل التغيّر الاجتماعي. اعتمدت الكتابات الأخــيرة لردفيلد (بالأخصّ عام 1955) على علاقات الطوائف الريفية مع كياناتٍ أوسع. كمـــا تحـــتوي الحضارات، التي هي إطارات عيش وتفاعل مشكلة تاريخيا، على " تقاليد كبـــيرة وصـــغيرة " مترابطة في ما بينها: تمثل التقاليد الكبيرة الأنظمة الفكرية العقلانية لنخـــبةٍ مدينـــيّةٍ مفكـــرة، بينما تجمع التقاليد الصغيرة جوهريّا المعتقدات الشعبية والفنون وفولكور الجماعات الريفية.

س. غوغنهايم

1930, *Tepoztlan, a Mexican Village: A Study of Folk Life*, Chicago, University of Chicago Press. 1934 (avec Alfonso Villa R.), *Chan Kom, a Maya Village*, Washington, Carnegie Institution of Washington Publication. 1941, *The Folk Culture of Yucatan*, Chicago, University of Chicago Press. 1950, *A Village that Chose Progress, Chan Kom Revisited*, Chicago, University of Chicago Press. 1953, *The Primitive World and its Transformations*, Ithaca, New York, Cornell University Press. 1955, *The Little Community, View Points for the Study of a Human Whole*, Chicago, University of Chicago Press. 1956, *Peasant Society and Culture, an Anthropological Approach to Civilisation*, Chicago, University of Chicago Press.

COLE F.-C. et EGGAN F., "Robert Redfield, 1897- 1952", *American Anthropologist* 61, 1959: 652- 662.

رمزية Symbolisme

لم يكن اهتمام الأنتروبولوجيا بتعريف الرمزية بشكل علم موازيا لإحاطتيا بأشكال النشـــاط الرمـــزي المحددة ثقافيا ولاقتراح أنماطٍ لتحليلها. ولذلك يكثر الأثنولوجيون من اســـتخدام الصفة "رمزي" أكثر من استخدامهم مصطلح "رمزية". تتضمن الصفة "رمزي" فـــي الأنتروبولوجيا مفهوما محدودا ومعنى واسعا. فهي تستخدم في مفهوميا المحدود أي المخصّـــص لوصـــف الأعمـــال الثقافـــية التي تتميز بقيمة تعبيرية كالأساطير والشعائر والمعـــتقدات. وهي تظهر " كإعادة تنظيم للتجربة المحسوسة وسط منظومة دلالية" (ليفي ســـتروس، 1985). ولكن هذه الإنشاءات الجماعية لا تحتكر الوظيفة الرمزية. فالاقتصاد والقربة يتضمنان معنىً دلاليا بمقدار الدين والفن.

فـــي المفهـــوم الواسع، تعود صفة "رمزي" إذن إلى ذلك التطور التدريجي لتكوين حالـــة الثقافة التي تعني إضفاء معنىً على الحياة. يختار كل مجتمع معانٍ معينة: فيصنّف ويجمع ويقارب ويراتب الأمور الحقيقية وفقاً لطريقته الخاصة التي تعتبر في الوقت نفسه إطار المفهومية التي يعطيها لذاته وعامل التواصل بين أفراده.

نتــيجة لذلــك، تخــتلف وجهات النظر الأنتربولوجية اختلافاً كبيراً حول الرمزية بحسب تطبيقها على بعض الجوانب الخاصة للنشاط الرمزي مضفيةً على التحليل تجانسا نسبيا (الأساطير) أو متجاوزةً الدائرة الرمزية كما هي معرّفة ضمن فئات كل ثقافة. فهي تعطــى للمعنى بمجمله صفة رمزية. (ساهلنز، 1967). في هذه الحالة الأخيرة، لا يعتبر النشــاط الرمزي مجالا خاصاً للبحث الأنتربولوجي، بل صفة ملازمة للشأن الاجتماعي. فكل ثقافة هي بحد ذاتها نظام رمزي.

اعتمادا على رسم تخطيطي واضح، يمكن التمييز بين نموذجي تعامل أنتربولوجي مــع وقــائع الترمــيز التي يعبّر عنها بشكل جيد التناقض التقليدي بين المعنى والوظيفة (أوجيه، 1979). ففي الواقع، يتناول التحليل تارةً الموضوع أو المنطق أو الصفات البنيوية للأنظمــة الرمــزية، ويركز تارةً أخرى على وظائفها الاجتماعية أو السياسية. في الحالة الأولى، ينظر إلى الأنظمة الرمزية في بعدها التعبيري أو الفكري، وتنسب إلى مقتضيات التواصل أو المعرفة. أما في الحالة الثانية، فينظر إلى الأنظمة الرمزية في بعدها الأدواتي وترتبط بأنماط التنظيم والسيطرة.

مســـألة المعنى

إن أوائل الأعمال الأثنولوجية التي بذلت جهداً في إبراز الصفات الداخلية للأنظمة الرمــزية لم تندرج إلا قليلاً في تراث التأمّل بالأشكال الرمزية لا سيّما تلك التي تطورت فــي أوروبــا منذ العصر الرومنطيقي (ر.فيرث). فلقد كان المقصود في معظم الأحوال إثــبات وجود خلل عقلاني عام في الفكر البدائي ومقارنة المنطق الفعّال للإشارة الغربية بالتباسات ونقائص الرمز "الهمجي" (تودوروف، 1977).

لقــد رفضت الأنتروبولوجيا المعاصرة بالطبع هذا المفهوم للرمزية بكونها "الذهني نــاقص العقلانــي" (سبيربر، 1974) وبكونها حكراً على الفكر الأولي. لذلك أثبتت أعمال م.غــريول ومعاونيه بين 1930 و1950 والتي تناولت التراكيب الرمزية لمجتمعات غرب أفريقــيا (الدوغــون والبمــبارا خصوصاً) الترابط الداخلي للتصورات والطابع المنظم للمعــرفة التــي تشكل "نظام العالم". كما تخلت الأنتروبولوجيا في الوقت عينه عن عزلة روّادهــا الأجلاء فالمناقشات التي دارت فيها عن طبيعة الأواليات المستخدمة في الترميز مديــنة للقاءاتهــا مــع العلوم القريبة منها والتي تتحدّر على وجه الخصوص من التحليل النفســي والألســنية وعلــم النفس المعرفي. كما احتلت مناقشة الطروحات الفرويدية في الأنتروبولوجــيا مركــزاً محدود المجال ولكن حاسما في طريقة تفسير الأنظمة الرمزية (ليــتش، 1985؛ ليفي – ستروس، 1985). فلقد تم الاعتراض على أن يكون الرمز حاملاً معــنىً واحــد، أو أن يكون هذا المعنى في مأمن من التعسف الثقافي أو أن يقتصر حقل "المــرموزات" على جوانب الحياة الأكثر أصالة بالنسبة للمحللين النفسيين. ولقد كانت تلك الانــتقادات المرتكزة على معطيات الأثنوغرافيا حاسمة لأنها تطبّق بشكل أوسع على كل التصــورات التفســيرية للرمزية وتحول الرمز إلى عنصر أساسي في كل شكل رمزي وتوضح أنّ لكل رمز معنىً وترجمة.

مــن جهتها، استخدمت تعاليم ألسنية فرديناند دوسوسور (وأعمال الأميركي ل.س. بــيرس، وما قام بالتذكير به كوبسون) الأبحاث الأنتروبولجية في اتجاه معاكس مما جعل مــن الرمــزية نظام إشارات أكثر مما هي نظام رموز بالمعنى الشائع للكلمة. فهي قد لا

تختلف عن اللغة إلا بقدر ربطها المدلولات بدلالات تختلف عما يمكن أن يُنتظر منها. ورغم أن هذه المدلولات الرمزية تقيم علاقات ذات نمط تماثلي مع محتوى وحيد المعنى، فهي تعرّف بالمركز الذي تحتله في منظومة من الفوارق. فالرمزية كاللغة، ترتبط بعوارض عامة.

تتجلى هذه المقاربة العلائقية للرمزية بوضوح في منهج التحليل الرمزي الذي اقترحه ليفي – ستروس وطبّقه في أعماله. فطريقة التحليل هذه تقوم على تصور " نسبوي" للرموز التي لا يعطي أيّ منها على حدة معنى مطلقاً. والمعنى التي قد تحمله الأنظمة الرمزية "لا يتعلق بالعناصر المفردة التي تشكلها بل بالطريقة التي تتشكل بها تلك العناصر" (ليفي – ستروس، المصدر المذكور). فالمهم هي علاقات التعارض التي تعقد بين هذه العناصر داخل عدد معين من المجالات أو الأنظمة. وما يوضحه التحليل البنيوي لكل مجموعة قوانين رمزية ليس بمضمون دلالي بقدر ما هو نظام تصنيف أو منطق شكلاني للتنظيم.

كما وتجد مسألة معنى الرموز جواباً مختلفاً بالكامل إذا ما انتقلنا من تصور واقعي إلى تصور نسبوي لهذه الرموز. حتى وإن "لم يكن المعنى سوى تدليل على إقامة علاقة" (ليفي – ستروس، نفس المصدر)، فإن المنظومة البنيوية لا "تدل" بنفس الطريقة، أو بالمعنى التي تحمله كلمة "دلالة " على الرسالة الحرفية التي يفترض بالتداعي الرمزي أن يبلغها. ففي الحالة الأولى، يمكن للتدليل أن يكون مرجعياً، وأن يكمن في الأسناد إلى مدلول وفي اقتراح العالم الذي يعبّر عنه هذا المدلول. أما في الحلة الثانية، والتي هي حالة موقع محدد، فلا تكون الدلالة أكثر من تعبير تصنيفي بين تعابير أخرى. هذا الميل الدلالي لدى الرموز يغيب عن إطار الفرضية التي عبّر عنها د. سبيربر (1974) والتي تعتبر أن الرمزية قد تشكل جهازاً معرفياً وليس دلالياً، مما يجعل من النشاط الرمزي مساعداً للنشاط الإدراكي عندما يجابه هذا الأخير مواضيع فكرية تشذ عن مبادئ التعامل والتذكر.

مسألة الوظيفة

ليس هناك بالتأكيد قطيعة مطلقة بين الأنتروبولوجيين الذين طرحوا مسألة وظيفة الرموز وأولئك الذين تساءلوا، رغم اختلاف المصطلحات، عن دلالتها. فبعضهم قد انتقل في أعماله من مقاربة إلى أخرى (ف.و. تورنر، على سبيل المثال) بينما أكد آخرون ضرورة أخذ فعالية الرمزية بعين الاعتبار (م. أوجيه) وبذلوا قصارى جهدهم لإيجاد جواب موحّد عن المسألتين. بيد أن تاريخ الأنتروبولوجيا يوضح التفريق الحاسم بين هذين التوجهيْن البحثييْن. فمقابل تيارات البحث التي ركزت على "ما تقول" الأنظمة الرمزية وفضّلت بالتالي الأعمال الثقافية البالغة الإتقان فكرياً (الكونيات، الأساطير، التصنيفات، إلخ.) هناك تيارات أخرى تركز على "ما تقوم به" الأنظمة الرمزية، أي ما بفعله بها الناس، وهي تهتم بوجه خاص بالممارسات الرمزية التي تأتي في طليعتها الطقوس.

لقد وضع دوركهايم (1912) أسس هذا التقليد الأخير. كما وضع في الوقت نفسه نظرية الأشكال الرمزية والأنتروبولوجيا التي ترى الدين نوعاً من نظام رمزي. فنظريته التي تناولت الأشكال الرمزية، والتي أعاد طرحها م. دوغلاس فيما بعد، ترتكز أساساً على المسلمة التي تقول بأن الأصناف المنطقية الأساسية (الفئة والعدد والمسافة والوقت،

إلـــخ.) ليســت فطرية بل مكتسبة وقد تتشكل هذه الفئات في ظل أوضاع تنظيم الحياة في المجـتمع. وبالطريقة ذاتها، ترتكز مقولة أنتروبولوجيا الدين الدوركهايمية على فكرة أن المقــدّس مــا هــو إلا تصــوّر اجتماعــي. فإن يسّرت التدابير الرمزية "تناغم العقول" (دوركهايم)، أو اتخذت شكل المبادئ التصنيفية، أو شكلت ركيزة للتعايش بين البشر عند تجسّــدها بمظهــر دينــي، فهي تؤخذ ببعدها المشكل أكثر من البعــد "المشكل" (بورديو، 1977). إن المجــتمع هــو الذي يشكل العملية الرمزية خلافاً لتصورات ليفي – ستروس اللاحقة التي اعتبرت وجود البعد الرمزي شرطاً سابقاً لظهور الشأن الاجتماعي.

ســوف تســتعيد الأنتروبولوجــيا الوظيفية بتركيز أقل – عدا الاستثناءات – مبدأ الأســبقية التكوينــية والتفســيرية لما هو اجتماعي بالنسبة للرمزية. ففي الواقع، لم يكف دوركهايم عن الإقرار بان كل عمل اجتماعي هو "نظام أفكار مسقط" بتنظيمه وتشكيله. قد يتضــح فــي الرمــز إذن الطابع "الفعال" للمعرفة (بورديو). كما يميل الأنتروبولوجيون الوظيفــيون مــن جهتهم إلى قصر النشاط الرمزي على مجرد الانعكاس الوسائلي للبنية الاجتماعــية: انعكــاس بمعــنى أن يصبح كل نظام رمزي إسقاطاً لنظام اجتماعي سبقه، ويــتحول إلى أداة تجعل دلالته، مهما كان مضمونه، كامنة في وظيفة التكامل التي تؤديها في ميدان الأخلاق أو القانون (رادكليف براون، 1952).

وخلافــاً للتقلــيد الوظائفــي الذي يوضح دور الأنظمة الرمزية في إقامة علاقات اجتماعــية والحفــاظ علــيها، فإن الأنتروبولوجيا ذات التوجه الماركسي تفضل الوظيفة السياســية لــتلك الأنظمــة. ومع رفضها لأن تكون هذه الأنظمة نتيجة إعداد جماعي أو "اســتحواذ" مشترك، فإن هذه الأنتروبولوجيا تربطها بمصالح أولئك الذين قد يشكلون هيئة يجمعهــا نوع من التخصّص، والذين يديرون تلك الأنظمة، وبالجماعات الاجتماعية التي تســتبطن الرؤية التي تكنها هذه الأنظمة إلى العالم. بذلك تنتمي هذه الأنظمة الرمزية إلى إيديولوجــيات، وتميل دلالتها إلى الذوبان في نتائج تشريع النظام القائم وبشكل أشمل في نتائج السيطرة الناجمة عنه.

تتمــتع هاتــان المقاربتان لبحث النشاط الرمزي – بمعناه ووظيفته – المنفصلتان بوضــوح في تاريخ الأبحاث، بطبيعة متكاملة أكثر مما هي متناقضة. فلو لم يكن النشاط الرمــزي يسمح بالمعرفة والتواصل، عبر مختلف الأشكال المحدّدة ثقافياً التي يقتبسها، لم يكــن لــيمارس أية مهمة أو يكون فعالاً اجتماعياً أو سياسياً. وهو ليس ناظماً إلا بقدر ما يكون منظوماً (ب. بورديو) فالرمزية ليست نتاجاً "لروح دون جسد" إ.ر. ليتش) أو أداة بسيطة صادرة عن جسد دون روح تكون مضامينه عرضية في نهاية الأمر.

ج. لانكلود

AUGE M., 1979, *Symbole, fonction, histoire* , Paris, Hachette.- BOURDIEU P., 1977, "Sur le pouvoir symbolique", *Annales ESC*, 32ᵉ année, n. 3: 405- 411.- DURKHEIM E., 1912, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Alcan.- LEACH E.R., 1958, "Magical Hair" (repris et traduit in E.R. Leach, *L'Unité de l'homme et autres essais*, Paris, Gallimard, 1980).- LEVI-STRAUSS C., 1958, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon; 1985, *La potière jalouse*, Paris, Plon.- RADCLIFFE – BROWN A.R., 1952, *Structure and Function in Primitive Society*, Londres, Cohen et West (trad.fr. *Structure et fonction dans la société primitive*,

Paris, Editions de Minuit, 1968). – SAHLINS M., 1976, *Culture and Practical reason*, Chicago, The University of Chicago Press (trad.fr. *Au Coeur des sociétés. Raison culturelle et raison pratique*, Paris, Gallimard, 1980).- SPERBER D., 1974, Le Symbolisme en général, Paris, Hermann. – TODOROV T., 1977, *Théories du symbole*, Paris, Le Seuil.

Associations et sociétés savantes — روابط وجمعيات علمية

اقترنـــت الروابط والجمعيات العلمية منذ نشوئها في القرن التاسع عشر بالازدهار الـــنظري للأنتروبولوجـــيا و/أو الاثنولوجـــيا (حسب التسمية الشائعة في كل بلد)، مثلما اقترنـــت بالظـــروف التاريخية والتقاليد الفكرية. لذلك تتخذ حركة التعاون مظاهر متنوعة تخـــتلف بحســب الخصوصيات الوطنية: في بريطانيا العظمى والولايات المتحدة كان لها دور حاســم فـــي تنظيم البحوث، بينما ظهرت في فرنسا والدول الناطقة بالألمانية أنماط أخرى (معاهد، أكاديميات، مراكز بحوث) (أوغ، 1933).

هكـــذا يصبح من الواجب، انطلاقا من التفاوت بين الأفكار وترجمتها على الصعيد المؤسســـاتي، ملاحظة وجود معرفة أنتروبولوجية متداولة في جمعيات علم الآثار والطب والجغرافـــيا والجيولوجـــيا قـــبل أن تظهر، في سنوات 1830، أولى جمعيات الاثنولوجيا. ويعـــبر تـــنوعها عـــن اندماج العديد من التقاليد العلمية الذي ميز بدايات الأنتروبولوجيا. والواقع هو أنه إذا كانت الاهتمامات التعاطفية والإنسانوية هي التي أدت إلى نشوء "جمعية بـــاريس الإثنولوجية " (1839) و"جمعية لندن الاثنولوجية " (1843)، فإن الاهتمامات ذات الطابع العلمي قد أدت إلى قيام "جمعية باريس الأنتروبولوجية " (1859) و"جمعية واشنطن الأنتروبولوجـــية " (1879). في أماكن أخرى، ضمت تلك الجمعيات علوما عديدة ("جمعية برلين للأنتروبولوجيا والاثنولوجيا وعلم الآثار"(1869)، "الجمعية الإيطالية للأنتروبولوجيا والإثنولوجيا 1871) وشكلت مراكز حقيقية للتواصل والتبادل بين الباحثين فساهمت، سواء بمنشوراتها (نشرات، أطروحات، مجلات) أو بأعمالها المنهجية (تعليمات واستبيانات على غـــرار "*ملاحظات واستبيانات عن الأنتروبولوجيا*" الذي صدرت طبعته الأولى عام 1874 عن قسم الانتروبولوجيا في "الجمعية البريطانية لتقدم العلوم") في تطوير وتنظيم البحوث. كما ساهم تأسيس الأقسام الجامعية وتشكيل هيئات من المتخصصين في الانتقال من عمل الهـــواة إلـــى أعمـــال المحترفيـــن: يشهد على ذلك نشوء أول جمعية احترافية، "الجمعية الأنتروبولوجية الأميركية (AAA) عام 1902، بمبادرة من بواس، أو إضافة صفة "الملكي" علـــى اســـم "المعهد الأنتروبولوجي لبريطانيا العظمى وإيرلندا" (RAI) الذي أنشئ عـــام 1871، وقد تمت الإضافة عام 1907. في القرن العشرين، أدى التخصص في هذه المعرفة إلـــى نشـــوء جمعيات إثنولوجية وأنتروبولوجية محصورة الأهداف ضمن إطار جغرافي، مـــثل "جمعـــية المســـتفرقين" (فرنســـا، 1931)، أو بهـــدف موضـــوعاتي، مثل "جمعية الأنتروبولوجيا التطبيقية " المتفرعة عن الـــ AAA (1941). أما فترة ما بعد الحرب، فإنها شـــهدت قـــيام جمعـــيات ذات توجـــه عالمـــي ("الاتحـــاد العالمي لعلوم الانتروبولوجيا والاثنولوجـــيا"، 1948) أو مناطقي ("الجمعية الأوروبية للأنتروبولوجيا"). تتم هذه الحركة المؤسســـاتية (من جمعيات الأنتروبولوجيا والإثنولوجيا في أوروبا والولايات المتحدة إلى

الجمعيات العالمية مروراً بالجمعيات التخصصية) عن المسيرة التاريخية للأنتروبولوجيا، وعن سجالاتها النظرية (أنتروبولوجيا اجتماعية/ أنتروبولوجيا ثقافية، أنتروبولوجيا/ إثنولوجيا)، وعن علاقاتها مع ميادين بحث أخرى (أنتروبولوجيا/ سوسيولوجيا، أنتروبولوجيا/فولكلور).

في إطار مطبوع بازدهار الأنتروبولوجيا الاجتماعية، مثلاً، ولدت عام 1946 (السنة التي خلف فيها إيفانز- بريتشارد رادكليف - براون في أوكسفورد) "جمعية الأنتروبولوجيين الاجتماعيين في بريطانيا العظمى ودول الكومنولث" (ASA) من توجه استقلالي عن مفهوم "الأنتروبولوجيا بمعناها الواسع" الذي كانت تعمل عليه الـ RAI بعد أن ورثته من عملية اندماج "جمعية لندن الاثنولوجية " مع "جمعية لندن الأنتروبولوجية " (1863). يجدر بنا أن نذكر هنا أن السجالات النظرية شكلت في بريطانيا العظمى أساس انقسام المؤسسات الذي نتجت عنه التيارات الفكرية (مدرستا مانشستر وأوكسفورد)، بخلاف الولايات المتحدة حيث تحلقت حول AAA جمعيات وجدت كتلبية لإشكالية معينة ("جمعية الأنتروبولوجيا الثقافية"، 1983)، أو لموضوعات محددة ("جمعية الأنتروبولوجيا الطبية"، 1971؛ "جمعية الأنتروبولوجيا النفسانية "، 1977؛ "جمعية الأنتروبولوجيا البصرية " 1984)، أو لتخصصات جغرافية ("جمعية الأنتروبولوجيا الأوروبية"، 1986). ويشكل ازدهار جمعيات الأنتروبولوجيا والاثنولوجيا (جمعية الاثنولوجيا الأميركية، 1842) والمؤسسات الحكومية (مكتب الاثنولوجيا الأميركية، 1879)، والهيئات التي يوجد فيها قسم للاثنولوجيا (أكاديمية نيويورك للعلوم)، إحدى الملامح الخاصة بأنتروبولوجيا أميركا الشمالية. في فرنسا، ونتيجة ارتباك ناشئ عن تحديد ميدان الدراسة، كما يتبين من وجود هيئتين متوازيتين في نفس الوقت، "جمعية باريس للأنتروبولوجيا"، و"جمعية الاثنوغرافيا"، المنشأتين عام 1859، شكلت السمة الجغرافية نقطة انطلاق الفصل المؤسساتي (جمعية المتأمركين، جمعية المستفرقين، جمعية المتأقينين). لا شيء يثير الدهشة إذن عندما يلاحَظ غياب جمعيات الانتروبولوجيا في البلدان التي استعمرتها فرنسا، باستثناء جمعيات "الدراسات" (جمعية دراسات الهند الصينية، 1883؛ جمعية دراسات ميلانيزيا، 1938؛ جمعية الدراسات الأوقيانية، 1917) والمعاهد (معهد الآداب العربية في تونس، 1931؛ المعهد الفرنسي لأفريقيا السوداء، دكار، 1939)، بخلاف ما يحدث في البلدان التي تستعمرها بريطانيا، مثل الهند (جمعية بومباي للأنتروبولوجيا، 1887) أو أوستراليا (جمعية الأنتروبولوجيا في نيو ساوث ويلز، سيدني، 1928).

بموازاة هذه الحركة كانت جمعيات الفولكلور والتراث الشعبي و"علم الشعوب (حسب التسميات الوطنية) تبصر النور خلال القرن التاسع عشر في أوروبا (جمعية الفولكلور، لندن، 1878، جمعية علم الشعوب، فيينا، 1894)، وفي الولايات المتحدة (الجمعية الأميركية للفولكلور، 1888)، وكان ذلك يحصل غالباً - كما في البلدان السكندينافية أو اليونان - في لحظة يقظة قومية. ولقد خلف ميدان الدراسة هذا، إضافة إلى تطوره وتوسعه باتجاه التاريخ والجغرافيا البشرية والجغرافيا الريفية، نتائج هامة فيما يخص تسمية تلك المجتمعات؛ كما في فرنسا (جمعية الفولكلور الفرنسية، 1928؛ جمعية الاثنوغرافيا الفرنسية، 1947؛ جمعية الاثنولوجيا الوطنية، 1972) هو شديد التعبير عن الاعتراف المتأخر بالإثنوغرافيا الوطنية كميدان علمي، وذلك بصورة مختلفة عما كان

يجــري في الدول الناطقة بالألمانية التي تميزت بتجذر "علم الشعوب" في مختلف مظاهر التراث الفكري.

ن.دياس

BOAS F., 1902, "The foundation of a national anthropological society", *Science* , XV (386): 804- 809.- THOMAS W.L. et PIKELIS A.M. (eds), 1953, *International directory of anthropological institutions,* New York, Wenner- Gren Foundation for Anthropological Research.- OGG F.A., 1933, "Learned societies", The *Encyclopaedia of the Social Sciences*, New York, Macmillan Company.- PIKELIS A.M. et EGGAN F.R., 1962, "Ethnological and anthropological societies", *Encyclopaedia Britannica*, Chicago, Londres, Toronto, VIII: 781- 782. – STOCKING G.W., 1971, "What's in a name? The origins of the Royal Anthropological Institute (1837- 1871)", *Man*, 6: 369- 390.- VERREL B. (ed.), 1984, *World guide to scientific associations and learned societies,* Munich, New York, Londres: 1955, "Professional associations", *Yearbook of anthropology,* New York, The Wenner- Gren for Anthropological Research Foundation: 764 - 772.

RODINSON Maxime — رودنسون، مكسيم

ولـــد الإثنولوجي والمستشرق الفرنسي مكسيم رودنسون في باريس عام 1915 في عائلـــة متواضعة من يهود هاجروا من روسيا. نجح بعصاميته في الفوز في مباراة دخول غير الحائزين على البكالوريا إلى مدرسة اللغات الشرقية. وفي الوقت الذي كان يحضّر فـــيه هناك دبلوما في اللغة التركية (1935)، ثم في العربية الفصحى والمغربية والشرقية وفي الأثيوبية أيضا (1936)، كان يتابع محاضرات م. موس وبول ريفيه. وبعد نيله منحة بحـــث علمـــي عـــام 1937، استدعي في بداية الحرب وأرسل إلى الشرق الأوسط. لدى عودتـــه، عـــام 1947، دخـــل إلى المكتبة الوطنية حيث أصبح مسؤولاً عن المطبوعات الشـــرقية. عـــام 1955 حل مكان مرسال كوهن في كرسي اللغة الأثيوبية ولهجات جنوب الجزيـــرة العربية في الفرع الرابـــع من المدرسة التطبيقية للدراسات العليـــا. بين 1955 و1971 عُهد إليه إعطاء محاضرات عن "الإثنوغرافيا التاريخية للشرق الأوسط" في الفرع السادس (الذي هو اليوم مدرسة الدراسات العليا في العلوم الاجتماعية).

إضافة إلى أعماله عن اللغات الساميّة، اهتم مكسيم رودنسون بجوانب عديدة (من الـــثقافة الماديـــة إلى الدين وصولاً إلى الإيديولوجيات السياسية) من مجتمعات الشرق الأوســـط، وهذا ما يجب أن يؤخذ في معناه الأوسع عن شخص يقول إنه "يتدبر أمره" في مـــا يـــناهز ثلاثيـــن لغة مترامية ما بين المغرب وآسيا الوسطى. تتجاوز أعماله الحدود الفاصـــلة بين الإثنولوجيا والتاريخ وتشكّل أمهاتها (*محمد والإسلام والرأسمالية*) منعطفا في الدراسات عن المجتمعات الإسلامية التي يرى أن الدين لم يعد العنصر الوحيد الفاعل في تطوراتها المعاصرة كما كان في تطوراتها الأولى، إذ أن ا لثقافة والسياسة والاقتصاد هي اليوم عناصر وثيقة الارتباط به.

ج. ب. ديغار

RODINSON M., 1961, *Mahomet*, Paris, Le Seuil; 1966, *Islam et capitalisme*, Paris, Le Seuil; 1967, *Magie, médecine et possession à Gondar*, Paris- La Haye, Mouton; 1968, *Israël et le refus arabe*, Paris, Le Seuil; 1972, *Marxisme et monde musulman*, Paris, Le Seuil; 1979, *Les Arabes*, Paris, PUF; 1980, *La fascination de l'islam*, Paris, Maspero; 1981, *Peuple juif ou problème juif?*, Paris, Maspero; 1993, *L'islam : politique et croyance*, Paris, Fayard; 1993, *De Pythagore à Lénine: des activismes idéologiques*, Paris, Fayard; 1998, *Entre islam et Occident, entretiens avec G.D. Khoury*, Paris, Les Belles Lettres.

DIGARD J.-P. (éd.), 1982, *Le cuisinier et le philosophe. Hommage à Maxime Rodinson. Etudes d'ethnographie historique du Proche- Orient*, Paris, Maisonneuve et Larose

ROUCH Jean — روش، جان

ولـد عـام 1917 فـي باريس من عائلة معروفة على الصعيدين العلمي والفني. اكتشـف جـان روش أفريقـيا عبر مستعمرة النيجر التي كان يعمل فيها، خلال الحرب العالمـية الثانـية، كمهندس طرق وجسور، ونشأ في تلك الفترة اهتمامه بشعب سونراي وطقـوس الاسـتحواذ لديـه. عـاد إلى فرنسا بعد التحرير، ثم مرة أخرى إلى الغرب الأفريقي حيث قام برفقة اثنين من زملائه المهندسين برحلة في زورق جذعي على امتداد نهـر النـيجر (1946- 1947). بعدهـا قـرر أن يصبح إثنولوجيا: مارس معا نشاطين سيسـتمران متكاملـين عنده: محقق ميداني وسينمائي إثنوغرافي. أول أبحاثه هو " نظرة علـى أرواحـية السونراي" (1943، أعيد طبعه في 1997)، وأول أفلامه *في بلد السحرة السـود* (1947). أصبح روش باحثا في المركز الوطني للبحوث العلمية، عام 1947، فبدأ أبحاثا منهجية عن مجتمع سونراي الذي خصص له، إضافة إلى مقالات عديدة، عملين كبيريـن: *الديـن والسـحر لدى السـونغاي* (أطروحته الأساسية للدكتوراه، عام 1960)، ومسـاهمة *فـي تـاريخ السـونغاي* (أطروحة ثانوية، عام 1953) تحوي أكثر مما يعلن عنوانها. غالبا ما تدفعنا أعمال روش السينمائية بغناها وتنوعها إلى نسيان أهمية أعماله المكـتوبة، وقـد يعـود ذلك أيضا إلى قدم هذه الأعمال التي نشر أغلبها في الخمسينات والسـتينات، بيـنما ظهر فيلمه الثاني بعد المئة عام 1997. ولكن الباحث الميداني روش، وبعـد أن تجاوز المرحلة المخصصة حصريا للسونراي، فتح ميادين بحث أخرى عديدة كـان يطلق العمل فيها ثم يترك لآخرين مهمة إتمامه: نفكر هنا بهجرات اليد العاملة من السواحل وبلاد السودان نحو ساحل العاج وغانا (1956)، وبظاهرة ادعاء النبوة في ساحل العـاج (عـن النبـي ألبـير أتشو وطائفة البريغبو الدينية، 1963، وأيضا بيول، 1975)، وبظاهرة الزابرما، "الفرسان ذوي الصقور" الذين هم محاربون وصيادو عبيد (نص كتب في 1956- 1959 وطبع عام 1990 ثم أعيدت طباعته، 1997).

تنتمي أفلام روش الأولى (1947- 1952) التي يمثل *سحرة وانزربي* (1949) مثلا عـنها، إلى فئة الفيلم الوثائقي الإثنوغرافي القريب من ذوق الجمهور، مع الإصرار على أن يثـير كل فيلم تساؤلا يتجاوز نظرة الإثنولوجي. مع سنوات 1950 و1960 أتت مرحلة

"الخـــيال الإثنولوجي" التي تم فيها تظهير صور التمييز العنصري والاستعمار والعلاقات بيـــن عـــالم السود وعالم البيض. وتعود إلى تلك الفترة أغلب العناوين التي جلبت شهرة روش : *السادة المجانين* (1954) *أنـــا الأسود* (1958)، *الهـــرم البشري* (1959)، *اليغـــور* (1967)، دون أن ننسى *وقائع صيف* الذي أنجزه مع إدغار موران (1969) ويعتبر عملاً رائـــداً عن السينما التي دعيت فيما بعد "سينما الحقيقة". فيما بعد سوف يعود روش جزئيا إلـــى الفـــيلم الاثنوغرافي عبر تقديمه، في سبعة أفلام من سلسلة "*سيغوي نـــو*" (1967-1974)، صـــور احـــتفالات دورة طقوسية كبرى للدوغون في مالي. بين واقعية ممزوجة دائمـــا بالفكاهـــة ومـــيل للغرائب يلامس الخوارق أحيانا، عرف روش كيف يخلق عالما سينمائيا لا يشبه أي آخر، عالم لا نشعر فيه بأننا نلتقي الآخر فقط، بل أنفسنا أيضا.

ب. ستولر

Bibliographie – ROUCH J., 1953, "Contribution à l'histoire des Songhay", *Mémoires de l'Institut français d'Afrique noire*, 29, Dakar, IFAN: 137- 260; 1954, *Les Songhay*, Paris, PUF; 1956, *Migrations au Ghana. Gold Coast, enquêtes 1953-1955*, Paris, Société des Africanistes; 1960, *La religion et la magie sonray*, Paris, PUF; 1963, "Introduction à l'étude de la communauté de Bregbo", *Journal de la Société des Africanistes*, 33: 129- 203; 1990, "Les cavaliers aux vautours. Les conquêtes zerma dans le Gurunsi, 1856- 1900", *Journal des Africanistes*, 60 (2): 5-36; 1997, *Les hommes et les dieux du fleuve. Essai ethnographique sur les populations songhay du Moyen- Niger*, 1941- 1983, bibliographie et filmographie de Jean Rouch réunie par L. Pellé, préface de M.- H. Piault, Paris, Ed. Artcom'.

Filmographie (sélection)- 1948, *Initiation à la danse des possédés; 1949, Les magiciens de Wanzerbé;* 1949, *Circoncision*; 1950, *Bataille sur le grand fleuve; 1951, Yenendi:les hommes qui font la pluie;* 1954, *Les maîtres fous; 1958, Moi, un Noir;* 1958, Moro Naba; 1959, *La pyramide humaine; 1960, et MORIN E., chronique d'un été;* 1962, *Monsieur Albert prophète*; 1965, *La chasse au lion à l'arc; 1967, Jaguar; 1967, Tourou et Bitti (Les tambours d'avant)*; 1967- 1974, *Sigui no: 1- L'enclume de Yougou, 2- Les danseurs de Tyougou, 3- La caverne de Bongo, 4- Les clameurs d'Amani, 5- La dune d'Idyeli, 6- Les pagnes de Yamé, 7- L'auvent de la circoncision*; 1960, *Petit à petit*; 1974, *Cocorico! Monsieur Poulet; 1976, Babalu les trois conseils*; 1984, *Dionysos*; 1990, *Liberté égalité fraternité: what's next?; 1992, Madame l'eau.*

EATON M. (ed.), 1979, *Anthropo-reality- cinema. The films of Jean Rouch*, Londres, British Film Institute.- HIBON D., 1996, *Jean Rouch*, Paris, Galerie nationale du Jeu de Paume.- PIAULT C. (éd.), 1975, *Prophétisme et thérapeutique*, Paris, Hermann.- PREDAL R. (éd.), 1982, *Jean Rouch, un griot gaulois*, CinémAction 17.- STOLLER P., 1988*a*, *Fusion of the worlds. An ethnography of possession among the Songhay of Niger*,Chicago,The University of Chicago Press; 1992, *The cinematic griot. The ethnography of Jean Rouch*, Chicago, The University of Chicago Press.- THOMSON C.W. (éd.), 1995, *L'autre et le cinéma. Surréalisme, cinéema, ethnologie*, Paris, L'Harmattan.

ولـــد عالم النفس والأنتروبولوجيا الهنغاري جيزا روهايم في بودابست عام 1891، ويعتـــبر مـــن رواد أنتروبولوجيا التحليل النفسي. بعد فوزه بجائزة فرويد للتحليل النفسي التطبيقـــي، شرع في إثبات مقولة ب. مالينوفسكي بعدم وجود عقدة أوديب في المجتمعات الأمومـــية النسب. تنقل روهايم بين العامين 1928 و1931 من الصومال إلى أريزونا (عند شـــعب يوما) مرورا بأوستراليا الوسطى (لدى شعوب أراندا وبيجنتارا وبنتوبي ولوريتيا) وجزيرة نورمانبي في غينيا الجديدة. لقد خالفت مشاهدات روهايم، التي أضيفت إليها إقامة لـــدى الـــنافاهو (1947)، أفكار مالينوفسكي عن "حياة البدائيين الجنسية". فهي تقوم على منهجـــية خاصـــة لجمع المعطيات (تحليل الهفوات والتجديفات وألعاب الأطفال والأحلام، إلخ.).

اســـتبدل روهـــايم، على الرغم من إخلاصه لإيديولوجية فرويد، رؤية هذا الأخير لـــتكوّن البشـــر التي يعرضها في كتابه "الطوطم والمحرمات"، بالرؤية النشوئية الثقافية، فالعـــنف الـــذي يمارسه الراشدون على المولود الجديد ينتج صدمات نفسية تحدد تطوره النفســـي وطريقه انخراطه في المجتمع. فلدى كل جماعة بشرية ممارسات تربوية خاصة بهـــا وبالتالي صدمة تكوينية سائدة قد تصلح لإعطاء صورة عن ملامح الشخصية الغالبة فـــيها والتكويـــنات الثقافية الخاصة بها. إن ميل روهايم إلى التركيز على إشكالية ما قبل أوديـــب (فهـــو يعود على الدوام إلى الاستيهامات الأولية والمشهد البدئي)، واضح التأثر بنظريات كلاين عن الأطفال. سوف ينتقد ج. ديفرو نظريته لعدم اهتمامها الكافي بظواهر الـــتحول التـــي تجري على أرض الواقع..هاجر روهايم إلى الولايات المتحدة عام 1938 وتوفـــي عـــام 1953 فـــي نـــيويورك حيث كان قد أسّس مجلة "*التحليل النفسي والعلوم الاجتماعية*".

م. موييستييف

1930, *Animism, Magic and the Divine King*, Londres, Routledge et Kegan Paul (trad.fr. *L'animisme, la magie et le roi divin*, Paris, Payot, 1988). 1934, *The Riddle of the Spinx, or Human origins*, Londres, The Hogarth Press (trad.fr. *L'Enigme du Sphinx*, Paris, Payot, 1976). 1943, *The Origin and Function of Culture*, New York, Nervous and Mental Disease Monographs n. 69 (trad.fr. Origine et *fonction de la culture*, Paris, Gallimard, 1972). 1945, *The Eternal Ones of the Dream: A Psychoanalytic Interpretation of Australian Myth and Ritual*, New York, International Universities Press (trad.fr. *Héros phalliques et symbols maternels dans la mythologie australienne, essai d'interprétation psychanalytique d'une culture archaïque*, Paris, Gallimard, 1970). 1950, *Psychoanalysis and Anthropology. Culture, Personality and the Unconscious*, New York, International Universities Press (trad.fr. *Psychanalyse et anthropologie. Culture, inconscient, personnalité*, Paris, Gallimard, 1967). 1974, *Children of the Desert I: The Western Tribes of Central Australia*, New York, Harper et row. 1988, *Children of the Desert II: Myths and Dreams of the Aborigines of Central Australia*, Sydney, University of Sydney.

DADOUN R., *Géza Roheim et l'essor de l'anthropologie psychanalytique*, Paris, Payot, 1972.- MUENSTERBERGER W. (ed.), *Man and his Culture. Psychoanalytic Anthropology after* Totem and Taboo, New York, Harper et Row, 1969 (trad.fr. *L'Anthropologie psychanalytique depuis* Totem et tabou, Paris, Payot, 1976).

Irrigation ريّ

تمـارس المـوارد المائـية تأثـيراً حاسماً على أنماط إشغال المكان: فهي تتحكم بالكـثافات السـكانية وأشـكال إقامة البشر، وتسهّل الثبات في مكان واحد أو تجبر على التـنقل. وتؤثر تقلباتها الفصلية بعمق على نمط التنظيم الاقتصادي والاجتماعي للجماعات الخاضعة لها وذلك عبر العلاقة الوجدانية التي تفرضها عليها. إنّ تقنيات الري هي ترتيب جوهـري لهذه التقلبات، موجود في مجتمعات عديدة، وقد ساهمت في تشكيل تنظيم بعض مـنها لدرجـة أنهـا أصـبحت أحـياناً عاملاً حاسماً في نشوئها، وحتى أيضاً في نشوء الحضارات الإنسانية عامة.

يصـبح الـري ضرورياً في المناطق الرطبة عندما لا تهطل الأمطار في فترات حاسـمة من أجل نمو النباتات، ويلعب دوراً بارزاً في المناطق الجافة حيث لا تكفي كمية الأمطار، فيأتي لكي يعوّض ويسمح بحصاد ثان في المنطقة المدارية السفلى. يتم استعمال المـياه حسب تقنيات متنوعة جداً بعضها واسعة الانتشار: ريّ بالفيض (فيضانات نهرية: النيل، دجلة، الفرات)، حفر القنوات وجمع مياه السيل (سدود)، تخزين المياه بانتظار فصل الجفـاف (خـزانات آسـيوية)، سـدود لتحويل أو احتباس الأنهار أو السواقي، سدود – خـزانات، تنظـيم الينابـيع، اللجوء إلى أجهزة رافعة بسيطة (نواعير، سلالم لولبية) أو مـتطورة أكـثر، أنظمة البكرات،عجلات مائية متعددة الأنواع (مجهزة بآنية أو لوحات)، إزالة المياه الجوفية بواسطة الدهاليز، إلخ.

تعـتمد طوائف غريبة أو جماعات قروية تقنيات الريّ، وأحياناً على صعيد واسع. فـي البيرو أو ريو بامباس أو كينوا، تتناسب أنظمة مستقلة للري مع التقسيمات القائمة ما بيـن الطوائـف أو داخـل كل منها (ميتشل، 1976). يمكن لطوائف دائمة التصاريع أن تتشـاطر نفس النظام وتديره (بيدوشا، 1987). يضم "سوباك" جزيرة بالي، وهو نوع من مجـتمع الـريّ، ووحدة تقنية، قضائية، اجتماعية ودينية في آن، سكان قرى مختلفة تنتفع أراضـيها من مصدر واحد للري (غيرتز، 1972). في اليابان، تتقاسم التعاونيات المائية الوحـدات الأرضـية. تلجـأ كافة المجتمعات التي تمارس الري إلى تحديد الاستخدامات والمتوجـبات، وتـنظم الوصـول إلى الماء حسب قانون عرفي قديم غالباً ما وجب على السلطات الدولية والشرائع الدينية أن تأخذه بعين الاعتبار. إنها تملك كلها، بطريقة شكلية أو غير شكلية، مؤسسات تتولى مسؤولية الإشراف على الماء وصيانة نظامها وتوزيعها، أو حـل الخلافـات الـناجمة عـنها، وأحـياناً تنظيم الطقوس المنسوبة إلى الماء (بالي، المكسيك). ترتبط الخدمات التابعة للري بوظائف السلطة في المجتمعات التي تعتمد أنظمة تراتبـية، كما لدى شعب سونجو في تانزانيا (غراي، 1963) أو في بول إليا، سري لانكا (ليتش، 1968).

إن كــل الأمور المرتبطة بصيانة النظام، وكذلك بشكليات التقسيم هي عناصر دالة على أنماط التنظيم الاجتماعي. فالتنظيف الجماعي لنظام الريّ المشترك (خزّان، مجرى مــياه، قناة لنقل المياه) هو الفرصة، في العديد من المجتمعات، لتوطيد التعاضد والشعور بالمشـــاركة (بيرو، تونس، اليمن، العراق). يُقاس توزيع المياه حسب الوقت والكمية، مع إمكانية تواجد النمطين معاً داخل نفس النظام. يشهد تنظيم استحقاق المياه، وقياس الأوقات أو الكمــيات، تقلبات لا تحصى. فقوانين المياه هي منوطة بالأرض أو مستقلة عنها. وفي هــذه الحالة الأخيرة، يمكن أن تتناقل بالإرث، وتشكل موضوع أنواع عديدة من الصفقات اليومــية، أو الدوريـــة عندما يقام سوق للمياه. يمكن أن تكون صكوك الملكية والصفقات شفهية أو مذكورة بالتفصيل في سجلات المياه. يُظهر نظام التوزيع في الوقت ذاته العلاقة الوثيقة بين الشأن الاجتماعي والتقني. عند قبيلة مسعودة في المغرب، يتبع الري، الذي لا يحــترم تنظــيم المساحة، إيقاع التقسيمات والتفرّعات القبلية (بيرك، 1978). في العراق، تشــكل قــناة هامة لدى قبيلة شبانة ملكية لأحد بطون القبيلة، ويعكس تفريعها إلى قنوات ثانوية تراتبية كل من الأفخاذ (فيرنيا، 1970). وهناك تنظيم سلالي لتوزيع أدوار المياه في واحات الصحراء الكبرى في جنوب تونس (بودوشا،1987). في كل هذه الأنظمة قد يذهب جزء من الماء هباء، ولكن منطق الشأن الاجتماعي يبقى هو السائد.

يقــول ك. ويتفوغل (1957) بضرورة تنسيق مركزي للجهود عملا على الإحاطة بطبــيعة واتســـاع مهمات بناء وصيانة وتنظيم توزيع المياه، التي يتزايد تعقيدها بقدر ما يُمـــارس الريّ على صعيد واسع. قد يتخذ الاندماج السياسي الناتج عن ذلك شكل استبداد بيروقراطـــي، ممـــا يجعــل بـــروز الدولـــة يُنسب مباشرة إلى الأشغال المائية. اقترح ج.ستيوارد، في السياق نفسه، مثالاً يعرض الحضارات الكبرى للريّ (مصر، بلاد ما بين النهريــن، الصين، أميركا الوسطى، الأنديز الوسطى). أثارت هذه الآراء معارضة كبيرة وحملــت علمـــاء الآثـــار والإثنولوجيين على مراجعة تجاربهم. يرى بعض علماء الآثار (ر.مـــاك أدامـــز، ج.هـــ.را و، و.وولف وأ.بالرم) أنه قد تكون نشأة الدولة سابقة لتنظيم أشـــغال مائية واسعة (بلاد ما بين النهرين، أميركا الوسطى)؛ وقد يكون بناء أنظمة الري الواســـعة النطاق والمتدرجة التنفيذ والمتطلبة استثماراً جسيما لقوى العمل لم يتحقق لو لم يكــن طويـــل الأمــد - تلــك هـــي حالـــة مشاريع ري شعب هوهوكام في أريزونا (ر.ب.وودبوري) أو في سيلان القديمة (أ.ر.ليتش) - وهذا ما يؤكده الإثنولوجيون.

أثار الطابع القسري المثبت لآراء ويتفوغل، لا سيما فيما يخص المركزية السياسية المــتخذة شــكلاً استبدادياً متولداً عن الريّ، انتقادات شديدة العنف (ليتش، 1959، ميّون، 1962؛ ميتشل، 1976). كثيرة هي دراسات الحالات (غراي، 1963، فيرنيا، 1970؛ غليك، 1970، ميتشل، 1976؛ بيدوشا، 1987) التي تظهر قدرة الطوائف المحلية على تأمين إدارة الـــري بنفســـيا، ولكـــن دون أن تقـــوم دائمـــا بقـــياس دور السلطة المركزية (إ.هانت ور.ك.هانـــت). لقـــد تمت برهنة قدرة المجتمعات القبلية ذات النمط التفريعي على إدارة نظـــام معقد للري مثل ذاك الذي يستخدم في جنوب بلاد ما بين النهرين (فيرنيا، 1970): فسقوط السلطة العباسية لم يسبب من جهة أخرى انحطاط نظام مائي كانت تتولاه بالكامل الجماعـــات القبلـــية. يؤدي مثال الدهاليز المزيلة للمياه الجوفية في عمان، والتي أقامتها حكومة مركزية وتوارثها البدو المقيمون في المنطقة المتحضرنة، إلى استنتاجات متباينة:

فالـتلف الذي يصيب المنشآت منسوب إلى نفس نمط التنظيم الاجتماعي والسياسي القبلي الـبدوي (ويلكينســـون، 1977). لقد كشف البحث الأنتروبولوجي، في رده على الجبرية الصارمة لآراء ويتفوغل، تعقيد وتنوع العلاقات بين الري والبنى الاجتماعية – السياسية، وفي الوقت نفسه تعدد أشكال تنظيم المياه ووفرة الأجوبة والحلول الاجتماعية.

ج. بيدوشا

BEDOUCHA G., 1987, *"L'eau , L'amie du puissant". Une communauté oasienne du Sud tunisien*, Paris, Edition des Archives contemporaines.- BERQUE J., 1978, "Hydraulique et historicité", *in* J. Berque, *De l'Euphrate à l'Atlas. 1. Espaces et moments*, Paris, Sindbad.- *Etudes rurales*, 93-94, 1984: "Les hommes et l'eau". – FERNEA R.E., 1970, *Shaykh and Effendi: Changing Patterns of Authority among the El Shabana of Southern Iraq*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.- GEERTZ C., 1972, "The Wet and the Dry: Traditionnal irrigation in Bali and Morocco", *Human Ecology*, 1, 1: 23-39.- GLICK T.F., 1970, *Irrigation and Society in Medieval Valencia*, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University.- GRAY R., 1963, *The Sonjo of Tanganyka: an Anthropological Study of an Irrigation based Society*, Londres, Oxford University Press.- LEACH E.R., 1959, "Hydraulic Society in Ceylon", *Past and Present*, 15: 2-26: 1968, *Pul Elya. A village in Ceylon. A Study of Land Tenure and Kinship*, Cambridge, Cambridge University Press.- MILLON R., 1962, "Variations in Social Responses to the Practice of Irrigation Agriculture", *in* R.B. Woodbury (ed.), *Civilizations in Desert Lands*, Salt Lake City, University of Utah Press.- MITCHELL W.P., 1976, "Irrigation and community in the Central Peruvian Highlands", *American Anthropologist*, 78: 25-44.- WILKINSON J.C., 1977, *Water and Tribal Settlement in South- East Arabia. A Study of the Aflaj of Oman*, Oxford, Clarendon Press, Oxford University Press.- WITTFOGEL K., 1957, *Oriental Despotism. A Comparative Study of Total Power*, New Haven , Yale University Press (trad.fr. *Le despotisme oriental*, Paris, Editions de Minuit, 1964).

رياضـــــة — Sport

يمكننا تعريف الرياضة بالمعنى الواسع كألعاب تنافسية جدية مبنية على البحث عن الأداء البدني في مواجهة صعوبة مقصودة: خصم أو خصوم، وقت، مسافة، هدف، عائق أو عوائق. ويمكن أن تقتصر هذه الممارسات الفردية أو الجماعية على أداء حركات بدنية (ســباق، سباحة، مصارعة) وتصبح عندئذ مراصد ممتازة لتقنيات الجسد (موس، 1936) غالــباً مــا تتطلب استعمال آلات متفاوتة التعقيد (طابات، رماح، مزاليج) أو محركات، وتشهد على خصوصيات ودرجة تطور التقنيات المحلية؛ وتتخذ أحيانا حيوانات كمساعدين أو خصوم (فروسية، مصارعة الثيران)، وتخبرنا بالتالي عن الوضعية العملية والرمزية للحيوانات في المجتمعات التي تتعاطى هذا النوع من الممارسات الرياضية. لا تهدف كل هــذه الممارســات إلــى إعطــاء نفس القيمة للخصائص البدنية أو العقلية أو المسرحية؛ يســتدعي بعضها بشكل خاص القوة، والبعض الآخر التحمل، أو حتى المهارة، أو التحكم بالمعلومات، أو الصفح. ويختلف قسط العنف (في رياضة الاحتكاك: مصارعة، ملاكمة،

لعــبة الرغبـــي) والخطر بشكل ظاهر من ممارسة إلى أخرى. تظهر هذه التغيرات كمية التنوع الهائل في مجال الممارسات الرياضية و"الثقافات المتفرعة" المقترنة بها.

بالمعــنى الضيّق، تغطي الرياضة ممارسات مقوننة بدقة ظهرت في القرن التاسع عشر في الغرب (في إنكلترا في غالبية الحالات) وسرعان ما انتشرت عبر العالم. تتميز هــذه الممارسات المعاصرة عن الألعاب التقليدية بشمولية قوانينها التي تراقبها مؤسسات، وبحس مفرط في الدقة، وباستقلالية الإطار المكاني (ميدان، حلبة) والزماني. سجلت هذه القونـــنة المدققـــة مــنذ القرون الوسطى في حركة مستمرة لتخفيف العنف (الذي استولت الدولة على امتيازه)، ولتلطيف العوائد ومراقبة متزايدة للمشاعر والدوافع الغريزية: هكذا اســتعيض عــن ألعاب تقليدية عنيفة (كرة القدم الشعبية) بمواجهات منظمة (ن. إلياس، 1986، الذي تجدر الإشارة إلى وجهة نظره النشوئية).

تــدل الممارســات والمشاهد الرياضية بقوة، أيا تكن درجة انتشارها، على تشكيل الأنــواع (عــبر الفــرز بين الاختصاصات المعتبرة ذكورية أو أنثوية) والتصنيفات التي تقــيمها المجــتمعات ضــمن الفئات التي تؤلفها (تشكيل فرق حسب معايير قرابة، إقامة، نظام، إنتماء إثني، إلخ.). وهي أيضا مراصد ممتازة لسيرورات معاصرة لاستملاك ثقافة عالمــية معممـــة وتأصيلها الإبداعي: تميز أساليب اللعب الفرق المحلية والوطنية (مثلاً، تقابل الركلة التي يعود أصلها إلى كرة القدم البريطانية " لعبة الحزام" البرازيلية التي تبين القــدرة علـــى التملص)؛ تستند التعديلات أحياناً على القواعد نفسها للمنافسة التي تجعلها تتطابق أكثر مع "القيم" الثقافية السائدة: تحمل مباريات لعبة الكريكيت لدى التروبريانديين أثــر الحــروب ما بين القروية والرمزية الجنسية للاحتفالات الزراعية التي كانت توجد قــبلها؛ مــن جهة أخرى، اعتمد شعب غاهوكو – غاما كرة القدم لكنه يلعب مباريات لا تــتوقف إلا حيــن تتعادل المرات التي ربح وخسر فيها كل فريق. توضح هذه الأمثلة أن الرياضـــة ليســت مجــرد تسـلية وأنها، على غرار صراع الديوك في بالي الذي حلله ك.غــيرتز (1972) بعبارات اللعب الجدي، تبلورات على صعيد الخيال المسرحي والقيم الأصلية التي تشكل المجتمع.

تعتبر المنافسات عناصر رؤية للعالم، وغالبا ما تنسب إلى طقوس: يمكن أن يكون هدفهــا التشــفع (مثل "التلاشتلي" الأزتيكي الذي يحتفل بهزيمة الليل من قبل الشمس التي ترمــز إلــيها الكرة، أو السباقات الاحتفالية التي تهدف إلى نيل غلال وفيرة في جماعات هندية عديدة في نيومكسيكو)، أو التنبؤ (توقع القحط أو الوفرة حسب غلبة عشيرة الشمال أو الجنوب في لعبة الكرة المخبأة لدى شعب زوني)، أو أيضا العمل على تحديد المراحل الرئيســية فـــي الحياة (السباقات التي تتضمنها مراسم الاحتفال بسن البلوغ الذكوري لدى شـــعب الانكـــا، أو بالحداد لدى شعب بورورو في الأمازون). تظهر التجمعات الرياضية المعاصـــرة الكبرى،عبر طقوسها الاحتفالية، إنسجاما شكلياً (إطار مكاني – زماني فريد، بـــرمجة)، ووظيفـــياً (إقامـــة "بنية مضادة" تلطف التراتبيات العادية، الشعور الجماعي)، ورمزياً (استعراض قيم جوهرية) مع الطقوس المؤسسة. أليس هذا التقارب بين الرياضة والطقوس مرتبطا بكونهما مظهرين للفن المسرحي؟

ك.برومبرغر

BLANCHARD K. et CHESKA A., 1985, *The anthropology of sport.An introduction,* South Hadley, Bergin and Garvey.- BROMBERGER C., 1995, *Le match de football. Ethnologie d'une passion partisane à Marseille, Naples et Turin,* Paris, Maison des sciences de l'homme.- CAILLOIS R., 1958, *Les jeux et les hommes*, Paris, Gallimard.- DUVERGER C., 1978, *L'esprit du jeu chez les Aztèques*, Paris – La Haye, Mouton.- ELIAS N. et DUNNING E., 1986, *Quest for excitement. Sport and leisure in the civilizing process,* Oxford, Basil Blackwell (trad.fr. *Sport et civilisation,* Paris, Fayard, 1994).- GEERTZ C., 1972, "Deep play: Notes on the Balinese Cockfight", *Daedalus*, 101: 1-37 (trad.fr. "Jeu d'enfer. Notes sur le combat de coqs balinais", *in* C Geertz, *Bali. Interprétation d'une culture,* Paris, Gallimard, 1983: 165- 215). –MAUSS M., 1995 (1936), "Les techniques du corps", in *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1995.- PIVATO S., 1994, *Les enjeux du sport,* Paris, Casterman.- SEGALEN M., 1994, *Les enfants d'Achille et de Nike. Ethnologie de la course à pied ordinaire,* Paris, Métailié- Des sports, Terrain, 1995, 25.

Mathématique et anthropologie — الرياضيات والأنتروبولوجيا

يرتكـز تطبـيق العلوم الرياضية على الدراسة الأنتروبولوجية للوقائع الاجتماعية والثقافـية علـى التشكيل المنطقي للمعطيات أكثر من تحديدها الكمي. رغم أن مساهمات مؤلفين عديدين وإعادات نظر منهجية ناجعة قد أغنت الأنتروبولوجيا الرياضية تدريجيا، فهي تقدم حتى اليوم خصائص علم فتي: بداية تحديد مبدئي للعبارات والرموز المستعملة، نـدرة المؤلفـات المكرّسـة لها كليا ومنهجيا، تباين ميادين تقدمها، وذلك ما يوسّع مجال معرفـتها أكـثر ممـا يعمّقه. قد يكون من العبث أيضا التحليق فوق مجمل الميادين التي تغطيها، وهي ميادين متفاوتة لجهة تنوع الأدوات الرياضية المستعملة، أو لتنوّع المجالات الأنتروبولوجـية المـتطرّق إليها. قد نجازف في تقديم تعداد للمواضيع بدون ترتيب، أو توحيد، أوتمييز. إلا أنه يمكننا أن نذكر بعض التوجهات التي توضح تنوع هذا الميدان:

1 – تطبـيق الإحصاءات (التي تساندها معالجة معلوماتية)، والاحتمالات ومناهج تحلـيل المعطيات والتصنيف (التوافقات، عمليات ماركوف، التركيبات الرئيسية، السلالم، الخ) على مسائل عديدة جداً من القياس والمقارنة والتنبوء بالتطور، إلخ.

2 – اسـتعمال أدوات حسابية أو هندسية (مجموعات، شبكات، بيانات، سجلات) كثـيرا مـا تنسـب إلـى دراسة أنظمة القرابة والزواج (هــ.ك.وايت، س.هــ.غولت، ج.ت.غيلـبو، ب. كوريـج، ف.لـوران) وبشكل خاص إلى مصطلحاتها (ج.ب. بويد، د.ريـد، ب.هـــلـيو) ولكن أيضا إلى تطبيقها السكاني (ب.أ.بالونوف) أو الاجتماعي الاقتصادي (ك.أ.غريغوري)؛ يمكننا كذلك أن نذكر كتابا تعليميا مكرّسا للعلوم الرياضية للقرابة (إ.شوفالار، 1977).

3 – تأملات حول استخدام العلوم الرياضية في الأنتروبولوجيا، مقارنة ونقد مناهج مخـتلفة (ب. ريشار ور.جولدن، 1971؛ ج.أ.بارنز) ومجموعات نصوص مكرّسة لهذا العلم (ج.دو مور، 1986، ب.راي، 1971).

هناك تمييز يفرض نفسه أمام هذه النظرة الشاملة. إن مزاولة العلوم الرياضية هي اعتـيادية في الأنتروبولوجيا الاجتماعية بدرجات مختلفة، بما أن مجرد عملية تعداد تلتقي معهـا. إلا أن هـذا لا يشكل جوهر وظيفتها التي تتميز بتقنية خاصة أقل مما تكون حالة فكـرية وأنمـاط بـرهان ومـناهج ومتطلـبات. هـناك خطوتان تتلاقيان تحت عنوان الأنتروبولوجـيا الرياضية، يمكن أن نصفهما بتطبيق الرياضيات والتشكيل الرياضي. إن كل عملية حسابية (وعمليات أخرى أيضا قليلة الشيوع) تتعلق بالخطوة الأولى، فيما ترتبط ترسيمات البنى البسيطة للقرابة بالخطوة الثانية. إن تطبيق الرياضيات أو الإحصاء نادرا مـا يـؤدي إلـى ابتكار أداة رياضية جديدة، لكنه يتم على العكس في إطار نظري مثبت مسبقا. يتم التشكيل الرياضي انطلاقا من معطيات أنتروبولوجية مثبتة مسبقا، يتم تأطيرها وترسـيمها وصياغتها بعد تجريد طبائع تعتبر (بإحكام) ثانوية. إن الملاحظات النوعية تقـبل التشكيل بدون صعوبة خاصة، بينما يمثل العدد الأداة الفضلى للتحليل الإحصائي أو المعلوماتي، سواء عكس حقيقة قياسية بالفعل أو إشارات محددة بطريقة أخرى.

يمكننا تأريخ ولادة التشكيل الرياضي في الأنتروبولوجيا من لقاء ك. ليفي ستروس وعـالم الرياضيات الفرنسي أندريه ويل الذي اقترح تحليلا حسابيا لأنظمة المصاهرة في مخـتلف أنمـاط الـزواج في كتاب *البنى الأولية للقرابة* (1949)، بعد ويل سوف يأتي: ر.ر.بـوش، ثـم ج.ج.تيميني، ج.ل. سنيل وج.ل. طومسون. قد نستطيع تلخيص خطوة التشـكيل الرياضي هكذا: 1) إن غايته هي التأكيد الشكلي للتحليل الأنتروبولوجي؛ 2) إنه يهـدف إلى إنشاء نموذج بنيوي، سببي أو توقعي، على أساس فرضيات مثبتة انطلاقا من المشـاهدة التجريبية؛ 3) إن التحليل الرياضي يسمح باستخلاص بعض النتائج الشكلية من هذه الفرضيات. هذا ما يسمح بإضفاء مظهر منطقي على تأسيسات نظرية مشكلة بطريقة تتـيح لهـا الخضـوع لموافقة البرهان بشكل متماسك. إن عرض فرضيات غير مبهمة وإظهـار نتائج مبرهنة يتطلبان دقة قد تكشف عن نقاط الضعف أو المظاهر المتناقضة أو المـدى المحدود للاقتراحات النظرية في الأنتروبولوجيا. لقد أوضح هذه الفكرة الإجمالية ب.جوريون وج.دومور اللذين استخرجا من الشروحات المختلفة لنظام قرابة شعب الباند (زائير) نموذجا قابلا لإظهار بنية النظام.

ج.دومور

BALLONOFF P.A. (ed.), 1976, *Mathematical foundations of social anthropology*, Paris- La Haye, Mouton.- CHEVALLARD Y., 1977, *Deux études mathématiques sur la parenté*, Paris, Cedic.- DE MEUR G. (ed.), 1986, *New trends in mathematical anthropology*, Londres- Boston- Henley, Routledge et Kegan Paul.- GREGORY C., 1982, *Gifts and commodities*, Londres- New York, Academic Press.- JORION P. et DE MEUR G., 1982, "Le marriage Pende", *L'Homme*, Paris, XXII (1): 53- 73.- KAY P., 1971, *Explorations in mathematical anthropology*, Cambridge, MIT Press.- LIU P.H., 1986, *Foundations of kinship mathematics*, Nankang, Institute of Ethnology, Academia Sinica.- LORRAIN F., 1975, *Réseaux sociaux et classifications sociales, essai sur l'algèbre et la géométrie des structures sociales*, Paris, Hermann.- RICHARD P. et JAULIN R. (éd.), 1971, *Anthropologie et calcul*, Paris, UGE.- WEIL A., 1949, "Sur l'étude algébrique de certains types de lois de mariage (Système Murngin)", in C. Levi- Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, PUF, 1949: 278- 285. – WHITE H.C., 1963, *An*

anatomy of kinship: mathematical models for structures of cumulated roles, Englewood Cliffs- New Jersey, Prentice Hall.

REICHEL – DOLMATOFF Gerardo ريشل – دولماتوف، جيراردو

هـــو أنتروبولوجي كولومبي من أصل نمساوي ينتمي إلى ذلك الجيل من الباحثين الذي نهل من تعاليم ب. ريفيه في المعهد الإثنولوجي الوطني في بوغوتا منذ عام 1942. عمـــل ريشـــل – دولمـــاتوف في الميدان بلا انقطاع، فجال خلال أربعين عاما في البقعة الكولومبـــية باحثاً عن معطياتٍ أثرية وإثنوغرافية وألسنية وأنتروبولوجيّة طبيعية. أحدثت هـــذه البعـــثات التـــي أنجزها برفقة زوجته أ. دوسّان، وهي أيضاً أنتروبولوجيّة وتلميذة لريفيه، عدّة تقارير وعروض للمعطيات نُشِرَت بشكل خاصّ في *مجلة المعهد الإثنولوجي الوطني*، *نشرة علم الآثار*، *المجلة الكولومبية للفولكلور*، *المجلة الكولومبية للأنتروبولوجيا*، وجريدة *مجمع المختصين بالدراسات الأميركية* في باريس. إنّ هذه الدراسات هي مصادر قيّمة لا تزال تشكل أحيانا المراجع الوحيدة لمعرفة العديد من الجماعات الإثنية الكولومبية (موتـــيلون – يوكو، شيميلا، بيجاو، إلخ.). كذلك اهتمّ ريشل – دولماتوف بالتاريخ الإثني كمـــا بإثنوغرافـــيا المجـــتمعات الهجينة، إلا أنّ أبرز ما أتى به يخصّ ميادين علم الآثار وإثنولوجـــيا الســـكان الأصليين. وقد أدى تنقيبه في مواقع أثريّة لجامعي الرخويات على الشاطئ الكاريبي (بورتو هورميغا) إلى اكتشاف بقايا من السيراميك تعود إلى 3100 سنة قـــبل المـــيلاد وتعتـــبر الأقـــدم في القارّة. عزّز هذا الاكتشاف النظرية التي تحدّد أصل الـــزراعات الأميركـــيّة المرتفعة في مناطق مداريّةٍ من شمال غرب أميركا الجنوبية. في الإثنولوجـــيا، تســـتند أبحاثـــه الأكثر فرادةً إلى الأنساق الإدراكيّة والرمزية الكامنة خلف المقـــولات الأســـطورية والكونـــية للشامان الأمازوني (هنود توكانو في فوبيس) والكاهن الكوغي (سييرّا نيفادا في سانتامارتا). كما قادته اختباراته الميدانية إلى إظهار نمط انتشار هـــذه الأنســـاق ودور الأعشـــاب المهلوسة في الإبداع، وإلى المباشرة بتأويلٍ إثنوغرافي لرسوم فن الصياغة ما قبل الكولومبية.

ج. لاندابورو

1965, *Colombia: Ancien Peoples and Places*,Londres, Thames et Hudson. 1968, *Desana: simbolisme de los indios tukano del Vaupés*, Bogota, Universidad de los Andes (trad.fr. *Desana, le symbolisme universel des Indiens tukano du Vaupès*, Paris, Gallimard, 1973). 1975, *The Shaman and the Jaguar: a Study of Narcotic Drugs among the Indians of Colombia*, Philadelphie, Temple University Press. 1978, *Beyond the Milky Way: the hallucinatory imagery of the Tukano Indians*, Los Angeles, University of California. (1951) 1985, *Los Kogi: una tribu indigena de la Sierra Nevada de Santa Marta*, Colombia, Bogota, Procultura. 1986, *Arqueologia de Colombia: un texto introductorio*, Bogota, Arco. 1983, *Orfebreria y chamanismo: un estudio iconografico del Museo de Oro*, Bogota, Colina.

ولدت أودري إ. ريشاردز عام 1899 في لندن، في كنف عائلة موظفين وجامعيين. تابعت دروساً في العلوم الطبيعية قبل أن تتجه نحو الأنتروبولوجيا. عملت أ. إ. ريتشاردز كباحثةٍ ميدانية بشكل خاصّ في روديسيا الشمالية وزامبيا (بمبا : 1930 - 1931؛ 1933 - 1934، 1957)، وفي أفريقيا الجنوبية (تسوانا في شمال ترانسفال: 1939 - 1940) وفي أوغندا حيث أدارت من 1950 إلى 1955 المعهد الأفريقي الغربي للبحث الاجتماعي (ثانوية ماكيريري، كابالا) الذي تأسّس عام 1948. عام 1962 باشرت بدراسة قريةٍ في إسيكس مع إ. ر. ليتش. مارست أ. إ. ريتشاردز مهنتها كمدرّسة في كليّة لندن للاقتصاد (1937 ثم 1944 - 1950)، وفي جامعة ويتواترسراند في جوهانسبورغ (1938) وفي كامبريدج (1956) حيث أسّست عام 1962 مركز الدراسات الأفريقية الذي أدارته حتى تقاعدها عام 1967. توفيت في كامبريدح عام 1984.

اجتهدت أ. إ. ريتشاردز، في إطار المكتب الاستعماري (1941) وكأمينة سرّ أبحاث العلوم الاجتماعية الاستعمارية (1944) في جعل السلطات الشعبية البريطانية تساهم مباشرةً في تقدّم البحث الأنتروبولوجي. إنها تنتمي، لا سيّما مع إ. إ. إيفانز - بريتشارد ور. فيرث وإ. شابيرا، إلى الجيل الأول العظيم من الباحثين الذين تدرّبوا في لندن على يد ب. مالينوفسكي، كما أنّ أعمالها الأولى تندرج بوضوح في التيّار المسمّى بالوظيفية.

احتلت دراسة شعب بمبا في روديسيا حيّزاً أساسياً من هذه الأعمال المتيقظة للوقائع الاقتصادية والظروف المعيشية، لا سيّما القوت والتغذية، كما تبيّنه الدراسة الأحادية الهامّة التي كرّستها ريتشاردز لهذا المجتمع عام 1939. لعبت أبحاث أ.إ. ريتشاردز عن زواج البمبا (1939 الذي سبق ذكره، 1940، 1950) دوراً بارزاً في تطوّر دراسة القرابة الأموميّة الجانب؛ كذلك ساهم كتابها عن *طقوس مُسارّة عذارى بمبا* (1956) بشكل كبير في تجديد إشكالية الطقوس بوصفها أعمالاً مُدْرجة في كليّةِ الميدان الاجتماعي وأيضاً كركائز للرموز. كما أن اهتمامها بأوضاع التغيّر الاقتصادي والاجتماعي قادها إلى التشديد على الطابع المعقّد والمركب جذريًا للمنظمات الاجتماعية الأفريقية، الذي لن تتمكن مقاربة شاملة من عرضه بشكل صحيح لاعتبارها تخطيطية وقائمة على تجريد التاريخ.

ماريو أبيليس وم. إيزار

1932, *Hunger and Work in a savage tribe: a functionnal study of nutrition among the Southern Bantu*, Londres, Routledge. 1939, *Land, labour and diet in Northern Rhodesia: a economic study of the Bemba tribe*, Londres, Oxford University Press. 1940, *Bemba marriage and modern economic conditions*, Livingstone, Rhodes- Livingstone Institute. 1950, "Somes types of family structure among the Central Bantu" *in* A.R. Radcliffe- Brown et D. Forde (eds), *African systems of kinship and marriage*, Londres, Oxford University Press (trad.fr. *Systèmes familiaux et matrimoniaux en Afrique*, Paris, PUF, 1953). 1956, *Chisungu: a girl's initiation ceremony among the Bemba of Northern Rhodesia*, Londres, Faber et Faber. 1966, *The changing structure of a Ganda village: Kisozi, 1892- 1952*,

Nairobi, *East African Publishing House*. – *RICHARDS A.I. (ed.), 1959, East African chiefs: a study of political development in some Uganda and Tanganyika tribes*, Londres, Faber et Faber.

LA FONTAINE J.S., (ed.), 1972, *The Interpretation of ritual: essays in honour of A.I. Richards*, Londres, Tavistock.

RIVERS William Halse Rivers — ريفرز، وليم هالز ريفرز

هو عالم نفسي وأنتروبولوجي بريطاني ولد في لوتون (كنت) عام 1864. بدأ مهنته كطبيبٍ في لندن قبل أن ينخرط في أبحاث علم النفس الاختباري. منذ عام 1897 علم في جامعـــة كامبريدج ثمّ في مدرسة القديس يوحنا عام 1902. عام 1898 شارك بصفته عالماً نفســيّاً فـــي بعـــثة مضيق توريس التي أشرف عليها أ. ك. هادون والتي أجرى خلالها اختـــبارات حواســيّة على سكان الجزيرة. منذ ذلك الحين توجّه بعزم نحو الأنتروبولوجيا الاجتماعـــية عاكفاً على أبحاثٍ ميدانيةٍ لدى شعب توداس في الهند الجنوبية عام 1902، ثم فـــي ميلانـــيزيا عامـــي 1908 و1914. عـــام 1915، رجـــع بشكل جزئي إلى علم النفس الاختباري مهتمّاً بعلاج إصابات الحرب. توفي في كامبريدج عام 1922.

مـــنذ بدايـــة مهنـــته كأنتروبولوجي، استخدم قائمة الأنساب في أعماله عن وراثة التصرّفات منادياً بها كالوسيلة العلمية الوحيدة التي تسمح ببلوغ اصطلاحات القرابة دون التعرّض للخطأ. أبعدته اكتشافاتُ ل.هـــ. مورغان مثل التمييز بين أنظمة وصفيّة وأنظمة تصنيفية، إضافة إلى وجهة نظره السوسيولوجية عن الطرق التي شقها إ.ب. تايلور وج. ج. فرايـــزر فـــي الأنتروبولوجـــيا الدينـــية. كان يرى في اصطلاحات ومواقف القرابة الانعكاس الصادق أو حتى بقاء أشكالٍ للزواج باتت زائلة اليوم، فلم يتمكن من رسم حدود مـــنهجة الســـلالي. عـــام 1909، عارض أ. ل. كروبير بشدّة، بمساندة أ.ر. رادكليف – بـــراون، تكهّناته المعاد تشكيلها والمتأثرة بالمدرسة النشوئية، مسلطاً الضوء على البعدين النفســـي والألسني لاصطلاحات القرابة. دافع ريفرز عن وجهة نظره في النسب والتنظيم الاجتماعـــي (1914)، حيث قدّم بشكل خاصّ تبريراً نظريّاً لمؤلفه الأشهر، *تاريخ المجتمع الميلانيزي* الذي صدر في السنة عينها.

دخـــل ريفرز المرحلة الانتشارية من مهنته عقب مشاركته في بعثة بيرسي سلادن تراســـت إلـــى ميلانـــيزيا وبولينـــيزيا عـــام 1908. شـــكل خطابـــه الرئاسي في الفرع الأنتروبولوجـــي للجمعية البريطانية لتقدّم العلم (1911) ما أسماه هو نفسه "نقطة تحوله"، كمـــا أنه ألهم بغزارةٍ المجلد الثاني *لتاريخ المجتمع الميلانيزي*. ولقد أدّى هذا التحول إلى تمييز حقبتين في أعمال ريفرز الأنتروبولوجية : الأولى مبنيّة على تطبيق المنهج في حين انجرفـــت الثانـــية فـــي تيار انتشارية جذرية كان سائداً. منذ عام 1916، نوّه أمام جمهرة الأنتروبولوجيين بأهمـــية نظـــريات فـــرويد، لكـــن تطبيقه لأفكار التحليل النفسي على الأنتروبولوجيا يبقى ناقصاً نظراً إلى رفضه لنظريات فرويد عن الدافع الغريزي الجنسي والكبت وحماسته في اعتماد فكرة اللا شعور (بولمان، 1968).

أثار ريفرز مجادلات عديدةً بين مؤيديه الذين أخذ عددهم يقل تدريجياً وبين ممثلي المدرسة البريطانية الجديدة، رادكليف – براون وبالأخصّ ب. مالينوفسكي. لم يُتابَع مطلقاً فـــي الولايات المتحدة وإن كان قد أحيط بهالةٍ من المجد في المملكة المتحدة. إلا أنه يُذكَر الـــيوم بشـــكل خاصّ كمبتدع المنهج السلالي. تحتفظ دراسته الأحادية عن شعب تودا بقيمـــتها الإثنوغرافـــية، لكنّ كتاباته عن القرابة وتحليلاته للأنظمة الاجتماعية الميلانيزية فقدت مصداقيّتها. غير أنه يبقى من وجهة نظر تاريخية مؤسّس الأنتروبولوجيا البريطانية.

ب. جويليرا

1900, "A Genealogical Method of Collecting Social and Vital Statistics", Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland 30: 74-82. 1906, *The Todas, New York et Londres, Macmillan. 1914, The History of Melanesian Society*, Cambridge, Cambridge University Press; *Kinship and Social Organization*, Londres, Constable. 1920, *Instinct and the Unconscious*, Cambridge, Cambridge University Press. 1923, *Conflict and Dream*, Londres, Routledge et New York, Harcourt. 1924, *Medecine, Magic and Religion*, Londres, Routledge et New York, Harcourt; *Social Organization*, Londres, Routledge et New York, Harcourt. 1926, *Psychology and Ethnology*, Londres, routledge et New York, Harcourt.

HADDON A.C. et BARTLETT F.C., 1922, "William Halse Rivers , M.D., F.R.S. With a Bibliography Compiled by Ethel S. Fegan", *Man* 22: 97- 107.- LANGHAM I, 1981, *The Building of British Social Anthropology. W.H.R. Rivers and his Cambridge Disciples in the Development of Kinship Studies, 1898- 1931,* Dordrecht- Boston- Londres, D. Reidel Publishing Cy.- PULMAN B., 1986, "Aux origines du débat ethnologie/ psychanalyse: W.H.R. Rivers (1864- 1922)", *L'Homme* 100: 119- 142. –SLOBODIN R., 1978, *W.H.R.Rivers*, New York, Columbia University Press.

RIVET Paul — ريفيه، بول

هـــو أنتروبولوجي فرنسي ولد في واسينيي (أردان) عام 1876. تابع بول ريفيه دروســـه الثانوية في نانسي ودخل بعدها مدرسة خدمة الصحّة العسكرية في ليون وتخرّج مـــنها عـــام 1897. عام 1901، رافق كطبيبٍ وباحثٍ في المذهب الطبيعي البعثة الفرنسية المكلفة بتقدير خط الطول بالقياس إلى خط الاستواء. خلال السنوات الخمس التي أمضاها فـــي مـــناطق الأنديز، اهتمّ بعلم الآثار والألسنية والأنتروبولوجيا الفيزيائية والإثنولوجية، مُعدّاً بذلك مجموعاتٍ هامّة عن التاريخ الطبيعي: التحق بالمتحف الوطني للتاريخ الطبيعي فـــور عودته إلى فرنسا عام 1906. ترك ريفيه الجيش إذ اكتشف ميله الحقيقي وعُيّن في مختبر أنتروبولوجيا المتحف. تأكدت اهتمامه بدراسة أميركا مع إصدار كتابه الأوّل الذي كرّسه لخط الاستواء. استُدْعي كطبيبٍ عسكري خلال الحرب. عام 1919، استأنف أبحاثه التي كُرّست في الجوهر للميدان الأميركي : اللغات الهندية الأميركيّة، علم المعادن ما قبل الكولومبـــي، والإعمار القديم لأميركا. أسّس عام 1925 مع ل. ليفي – بروهل وم. موس معهد الإثنوغرافيا في جامعة باريس.

عـــام 1929، عُيّــن ريفيه أستاذا للأنتروبولوجيا في المتحف وتولى إدارة متحف الإثنوغرفــيا فـــي تروكاديرو الذي ارتبط بكرسي تعليمه. بمناسبة المعرض العالمي لعام 1937، أخلـــى متحفُ تروكاديرو المتلاشي الساحة لقصر شايو الذي أحتضن أحد أجنحته مـــتحف الإنسان حيث أعاد ريفيه ترتيب مجموعات الأنتروبولوجيا الفيزيائية والإثنولوجيا في المتحف القديم للإثنوغرافيا بمساعدة ج. هـــ. ريفيير (1938).

كـــان ريفـــيه مناضلاً اشتراكيا صديقا لليون بلوم وكذلك مقاوما للفاشية. بعد هدنة 1940 عزلـــته فيشي من منصبه وأجبرته على مغادرة فرنسا. فالتجأ إلى أميركا اللاتينية مؤسّسا معهد الإثنوغرافيا في بوغوتا والمعهد الفرنسي لأميركا اللاتينية في مكسيكو. بعد عودته إلى فرنسا عام 1944، تولى ريفيه من جديد إدارة متحف الإنسان مستأنفا نشاطاته السياسية. توفي في باريس عام 1958.

د. ليفين

RIVET P. (avec R. Verneau), 1912 et 1922, *Ethnographie ancienne de l'Equateur*, Paris, Gauther – Villars; 1929, *Sumériens et Océaniens*, Paris, Société de Linguistique; (avec H. Labouret), 1929, *Le royaume d'Arda et son évangélisation au XVIIe siècle*, Paris, Institut d'Ethnologie; 1943, *Les origines de l'homme américain*, Montréal, Les Editions de l'Arbre (édition revue et augmentée, Paris, Gallimard 1957); (avec H. Arsandaux), 1946, *Métallurgie précolombienne*, Paris, Institut d'Ethnologie; (avec G. de Créqui-Montfort), 1951- 1956, *Bibliographie des langues aymara et kicua*, Paris, Institut d'Ethnologie, 4 vol.; 1954, *Cités maya*, Paris, Albert Guillo; (éd.), 1936, "L'Espèce humaine" in *L'Encyclopédie française*, 7, Paris, Larousse.



زبائنية Patronage

تدل كلمة زبائنية أو وجاهة على نوع من الرابط السياسي، أي العلاقة ذات الطابع غير المتكافئ بين "وجيه" وزبون، يبسط فيها الأول حمايته على الثاني، بينما يقدم الزبون دعمـــه للأول ويكون في وضع تبعية له. وتفهم طبيعة السلطة التي يمارسها الوجيه أكثر عـــند مقارنة الزبائنية مع أنواع أخرى من العلاقات الاجتماعية، فهي تختلف عن علاقات الســلطة القائمة على القرابة وإن كانت تستعير أحياناً بعضاً من مصطلحات القرابة. ومع أن علاقـــة الوجـــيه بالزبون تدوم لوقت معلوم، إلا أنها ليست محددة مسبقاً بالمكانة التي يتمـــتع بها الفرد ضمن شبكة القرابة: إن هذه المكانة تلعب دوراً معيناً فيها دون أن تكون العامل الأساسي. في الواقع، إن علاقة الوجيه بالزبون اختيارية وتكون موضوع مباحثات، رغــم أنها تسعى بطبيعتها للاستمرارية. وهي تتخذ الطابع الشخصي الوطيد فتخدم غايات متعددة.

تختلف علاقات الزبائنية عن العلاقات البيروقراطية لكون الحقوق والواجبات بين الأطراف غير محكومة بقوانين رسمية. كما وأنه يُشكك في شرعيتها. والتصرفات الناجمة عـــنها لا تتمـــتع بمكانة معترف بها في الميادين الشرعية. تستند هذه العلاقات إلى سلطة فعلـــية أكـــثر مـــن استنادها إلى القانون أو النموذج المثالي، وهي لا تتوافق مع العلاقات المتســـاوية والمتماثلة التي تفرضها تشريعات الدولة الحديثة ومضمون مفهوم المواطنية. وأخـــيرا، رغـــم وجود بعض أوجه الشبه، فإن الوجاهة ليست إقطاعية. وفي الواقع، إن العلاقـــات الإقطاعية غير المتكافئة والقابلة للتفاوض حسب الظروف هي مشرّعة بالقانون والعـــادات، أو بالاعـــتراف العام. بينما يصعب اعتماد العلاقات بين الوجيه والزبون في المجتمعات الشمولية مع أنها تقوم على شيء من الأخلاق وتكون مدعاة للفخر أحياناً.

تعتـــبر الزبائنـــية من خصائص نوع معيّن من المجتمعات غير المركزية بالكامل والتي لا يمكن فيها للأفراد أو الجماعات، هامشيين كانوا أم قليلي الحظوة، الحصول على بعـــض المنافع وإن كانوا نظرياً يملكون الحق في ذلك، دون اللجوء إلى المساعي الحميدة لصـــاحب حظـــوة وإلـــى دعمـــه ومساندته. وفي هذا النوع من المجتمعات أيضاً تتسبب المناوشات السياسية في مواجهات بين الأفراد الذين تقاس سلطتهم أو تأثيرهم بعدد الزبائن الذيـــن يستطيعون التأثير فيهم. ويؤدي هذا الواقع إلى ظهور شبكات معقدة ومتحركة من الزبائنـــية يكـــون فيها الوجهاء وسطاء بين مراكز السلطة وسائر المجتمع. وهكذا يتكون "سوق" شبه معروف يبحث فيه الزبائن عن وجهاء والوجهاء عن زبائن.

إ.جلنر

معالجــته في سطور قليلة. الأولى للقول بأن تحليل التوزيع الاجتماعي للمهمات غالباً ما يُهمل في مقابل تحليل توزيع وسائل ومنتجات العمل. والثانية للتذكير بأن كلاً من التحليلين غــير ممكــن إلا إذا كانت المهمات نفسها، إضافة إلى وسائل ومنتجات العمل، قد حُدّدت بدقة كافية، أي إذا كان التحليل التكنولوجي قد ذهب بعيداً. ولكن هذا لا يحصل إلا نادراً، وطالمـــا بقي الأمر كذلك ستبقى دراسة العلاقات الاجتماعية للإنتاج معادلة في غموضها وتنظيرها العقيم دراسة العلاقات بين المجتمع والبيئة.

وجهة النظر التعاقبية

خلال القرن العشرين، اقترحت عدة مصورات لدراسة تطور الزراعات في العالم. وقد تكون الأخيرة منها دراسة إ.ويرث (1954). وقد يمثل عدم العودة إلى الموضوع بعد ذلــك أنه ما زال من المبكر طرح نظريات مقنعة في هذا الميدان، للأسباب التي أثيرت. ولكن قد لا يكون مبكراً، في المقابل، إعادة التذكير ببعض الأفكار المطروحة والتفكير بما يمكن أن يحل مكانها.

ويــؤدي غــياب محــتوى مفهوم الزراعة بشكل عام إلى عدم اليقين بالطروحات الحالــية حــول منشـــأ الزراعة. كما يؤكد علم الآثار على هذه النظرة عندما يجد عدداً مــتزايداً مـــن آثـــار الزراعة أو تربية المواشي في حفريات العصر الحجري القديم وفي مـــناطق شـــديدة البعد عن الشرق الأدنى حيث كان التحول إلى العصر الحجري الحديث سابقا للزراعة بفترة طويلة. وإذا كان نمط "الثورة النيوليتية " التي يتحدث عنها غوردون شـــايلد ما زال يتمتع ببعض الوهج، فإن ذلك لا يمكن أن يدوم طويلاً. والأمر ذاته يصح على فكرة موروثة أخرى تعتبر ملحقاً بذلك النمط : فكرة الجمود خلال آلاف السنين بين الثورة النيوليتية والعصر الحديث (ليفي- ستروس، 1962). فتاريخ الزراعة لا يؤكد شيئاً مـــن ذلك، بل يبين تغيرات متلاحقة، من بينها سلسلة من التجديدات التي حدثت بسرعة مــتزايدة، إذا مـــا أخذنا في الاعتبار كامل الكرة الأرضية وليس هذه المنطقة أو تلك. في أوروبـــا على وجه الخصوص، ومنذ بدايات ما يسمى بعصر تقنية الحديد (القرن العاشر فـــي الـــيونان، والخامس في أوروبا الوسطى)، من شبه المستحيل تحديد فترة تزيد على القرنين لم يحدث فيها تجديد معبر في الميدان الزراعي. صحيح أن مناطق أخرى عرفت فـــترات طويلة من الجمود أو التراجع، ولكن ذلك كان في الغالب تراجعاً نتج عن اختلال في علاقة السكان/ الموارد، وليس عن عدم القدرة على التجديد. اليوم عاد هذا الموضوع إلى واجهة المشاريع الصناعية ذاتها. وليس من المؤكد أن الزراعات الأكثر تقدماً، والتي هي مستهلكة كبرى للطاقة، ستجد أمامها مستقبلاً مضموناً وزاهراً.

هيئة الإشراف

BRAY F., 1984, *Agriculture, in* J. Needham (ed.). *Science and civilisation in China*, vol. 6 (2), Cambridge, Cambridge University Press.- DONKIN R.A., 1970, "Pre-Columbian field implements and their distribution in the Highlands of Middle and South America", *Anthropos*, 65, 3-4: 505- 529.- DUMONT R., 1935, *La culture du riz dans le delta du Tonkin*, Paris, Société d'Editions maritimes et coloniales.- FORDE C.D., 1934, *Habitat, economy and society*, Londres, Methuen. – GAILEY A. et FENTON A. (eds), 1970, The *spade in Northern and Atlantic Europe*, Belfast, Ulster Folk Museum.- HAUDRICOURT A. G., et JEAN- BRUNHES DELAMARRE M., 1955, *L'homme et la charrue à travers le monde*, Paris,

Gallimard. - *Journal d'agriculture traditionnelle et de botanique appliquée*, 1977, 24 (2–3) : " Les hommes et leurs sols ".- *Cahiers de l'ORSTOM*, 1984, 20 (3 - 4) : "Instruments aratoires en Afrique tropicale, la function et le signe".- WERTH E., *Grabstock, Hacke und Pflug, Versuch einer Entstehungsgeschichte des Landbaues*, Ludwigsburg, E. Ulmer.- WILSON G. L., 1917, *Agriculture of the Hidatsa Indians, an Indian interpretation*, Minneapolis, The University of Minnesota Press.

زعامـــــة Chefferie

هـــناك معنـــيان لعـــبارة "زعامة " في الأدب الإثنولوجي الفرنسي. فهي تدل على منصـــب منتخـــب أو مـــتوارث، يتولى صاحبه السلطة السياسية على مجموعات معينة، معـــروفة بقلة عددها بشكل عام، وهذا ما يميزها عن المملكة. إنّ هذه الفكرة التي ظهرت مؤخـــراً في التصنيفـــات النماذجيـــة للأنتروبولوجيـــا السياسيـــة الأميركيـــة تحت اسم (Chiefdom)، قـــد رقيت إلى رتبة مفهوم من قبل م. ساهلنز (1961) وإ.سرفيس (1962)، ومـــن مـــنظار نشـــوئي جديد. على الصعيد التزامني، يبيّن هذا المفهوم وجود تشكيلات اجتماعـــية ليســـت قبائل ولا دولاً لكنها قد تكون، في بعد تعاقبي، في مرحلة وسطى بين الاثنتيـــن، وذلـــك من خلفية ترى أن البشرية تمر في تعاقب أربع مراحل أساسية: الزُمر والقـــبائل والزعامات والدول. ومع ذلك، "نحن مدعوون إلى النظر في ظهور الزعامات والأشـــكال التراتبـــية للسلطة" كما يقول سرفيس (1975)، بسبب نقص الإثباتات التاريخية التـــي يؤكدهـــا هذا الظهور. وعلى العكس، إذا استطعنا إعادة رسم ظهور الدولة تاريخياً انطلاقـــا مـــن الـــزعامات، فإن نقص الأدلة الوثائقية التي تخص الانتقال من القبيلة إلى الـــزعامة يسمح بإصدار فرضية أخرى: قد تكون الزعامات تشكيلات اجتماعية عمومية الوجـــود ومكونـــة حســـب منطق خاص. إن الفرق بين زعامة ودولة يكمن بالنسبة إلى النشـــوئيين الجـــدد، في المقدرة التي تملكها هذه الأخيرة في فرض استخدام القوة كوظيفة مؤسسة ضمن جهاز الدولة، في حين أن الزعامة تتخذ بالأحرى شكل جمعية دينية تنجذب نحو الملك– الكاهن الذي يراقبه أعوانه الذين يمنعونه من استخدام الإكراه لفرض رغباته الخاصة. في الواقع، إن سلطات هؤلاء الملوك– الكهنة ترتبط بالديني أكثر منها بالسياسي، بالمعـــنى الذي نفهم به هذه العبارة. إلا أن هذه السلطات بالغة الأهمية وغالبا ما تكمن في "جســـد" أو " شخص" الملك الذي يستطيع أن يُنزل المطر، وأن يؤمن وفرة الإنتاج ويمنع حصول الكوارث. لقد وجد الوظيفيون في هذه القدرات تكملة ثانوية غير ضرورية للسلطة السياســـية ونافعة فقط في تمجيد جلالة الملك. ولكن الدراسات الحديثة عن الزعامة تبدو وكأنها تثبت العكس: إن هذه السلطات هي الأولى وهي التي تسمح ببروز السلطة السياسية بالـــتحديد لملـــوك الدول البدائية الذين يحافظون على قدرات سحرية دينية إلى حد كبير. وهناك سؤال آخر تطرحه الأبحاث الأخيرة يجد منشأه في فرضيات ب. كلاسترز (1974) عما إذا كانت الزعامات شكلاً من التنظيم الاجتماعي– السياسي الذي قد يقود إلى الدولة، دون أن يرتـــب ذلك أي قاعدة عامة؛ ويمكننا أن نتساءل أيضاً عما إذا كان بعض منهالا يحـــتال فـــي خلـــق مؤسسات لغاية وحيدة هي منع ظهور الدولة ضمن نطاقها. إن أمثلة الـــزعامات الأميركـــية الهـــندية التـــي عرضها كلاسترز، وكذلك حالات أخرى أفريقية وآسيوية، تبيّن أن أواليات مؤسسية يمكن أن تشغّل لتعطيل السلطة الشخصية.والوفاق هو

شــرط ضــروري لوجــود الزعامة، ولكنه غير كاف على الأرجح لحمايتها من التعسف والاستبداد.

ج.ك.مولر

CLASTRES P., 1974, *La société contre l'Etat*, Paris, Editions de Minuit.- DRENNAN R.D. et C.A. URIBE (eds), 1987, *Chiefdoms in the Americas*, Laham-New York – Londres , University Press of America.- MIDDLETONJ. Et TAIT D. (eds), 1958, *Triber without rulers. Studies in African Segmentary Systems* , Londres, Routledge et Kegan Paul. – SAHLINS M., 1961, "The segmentary lineage: an organ- SERVICE E.R., 1966, *The hunters*, Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice Haull.- STEWARD J.H., 1955, *Theory of culture change*, Urbana, University of Illinois Press. – TESTART A., 1982, *Les chasseurs- cueilleurs ou l'origine des inégalités*, Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.

Bande زمرة

كانــت كلمــة "زمــرة " فــي الــبداية لفظة وصفية تستعمل في الأزمنة الأولى للأنتروبولجــيا الأميركية للدلالة على كل تجمّع لهنود رحّل. ولم تكتسب وصفاً نظريا إلا مــع جولــيان ستيوارد (1938، 1955). في منظور النشوئية الجديدة الذي يدعو إليه هذا الكاتب، يتعارض "مستوى إدماج الزمرة " مع مستويات أخرى، مثل مستوى العائلة الذي قــد يتمــثل في بعض جماعات الشوشون في منطقة الحوض الكبير، أو مستويات القبيلة والزعامة والدولة. في هذه الصور ذات المراحل الخمسة، يشغل مستوى الزمرة المركز الثانــي، وهــي تبدو نموذجية عن الصيادين – القطافين. ويرتكز هذا المفهوم، المطبوع بفكرة التعقيد المتزايد للتشكيلات الاجتماعية، على علم اجتماع موجز لكون كل مرحلة لا تعــرّف في النهاية إلا تبعا لطبيعة وحجم الجماعة؛ وهو لا يستند غالبا إلى معطيات حقبة مــا قبل التاريخ؛ لكنه شكل إطارا مرجعيا لنظريّة هامّة بالنسبة للإنتروبولوجيا الأميركية بعد الحرب.

لقــد أخــذ علــى إلمــان سيرفيس (1962، 1966) تصليب وجهات نظر ستيوارد باقــتراحه اعتبار الزمرة أبوية الإقامة دائما. إلا أنّ هذه الفرضية، وإن بدت الآن باطلة، قــد اتسمت بإيجابية واحدة على الأقل: لقد كانت تحاول إعطاء القليل من المادة إلى فكرة الزمــرة، ذلك لأن الزمرة، إن لم تكن وحدة سياسية، وإن لم يكن لديها تركيب معيّن، وإن لــم تكــن مجموعة تضامن، فماذا تكون إذن؟ إنها تجمّع غير ثابت لأناس يجتمعون تبعاً لعلاقات صداقة أو كره عندما تسمح بيئة اللحظة بذلك. لقد ورثت الأنتروبولوجيا من هذا المفهوم المتهافت لتجعل من عبارة "مجتمع الزمر" لفترة معيّنة مرادفة لمجتمع الصيادين – القطافين.

أ.تستارت

SERVICE E.R., 1962, *Primitive social organization: An evolutionary perspective*, New York, Random House; 1966, *The Hunters*, Englewood Cliffs (New

Jersey), Prentice Hall.- STEWARD J.H., 1938, *Basin- Plateau aboriginal sociopolitical groups*, Washington (Smithsonian Institution . Bureau of American Ethnology); 1955, Theory of culture change, Urbana, University of Illinois.

أنظر: ستيوارد، باستيان. صيادون- قطافون.

Temps زمــــن

بصـــورة واعــية أو لاواعية، يرتكز إدراك المسيرة الزمنية، الذي يتم من خلاله الالــتقاط العفوي لمفهوم الزمن المجرد، على التجربة المعاشة سواء أعطت هذه الأخيرة معــنى لمصـــير الفـــرد أو لتاريخ الجماعة. ويمكن استخراج أنماط ذلك الالتقاط من كل اللغات باستعراض نحوها أو مفرداتها أو تعبيراتها (يراجع عن ساحل العاج إتيان، 1968، وعن جمهورية أفريقيا الوسطى رولون، 1984).

مـــنذ وقــت مبكر وجدت الأنتروبولوجيا في "المدة " أحد الأبعاد الرئيسية للوقائع الاجتماعية: يمكن لكل انتظام – تزامني في المبدأ – أن يعتبر " لحظة " في نشوء مظاهر مترابطة فيما بينها؛ هكذا يكون للمسيرة الزمنية – أو التأريخ بمعنى الكلمة الدقيق– وجود "ملمــوس" كعنصر تشكيل للواقع الاجتماعي. وتعمد الأعمال الأنتروبولوجية إلى معالجة الزمـــن فـــي الأساس عبر أشكال إدراكه، والتصورات التي ينتج عنها، وطريقة احتسابه و"إدارته".

لــيس هناك من إدراك حسي للزمن إلا تبعاً لإمكانية تقدير جريانه. فإدراك الوقت يعنـــي القدرة على تحديد موقع حدث بالنسبة لحدث آخر، وتحديد نقطة فاصلة بين " قبل" و"بعـــد"، وتقييم المدة الفاصلة بين لحظتين، وتصور مستقبل اعتماداً على حاضر. ويمكن أن يـــتم التعبـــير عـــن إدراك الزمن بصورة مفهوم خط تراكمي للمدة أو بصورة مفهوم دوري وغير تراكمي، كما يمكن أن يتم دمج المفهومين. إن لحياة الإنسان، على اعتبارها أثراً زمنياً، بداية ونهاية، من الناحية البيولوجية على الأقل؛ فإذا ما اعتبرت خطاً تراكمياً، يكون للتقدم في السن مفهوم إيجابي؛ أما إذا ما اتخذ وجود الفرد طابعاً اجتماعياً من خلال مـــراحل "دورة الحياة "، فإن هذا الوجود يعتبر حالة خاصة لظاهرة تتكرر بصورة دائمة. فـــي أفريقــيا السوداء يبدأ وجود الفرد لحظة انتمائه إلى الأسلاف ويعتبر الموت "ولادة " علـــى لائحـــة الجـــدود. هذا التكامل بين المفهومين الخطي والدوري يظهر بوضوح عند دراســـة طريقة إدراج الفرد في النسج السلالي الذي ينظمه منهج تسميات القرابة في كل واحـــدة مـــن مـــراحل الوجـــود انطلاقاً من نمط يحدد انتماء كل إنسان إلى جيل والديه (العضـــويين) يـــتفرع عـــنه عدد متساوٍ من أجيال السلف والخلف. كما تؤمن التنظيمات الاجتماعـــية– السياســـية القائمة على فئات السن (بولم، 1971؛ أبيلاس وكولار، 1985)، تجاوز التناقض بين الخط المستقيم والدائري بحرصها على تحقيق التطابق المنتظم بين فئة مـــن أبـــناء جيل واحد في جماعة ذكورية وانخراط أفرادها في عملية النشاط الجماعي. ويمكن القيام بنفس التحليل لإيديولوجيات الحكم الملكي، حيث يتم تجاوز التناقض الموجود بين تقطع فترات الحكم وبين مبدأ وحدانية الملك.

ولا يتم تصور الزمن إلا من خلال علاقة الإنسان بالطبيعة من جهة، وبالمجتمع من جهة أخرى، على أن يعتبر كل منهما منتمياً إلى زمنية مختلفة جذرياً عن الأخرى. هكذا يمكن تبين مظاهر عديدة للزمن الاجتماعي: بيئي، تقني- اقتصادي، سلالي، أسطوري، تاريخي، طقوسي، إلخ.، يمكن أن يعتبر كل منها معبراً عن زمنية مختلفة.

ويقوم توالي الأيام وتقسيماتها، والقمر وأطواره، وفصول السنة الشمسية بتحديد إيقاع الحياة الجماعية. كما أن احتساب التقويم الزمني، الذي تتفاوت دقته حسب المجتمعات، والقائم على مراقبة الظواهر الكونية، يحدد أطر الزمنية الاجتماعية ويقرن بين فترات السنة وأنواع النشاطات. إن الأعمال المرتبطة باقتصاد الكفاف، ومختلف النشاطات التقنية الأخرى، وتحديد الطقوس وتفعيلها، والحرب، والمبادلات التجارية، والرحلات، تتم جميعا في لحظات محددة من السنة وتنتمي بالتالي إلى زمنيات دورية خاصة. كما أن أنماط تقسيم السنة إلى مرحلتين كبيرتين، مثلما لاحظ مرسال موس (1904- 1905) لدى الأسكيمو، تدل على تعميم تلك التقسيمات المرحلية وتبين وجود تعارض، حسب الحالات، بين نمطين عامين من نشاطات اقتصاد الكفاف، أو بين فترتين، واحدة دينية والأخرى دنيوية، أو فترة حرب وفترة سلم، إلخ. وتكتسب تلك الثنويات الزمنية معناها من خلال مجموعة عناصر تبدأ من السكن (متجمع/ مشتت، حضري/ بدوي) وصولا إلى النظام الاجتماعي بكامل معطياته (اعتماد شكلين للسلطة بالتناوب أو نموذجين للمعطيات الاجتماعية- السياسية، انقلاب المعايير والمهمات والأدوار). ولا تقل أشكال التقويم الزمني الاصطناعية أهمية عن تلك المعتمدة على دراسة الفلك (هوبير وموس، 1909) كما يتبين من تنوع احتساب الأيام كـ "أسابيع" تتحدد من خلالها مظاهر "العودة " ضمن دورات قصيرة، ويكون لكل يوم دلالته وملحقاته الرمزية؛ ويمكن اعتماد ترتيب تسلسلي للأيام (نظام غير دوري لأيام الشهر في التقويم الغربي). أما تقسيم السنة والفترات المتعددة السنوات فإنه يرتكز إلى معالم كوكبية لتحديد الفترات الطقوسية الطويلة (مثل طقس "سيغي" لدى الدوغون؛ غريول، 1938)، أو إلى إيقاعات مؤسساتية (تجديد تنصيب الملوك الموس في بوركينا فاسو بعد حكم ثلاثين سنة). وهناك معالم ثابتة أخرى تساهم في التنظيم الزمني للتاريخ، مثل تسميات فترات المجاعة أو الأوبئة.

وتكمن إدارة الزمن في مجمل وسائل توزيع النشاطات على فترة اليوم والأسبوع والشهر القمري والفصل والسنة. وهي تقوم أساساً على تقسيم العمل بين الجنسين، وتوزيع العمل بين فئات السن داخل كل جنس، كما ترتكز أول الأمر على المهمات المرتبطة باقتصاد الكفاف. هكذا أمكن تبيان منظومات عديدة من الإدارة الشمولية وفروعها المتخصصة، المرتبطة بالحياة المنزلية، والتقديمات الجنسية في أوساط تعدد الأزواج، وإيقاع الأعمال ذات المصلحة الفردية، أو العائلية، أو الجماعية، وبتوقف الإدارة في فترات الأزمات المعيشية، إلخ.

لا تنفصل أنتروبولوجيا الزمن عن أنتروبولوجيا المكان. هكذا تحدد التصورات الأفريقية للتكوين مهمة مزدوجة للمصير البشري: في الزمان وفي المكان؛ وتقترن بهما على التوالي العناصر التي تقوم عليها تصورات الكون (الأسلاف، الجن، إلخ.) ومظاهر استلاب الفرد (الموت، الجنون).

م.إيزار

ABELES M. et COLLARD C. (éd.), 1985, *Age, pouvoir et société enAfrique Noire*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal/ Paris, Karthala. – BACHELARD G., 1950, *La dialectique de la durée*, Paris, PUF.- ETIENNE P., 1968, "Les Baoulé et le temps", *Cahiers ORSTOM*, série *Sciences humaines*, V (3) : 17-37.- EVANS- PRITCHARD E.E., 1939, "Nuer time reckoning", *Africa*, 12 (2): 189- 216.- GEERTZ C., 1966, *Person, time and conduct in Bali; An essay in cultural analysis*, Yale, Yale University Press (trad.fr. "Personne, temps et comportement à *Bali", in Bali, Interprétation d'une culture*, Paris, Gallimard, 1983).- HALLPIKE C.R., 1979, *The foundation of primitive thought*, Oxford, Clarendon press.- HUBERT H. et Mauss M., 1909, "Etude sommaire de la représentation du temps dans la religion et la magie" in *Mélanges d'histoire des religions*, Paris, Alcan. *La notion de personne en Afrique Noire*, 1973, Paris, Editions du CNRS.- LEVI-STRAUSS C., 1962, *La pensée sauvage*, Paris, Plon.- MANESSY G., 1960, *Tâches quotidiennes et travaux saisonniers en pays bwa*, Dakar, University de Dakar. – MAUSS M. et BEUCHAT H., 1904- 1905, "Essai sur les variations saisonnières des sociétés Eskimo. Etude de morphologie sociale", *L'Année sociologique*, IX: 39- 132.- NIANGORAN- BOUAH G., 1964, *La division du temps et le calendrier rituel des peuples lagunaires de Côte d'Ivoire*, Paris, Institut d'Ethnologie.- PAULME D. (éd.), 1971, *Classes et associations d'âge en Afrique de l'Ouest*, Paris, Plon.- ROULON P., 1984, "La conception gbaya'bodoe du temps", *Systèmes de pensée en Afrique Noire*, 7: 11-44. – SOUSTELLE J., 1940, *La pensée cosmogonique des anciens Mexicains*, Paris, Hermann.- *Systèmes de pensée en Afrique Noire*, 7, 1984: *Calendriers d'Afrique Noire* (présentation de M. Cartry). – *Temps et développement. Quatre sociétés en Côte d'Ivoire*, numéro spécial des *Cahiers ORSTOM*, série *Sciences humaines*, V (3), 1968.

Mariage — زواج

إنّ دراســـة الزواج،التي ألهمت عدداً من الأعمال المؤسسة في الأنتروبولوجيا، لم تنتشــر حقــاً إلا في إطار منهج وظيفي لهذه المؤسسة التي تعرَّف " كاتحاد رجل وامرأة بحيــث أن الأطفــال الذيــن يولدون من المرأة يعترف بهم الأهل شرعيا " (*ملاحظات واستفســارات عــن الأنتروبولوجــيا*، الطبعة السادسة، 1951). في الواقع، لم يكن يُعالج الــزواج قبلاً إلا بالنظر إلى العائلة، إما بافتراض خط نشوء منذ الحالة الأولية للمشاعية الجنسية إلى حد الزواج الواحد، مروراً "بالزواج الجماعي" (ل.هــ.مورغان)، وإما بتأكيد عالمية الزواج الواحد (إ.وسترمارك). إننا نميل اليوم إلى دراسة الزواج في حد ذاته، دون عزلــه عــن الحالــة العائلية، من حيث أن الوضع الذي يخلقه ينطوي على وجود حقوق الأشخاص المعنيين وواجبات تدير العلاقات بين مختلف الشركاء الموجودين (أهل/ أولاد، زوج/ أهل الزوجة، الزوجة/ أهل الزوج، الخ.). وهكذا فإن العلاقات بين الأشخاص في الزواج لا تخص الزوجين فقط، بل أيضاً مجموعتي قرابتهما، وإن هذه المؤسسة تستخرج شرعية تميّزها بالأخص عن المساكنة من تشابكات هذه المجموعات في الزواج.

مــن هــذا المنظار الأخير، مُنح اهتمام خاص بشكليات انتقال الأموال التي ترافق الزواج في أغلب الأوقات. إننا نقابل بشكل عام (غودي وتامبياه، 1973) بين الانتقال الآتي

من عائلة الخطيب إلى عائلة الخطيبة (" ثمن العروس") التي تستبدل أحياناً بتقديمات على صعيد العمل، وبين ذلك الآتي من عائلة الخطيبة إلى الزوج أو المجموعة التي ينتمي إليها (المهــر). يشــبّه ج. غودي المهر بمؤخر الصداق الذي يدفعه الخطيب أو عائلته للمرأة. بالنســبة إلــى غــودي، تقــوم المقابلــة بين ثمن العروس والمهر على تقابل أوسع بين مجــتمعات- أفريقــية- بانــتقال وحيد الخط، يتم فيه التشديد على النسب، وبين أخرى - أوروبية آسيوية- بانتقال ثنائي الخط عبر تقييم المصاهرة. يفسر غودي هذا التقابل انطلاقاً مــن خلفيات اقتصادية. بينما حاول مؤلفون آخرون (مثل سبيرو، 1975) أن يقدّموا تأويلاً شــكلانياً محضــاً التقديمات الزواج مدخلين فرضية ترابط بين " قيمة" الأشخاص وقيمة الأموال. ولكن الانتروبولوجيين الماركسيين الفرنسيين، الذين يلتقون مع نظرة غودي في هذا الصدد، يؤوّلون حركة التقديمات الزواجية كآلية للتمايز الاجتماعي والاقتصادي تسهّل الــتكاثر الاجتماعــي تحت إشراف الأبكار في المجتمعات الزراعية للحبوب: إن الزواج القائم على "الاستيلاء" في المجتمعات البستانية (ميسايو، 1975) يمثل هذا الشكل للزواج.

إن التحلــيل الــذي قــام به ك. ليفي ستروس (1949) عن الزواج الأفريقي عبر "الشــراء" ("لوبــولا" في عالم البانتو) هو من طبيعة مختلفة تماما. يظهر انتقال التقديمات الزواجــية كنوع مختلف من تبادلية المقايضة في حالة الأنظمة الزواجية ذات بنى القرابة البســيطة. وفــي حالــة الأنظمة ذات البنى المعقدة، تكون التقديمات المادية أو الرمزية علامات على إشهار التبادل، ويمكن أن تشبّه بنوع من النقود.

إن تحلــيلات انــتقال التقديمات الزواجية قد ساهمت في نقض فكرة وظيفة خاصة للزواج (كوماروف، 1980)، سواءً فُسّرت بمعنى اقتصادي أو درست من منظار التبادلية والمقايضة؛ وقد أدّت دراسة الظواهر الطقوسية التي ترافق الزواج إلى نتيجة مشابهة.

تقوم القواعد الإلزامية أو الأفضلية للمصاهرة بتحديد ظروف تحقيق القران العتيد، وأحــياناً منذ الولادة. هكذا تخلق مراسم الخطوبة ظروف تشريع للقران قبل إتمام الزواج الفعلــي. على العكس، يمكن أن يؤخر هذا التشريع وألا يتحقق إلا عند ولادة الطفل الأول مثلاً (زواج " تجريبي"). وقد يكون انتقال الأشخاص والتقديمات عملية تتواصل طيلة فترة حياة الأفراد المعنيين: تمثل تقديمات الزواج في بعض الأحيان "ديناً" يتم تسديده على مدى طويل، وتعيّن الطقوس آجال استحقاق الدين.

إن انحــلال الــزواج يبين بشكل خاص تنوع ونسبية وظائف الزواج الذي يعرّفه إ.ر.لــيش (1955) كــــ "رزمــة مــن الحقــوق". إنّ موت شريك لا يضع حداً للحقوق والواجــبات المرتبطة بالزواج. وإن تطبيقات الشرائع الآمرة بوجوب زواج أخ الميت من الأرملــة وزواج الأرمــل مــن أخت زوجته، تبيّن إرادة في استمرار المصاهرة وتسمح بالحفــاظ عرضــياً على حقوق المرحوم على ذريته. كذلك هو الأمر مع "الزواج الشبح" الــذي يجعل الأرملة، لدى شعب النوير (السودان)، تحافظ على ذرية المتوفى، أو " زواج النســاء" الذي يؤمّن، في هذا المجتمع عينه، ذرية عبر تفويض امرأة بدون طفل من قبل امــرأة أخــرى" تــتزوج" مــنها. إن الطلاق يمكن أيضا أن يوقف أو أن يديم المصاهرة والحقوق والواجبات المتبادلة للشركاء ومجموعات انتمائهم، حسب شكليات متغيرة للغاية. يخضــع اســتمرار الزواج وتكاثر الطلاق المتعلق به لظروف اتحاد الأفراد بمجموعات

تشكيلهم وأنماطه: هكذا يزداد الطلاق في المجتمعات الأمومية الخط أكثر مما في المجتمعات الأخرى.

من الصعب أحياناً التمييز بين الزواج والمساكنة. قد لا يخلو هذا الشكل الأخير للقران من بعض الشرعية، إذا عنينا بذلك المجاهرة الرسمية المنسوبة أو غير المنسوبة إلى وجود حقوق معترف بها للأولاد. هناك تمييزات أخرى أدق، كتلك التي تقام بين الزيجات الأولى، التي تدخل مجمل الطقوس والتقديمات المعترف بها اجتماعياً، والزيجات الثانوية التي تنشأ من ظروف تأسيس قران أقل إلزاماً من تلك المنسوبة إلى الزيجات الأولى. بالنسبة إلى أحد الشريكين في الزواج، يمكن أن تخص الزيجات الثانوية شريكين من مكانة أدنى من شريك الزواج الأول، أو يمكن ألا تحصل أيضاً إلا بعد انحلال الزواج الأول، الذي يترك فسحة كبيرة للشركاء القدامى في اختيار شريك جديد. إن "الزواج بالخطف"، الذي ينتمي إلى الفئة العامة للزواج الثانوي، يفترض موافقة المرأة – فالرجل هو الذي "يخطف" –، على خلاف "الزواج غصباً"، مع أن التمييزات التي يقيمها اللفظ لا تقدر هنا أيضاً أن تبيّن التنوع المفرط لأشكال الزواج التي تتميز بالدور الحازم التي تلعبه إرادة الرجل فقط أو إرادة الشريكين في إنشاء الرباط الزوجي. لقد حملت كثرة الالتزامات القضائية والاقتصادية والأخلاقية والطقوسية بعض المؤلفين على التشكيك في الوجود العالمي للزواج (ريفيير، 1971). وهناك نقطتان قد لفتتا بشكل خاص انتباه الأنتروبولوجيين وأثارتا الكثير من الجدل:

تشهد ممارسة تعدد الزيجات على الطابع غير الحصري للحقوق الجنسية التي تُكتسب بالزواج. إن تعدد الزوجات – بإمكانية أن يكون للرجل أكثر من زوجة – تقليد واسع الانتشار في المجتمعات الإسلامية وفي أفريقيا السوداء وأوقيانيا، قد تمّ تحليله بالأخص بالاستناد إلى أشكال تنظيم المجموعة البيتية التي ترتبط بها. لقد تم إثبات البيبة المنسوبة إلى كون الرجل له عدة زوجات؛ كما دُرست العلاقات التي يمكن أن توجد بين تعدد الزوجات وطاقة تناسل المجموعة، بين تعدد الزوجات والسلطة (تعدد زوجات الملوك والزعماء والأعيان)، إلخ. أما تعدد الأزواج – إمكانية أن يكون للمرأة أكثر من رجل – الذي هو أقل بكثير من تعدد الزوجات فإنه مثبت لدى شعوب توداس في الهند وفي التيبت مثلاً، وهو غالباً ما يُمارَسُ بشكل تنازلي (الأزواج هم إخوة)، وقد اعتُبر أحياناً من مخلفات "زواج جماعي" قديم مزعوم. يمكننا أن نقرّب تعدد الأزواج من حالات مشاهدة لدى شعوب باهيما في مملكة أنكول (أفريقيا الشرقية)، حيث يمكن أن يطالب أهل الزوج بالحقوق الجنسية على المرأة (الوالد، الأخوة أو حتى الأولاد في حالة زواج ثان للأب)، ويمكن أن يطالب بها أيضاً الساكنون في نفس وحدة سكن الزوج.

إن زواج النايار (جنوب الهند) يطرح مسألة تشريع الحصرية الجنسية ويوضح، زيادة على ذلك، تعقيد الحقوق على الذرية المرتبطة بالزواج. في الواقع إنه ينطوي على انفصال بين ثلاثة أدوار ذكورية ممتزجة عامة: دور الأب، والوالد، والممسك بالسلطة على الأولاد. لا ينتمي الزوج، لدى شعب نايار، الأمومي الخط، إلى نفس طائفة الزوجة العتيدة في أغلب الأحيان، بل إلى طائفة خاصة من البراهمانيين: إنه الذي يربط "التالي" حول عنق الفتاة المخطوبة، أي حلية من ذهب ترمز إلى عقد القران في الزواج الهندوسي. إننا هنا في صدد طقس لسنّ البلوغ بقدر ما هو طقس لزواج طقوسي. ستنجب المرأة لاحقا أطفالاً مولودين من شركاء لن يكون لهم أبداً أبوة اجتماعية. إن الخال هو

الذي يمارس السلطة الذكورية حسب شكليات اعتيادية في المجتمعات الأمومية الخط. وإن السجالات التي ولدتها تقاليد النايار (ليش 1955؛ غاو، 1959) قد ساهمت في إعادة النظر في التعريف الوظيفي للزواج، مثيرة تأمّلا جديدا في عالمية المؤسسة، تأمل فيها يتم على ضوء ضرورات المصاهرة.

أ.بارنار

ACKERMAN A., 1963, "Affiliation : structural determinants of differential divorce rates", *American Anthropologist*, 69: 13-20.- COMAROFF J.L., 1980, *The Meaning of Marriage Payments*, Londres, Academic Press.- DUMONT L., 1961, "Les marriages Nayar comme faits indiens", *L'Homme*, I, 1: 11- 36.- EVANS-PRITCHARD E.E., 1951, *Kinship and Marriage among the Nuer*, Oxford, Oxford University Press.- FORTES M., 1962, *Marriage in Tribal Societies* , Cambridge, Cambridge University Press.- GOODY J. et TAMBIAH S., 1973, *Bridewealth and Dowry*, Cambridge, Cambridge University Press.- GOUGH E.K., 1959, "The Nayars and the definition of marriage", *Journal of Royal Anthropological Institute*, 89: 23-34. – LEACH E.R., 1955, "Polyandry, inheritance and the definition of marriage, with particular reference to Sinhalese customary laws", *Man*, 55: 182- 186 (trad.fr."La polyandrie, l'héritage et la définition du mariage", in *Critique de l'anthropologie*, Paris, PUF, 1968).- LEVI-STRAUSS C., 1949, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, PUF. – MEILLASSOUX C. , 1975, *Femmes, greniers et capitaux*, Paris, Maspero.- RIVIERE P.G., 1971, "Remarks on the analysis of kinship and marriage", *in* Needham R. (ed.), *Rethinking kinship and marriage*, Londres, Tavistock Publications : 1-34 (trad.fr. *La parenté en question. Onze contributions à la théorie anthropologique*. Paris, Le Seuil, 1977). – SPIRO M., 1975, "Marriage payments: a paradigm from the Burmese perspective", *Journal of Anthropological Research*, 31: 89- 115.- WESTERMARCK E., 1921, *The History of Human Marriage*, Londres, MacMillan.

زواج خارجي **Exogamie**

أنظر: سلالة، عشيرة، قرابة (1): الميدان، مصاهرة.

زواج داخلي **Endogamie**

أنظر: زواج، طائفة، مصاهرة.

زواج من أخت الزوجة **Sororat**

أنظر: زواج

الزواج من السِّلفة **Lévirat**

أنظر: زواج.

الزينة هي فن بصري تشترك فيه الأصوات والحركات إلى جانب الملامح الشكلية الثابــتة، وذلك لكونه فناً يمارس تزيين الجسد البشري الذي نادراً ما يبقى جامداً وصامتاً. لقــد ســمحت التقنــيات الســينمائية منذ عقدين من الزمن بإدراك البعد الديناميكي للزينة الجســدية وللــزي. إن المعــرض الذي أقامه ر- ف. طومسون عام 1974 بعنوان "الفن الأفريقي في حركيته" ومساهمات مؤرخ الفن هــ. دريويل وإثنوغرافي الرقص م.دريويل (1983) قد بينت وجود علاقة وطيدة بين الغناء والرقص والطقوس والأزياء وفن الجسد. وترتكــز هذه الدراسات على أعمال بواس (1927) وليفي- ستروس (1955، 1958) التي تبيّــن كيف أن الزينة إذا ما عزلت عن ركيزتها التي هي الجسد البشري، يمكن أن تظهر متــناثرة العناصــر ومعادة التركيب، وأن تظهر أيضاً روابط أسلوبية ومفهومية مع إنتاج أشكال أخرى من النشاط الإبداعي كالحياكة والرسم والنحت.

وعلى اعتبار أن العناصر الشكلية للزينة وملحقاتها محددة محددة بالإجمال من قبل التراث وموضوعة حيّز التنفيذ بفعل الإبداع الفردي، فقد توصل العديد من المفسرين إلى اعتــبار الزيــنة " لغــة". وفــي بعض الحالات، ساهمت الألسنية بما هو أكثر من مجرد مقارنة: فعن طريق تحليل الرسوم الجسدية لسكان النوبة، وضع فارس (1972) "علم نحو توليدي- تحويلي" أنتج رسوماً "بالغة الاتقان" وألغى "التركيبات غير النحوية". تعتبر الزينة تــرجمة للمظهــر ســواء كانت زينة دائمة (الشطب، والوشم، وتشويه الجسم) أو مؤقتة (الرســم، وتســريح الشعر، والمجوهرات، والملابس). وعلى مستواها الجوهري، تشكل الزيــنة أنموذجاً ثقافياً محدداً قادراً على إظهار الفرق بين الطبيعة والثقافة: فثقب الأذنين، أو بــرد الأسنان أو حلق اللحية، يمكن أن تشكل إشارة إلى الانتماء لعالم الإنسان بخلاف عــالم الحــيوان. تلحظ الزينة أيضاً الفرق الجوهري بين الذكور والإناث؛ فحتى عندما يســتخدم الجنســان نفس المواد الأولية والتقنيات، توجد دائماً اختلافات (في الأسلوب أو الأدوات أو الرســوم) تــدل علــى الجــنس ويمكن للزينة الجسدية أن تشير إلى الانتماء لجماعــات اجتماعية معينة (كالقبائل، والطبقات المنغلقة، والعشائر) وأن تدل على درجة تطــور الفــرد (المــراهقة، والبلوغ) ويمكن أن تتضمن مشاركات طقوسية (التشارك مع حيوانات طوطمية أو أرواح حارسة؛ حالة المتسارّين، والأساقفة، والسحرة وحالة الرعدة أو الحزن أو تدنيس الطمث) أو سياسية (مركز الابن البكر، والزعيم، والمحارب) ويمكن أن تدل على الانتماء لجماعات داخلية في المجتمع وحتى الانتماء لميول إيديولوجية (مثل الكوادر العليا أو جماعات البانك أو حتى الفنانين الطليعيين).

وفــي الوقت الذي تقدم فيه مجموعة واسعة من التمييزات الدالة على الموقع، فإن الزيــنة، لكونهــا ممارسة ثقافية محددة، تعتبر الوسيلة الفضلى لزيادة الجمال، والجاذبية الجنسية وتحسين مظهر المهتمين.

ورغــم أن كــل جماعــة تختار مصادرها المادية الخاصة فإن الزينة تشكل غالباً مظهراً استثنائياً متنوعاً من الثقافة المادية. في دراسة موثقة أجراها بولم وبروس (1956) عــن تــنوع الزينة الجسدية في المجتمعات الإفريقية، أشارا إلى أثر الدمج الحاصل بين تســريحات الشــعر المنحوتة الشكل والعلامات الجسدية وارتداء الجواهر الشديدة التنوع،

بالإضـــافة إلـــى الملابـــس. وبنفس الطريقة، شدد كل من أ. و م.ستراثرن (1971) على الـــتكريس الاجتماعي لاستخدام الألوان والروابط المفهومية في التنوع التجميلي والتمييز بين الجنسين، كما أظهرا كيف أنه، لدى شعوب غينيا الجديدة، تُشكل الرسومات الجسدية، وإدخـــال الـــريش في تسريح الشعر، والزينة (من العظام والصدف) والملابس، الصورة الكلية للإنسان.

س.برايس

BOAS F., 1972, *Primitive Art*, Oslo, Aschehoug.- BRAIN R., 1979, *The decorated body*, Londres, Hutchinson.- DREWAL H.J. et THOMPSON M. 1983, *Gelede; art and female power among the Yoruba*, Bloomington, Indiana University Press.- FARIS J.C., 1972, *Nuba personal art*, Londres, G. Duckworth.- LEVI-STRAUSS C., 1955, *Tristes tropiques*, Paris, Plon; 1958, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon. – PAULME D. et BROSSE J., 1956, *Parures africaines*, Paris, Hachette.- STRATHERN A. et M., 1971, *Self-decoration in Mount Hagen*, Londres, G. Duckworth.- THOMPSON R.F., 1974, *African art in motion*, Berkeley, University of California Press.



SAPIR Edward — سابير، إدوارد

ولد إدوارد سابير في لاونبورغ عام 1884 وهاجر إلى الولايات المتحدة مع عائلته عندما كان في الخامسة من عمره. تلقى دراساته العليا في جامعة كولومبيا حيث تابع محاضرات ف.بواس. عمل كباحث في جامعتي كاليفورنيا وبنسيلفانيا ثم أصبح أستاذ الأنتروبولوجيا والألسنية العامة في جامعة شيكاغو (1925- 1931)، وشارك في العديد من البعثات الإثنوغرافية بين القبائل الهندية في أميركا الشمالية. توفي في يال عام 1939.

سابير هو ألسني أولاً. فلم تزل أعماله عن اللغة والفرضية الشهيرة لسابير – ورف وكورزيبسكي (اللغة كمنظمة ومصنفة للتجربة الحسية) تساهم في شهرته حتى اليوم. وتشكل تلك الفرضية الأساسية ركيزة أبحاثه الأنتروبولوجية حيث لا تكتفي اللغة بتشكيل مجرد مادة للإثنولوجيا أو ظاهرة ثقافية متكاملة، بل يمكن أن تدرس فيها الثقافة ككلة. عمل سابير على فهم الثقافات الهندية من داخلها فوجه انتقادات قاسية لمختلف النظريات الإثنولوجية السائدة : النشوئية والانتشارية وحتى الوظيفية. وبقيامه بمقابلة "الثقافات الأصيلة" مع "الثقافات الملوثة" أثبت أن ثقافة قبيلة هندية صغيرة قد تكون، من وجهة نظر الأصالة، أسمى بكثير من ثقافة مجتمع يعتبر متطوراً. وهو في مجمل أعماله، التي ارتكز أغلبها على دراسات إحادية عن قبائل هندية في أميركا الشمالية أقام لديها مرات عديدة، يعمل على تبيان الروابط بين اللاوعي والشخصية واللغة والثقافة، أي هذه العناصر التي يعتبرها "منظومة شكلانية مترامية" تفرض فئاتها المفهومية على الأفراد دون وعي منهم. هكذا أرسى سابير دعائم علم عام عن السلوك يتموضع بين الإثنولوجيا والتحليل النفسي والألسنية.

ك. بودلو

BUCHER B., 1977, *La sauvage aux seins pendants*, Paris, Hermann.- CHINARD G. (1911), 1970, *L'exotisme américain dans la littérature française au XVIe siècle*, Genève, Slatkine reprints; 1934, *L'Amérique et le rêve exotique dans la littérature française du XVIIe et XVIIIe siècles*, Paris, Librairie Droz.- CLASTRES H., 1978, "Sauvages et civilisés au XVIIIe siècle" , *in* F. Châtelet (éd.), *Histoire des Idéologies*, t. III, Paris, Hachette.- CLASTRES P., 1974, *La société contre l'Etat*, Paris, Editions de Minuit.- DUCHET M., 1971, *Anthropologie et Histoire au siècle des Lumières*, Paris, Flammarion.- GERBI A., 1975, *La Natura delle Indie nove (da Cristoforo Colombo a Gonzalo Fernandez de Oviedo)*, Milan- Naples, R. Ricciardi; 1982, *La Disputa del Nuevo Mundo. Historia de una Polémica (1750- 1900)*, Mexico, Fondo de Cultura Economica.- MORGAN L.H., 1878, *Ancient Society*,

New York, H. Holt (trad.fr. *la société archaïque*, Paris, Anthropos, 1971). – PAGDEN A., 1982, *The fall of Natural Man, The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*, Cambridge, Cambridge University Press.- TODOROV T., 1982, *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, Paris, Le Seuil.

SAHLINS Marshall ساهلنز، مارشال

ولـــد مارشال ساهلنز في شيكاغو عام 1930. بدأ دراساته الإثنولوجية في جامعة ميشيغن (أن أربور) وخاض أولى تجاربه الميدانية في تركيا. عام 1954 ناقش أطروحة عن التنضيد الاجتماعي في بولينيزيا في جامعة كولومبيا (نيويورك). وبين 1956 و1974 مارس التدريس في أن أربور، ثم عين أستاذاً في جامعة شيكاغو عام 1974.

يعـــود الفضـــل الأول إلـــى ســـاهلنز فـــي إصـــراره على إعادة النظر بالأنماط الأنتروبولوجـــية السائدة في أعوام 1960 ونسف ركائزها الفكرية وإعادة عرض سجالات مدارسها وإظهار مبالغاتها بأسلوب نادراً ما يخلو من الدعابة. وباعتماده مبدأ إعادة البناء النقدي الذي طبقه على تاريخ هذا العلم، فإنه عرف كيف يعارض الفرضيات والخلاصات التـــي كان قد عرضها في أعماله السابقة. وسوف يكون لتجاربه الميدانية (فيدجي، غينيا الجديـــدة، هـــاواي) ولتأثيرات ك. ليفي– ستروس وج. دوميزيل وأ.م. هوكارت الفكرية انعكاســـات قوية على طروحاته النشوئية في *النظام القبلي* (1968) وإنشاءاته النماذجية في *اقتصـــاديات العصر الحجري* (1972). في هذا الكتاب الأخير الحامل لتوجه أساسي ضد وظيفـــية ر. فـــيرث وب. مالينوفسكي، وضد النظريات الشكلانية عن الاقتصاد، يبرهن ساهلنز التواجد الدائم لـــ" نمط إنتاج منزلي" يهدف إلى الاكتفاء الذاتي.

ولقـــد أدت بـــه تأملاتـــه في اقتصاد المجتمعات البدائية التي يصفها – بشيء من الاســـتفزاز – بـــــ "مجتمعات الوفرة "، إلى التساؤل عن تماسك نظرية المادية التاريخية وقدرتهـــا على عرض عوالم اجتماعية – ثقافية غير تلك التي ولدت فيها. مع نشر *الثقافة والفكر العملي* (1976)، تخلى عن نوع من الحتمية المتأثرة بطروحات ك. بولانيي والتي تنـــتقد اعتبار الاقتصاد كنمط أو كفكرة واتخاذه كموضوع فقط. ينتج عن ذلك افتراض أن كـــلاً من المجتمعات الرأسمالية والمجتمعات البدائية تستمد اختلافاتها من التفسيرات التي تعطـــيها للنشاطات العملية. ويكون المنطق البنيوي والاستمرارية الثقافية متحركين بالتالي خـــارج كـــل حتمـــية. يوجه بعد ذلك تحليلاته نحو نقد مشروع م. هاريس الاجتماعي– البيولوجي ليبيّن محدوديته وليركـــز في نفس الوقت على تجـــاوزات المدرسة الثقافويـــة (*استخدامات علم الأحياء ومبالغاته*، 1976).

يعود ساهلنز في أحدث أعماله (*المجازات التاريخية والحقائق الأسطورية*، 1981؛ *جُزر التاريخ*، 1985) إلى تفحص المسائل المرتبطة بالتعارض بين البنية والحدث. وهو يعمـــد فيها إلى مناقشة إثنوغرافيا وتأريخ العلاقات بين هاواي وأوروبا على ضوء صفة الـــريادة التي تتخذها صورة القبطان كوك في ثقافة هاواي، ويستخدم كل ذلك لشرح قصة موتـــه الطقوســـي المأساوية التي يربطها بالتفسيرات الطقوسية التي ينطوي عليها تبادل النساء والأشياء بين السكان المحليين والبحارة الإنكليز. يبرهن ساهلنز أن الحدث لا يتخذ

معـنى إلا مـن خلال وضعه ضمن إطار ثقافي معين وأن مجرد إدراجه في هذا الإطار يـؤدي إلى تعديله هو. ليس التاريخ والبنية إذن مجرد بعدين إضافيين في مقاربتنا للشأن الاجتماعـي أو الثقافي، بل هما بعدان متلازمان يكشف كل منهما عن الآخر. هكذا تكون كـل مسيرة ساهلنز عاملة بجهد كبير على إرساء أسس أنتروبولوجيا تاريخية جديدة عبر دمج أنتروبولوجيا التاريخ مع تاريخ الأنتروبولوجيا. ومع ذلك فإنه بقي شديد التعلق بمبدأ الـتعاكس الـذي يصر على وصفه بمبدأ التبادل، مع استمراره بالعمل على استخراج كل مضامين طروحات هوكارت وم.موس اللذين استخرج من أعمالهما أولى عناصر نظريته النقدية. قد تكون تلك هي الوجهة الجديدة التي ستقصدها مراجعات مستقبلية لأعمال تعتبر، إلى جانب إنتاج غيرتز، من أغنى ما أنتجته الأنتروبولوجيا الأميركية المعاصرة.

ج.ك.غالي

1958, *Social Stratification in Polynesia*, Seattle, University of Washington Press. 1962, *Moala: Culture and Nature on a Fijian Island*, Ann Arbor, University of Michigan Press. 1968, *Tribesmen. A Study of segmentary society*, Englewook Cliffs, New Jersey, Prentice Hall. 1972, *Stone- Age Economics*, Chicago , Aldine, Alberton (trad.fr. *Age de Pierre, âge d'abondance*, Paris, Gallimard, 1976). 1976, *Culture and Practical Reason*, Chicago, The University of Chicago Press (trad.fr. *Au Coeur des sociétés: raison utilitaire et raison culturelle*, Paris, Gallimard, 1980); *The Use and Abuse of Biology: an anthropological critique of sociobiology* (trad.fr. Critique *de la sociobiology. Aspects anthropologiques*, Paris, Gallimard, 1980). 1981, *Historical metaphors and mythical realities: Structure in the early history of the Sandwich islands kingdom*, Ann Arbor, University of Michigan Press. 1985, *Islands of History*, Chicago, The University of Chicago Press (trad.fr. *Des îles dans l'histoire*, Paris, Gallimard- Le Seuil, 1989).

ستيوارد، جوليان هاينس — STEWARD Julien Haynes

بقـي جولـيان هاينس ستيوارد، المولود عام 1902 في واشنطن، حتى وفاته عام 1972 صورة مميّزة لأنتروبولوجيا أميركا الشمالية: هو مؤسس علم البيئة الثقافية، ومنظر النشـوئية الجديدة وظواهر التغيير الثقافي، والملهم لأولى الدراسات عن الأمداء الثقافية، ورائد التاريخ الثقافي لهنود أميركا الجنوبية (1946- 1950)، كما عرف كيف ينشئ العديد من المعاونين الذين لا يزالون إلى اليوم يستكشفون تلك الاتجاهات البحثية المتنوعة. بعد دراسات تمهيدية في علوم الطبيعة، درس الأنتروبولوجيا في جامعة بيركلي حيث سيتلقى تأثـير ر.هـــلووي وأ.ل. كروبير خاصة (ناقش الدكتوراه عام 1936). بدأ مدرّسا في جامعــة ميشيغن (1928- 1930) ثم في جامعة يوتاه (1930- 1933)، وقام بأبحاث عن ما قـبل تـاريخ الأحــواض الكــبرى والبويبلو، وببحث ميداني إثنوغرافي طويل الأمد عن الشوشون (1936). بعد مرور قصير في بيركلي، عمل في واشنطن ضمن مؤسسة سميث ثــم مكتب الإثنولوجيا الأميركي (1935- 1946)؛ بعدها أصبح أستاذاً في جامعة كولومبيا الشـهيرة فــي نـيويورك (1946- 1952) حيــث أشــرف على بحث متعدد العلوم عن بورتوريكو (1956)، وأنه مسيرته الجامعية في إيلينوي.

يكمن تميز ستيوارد في كونه قد عمل على مصالحة التفسيرات التعاقبية والتزامنية للمسيرات الثقافية. وتمثل " نشوئيته المتعددة الخطوط" منهجا لتحديد ثوابت الأشكال والوظائف المتكررة في مجتمعات تنتمي إلى أمداء ثقافية متنوعة ولكنها خاضعة لظروف بيئية متماثلة؛ إذ تؤثر هذه الظروف على تنظيم العمل وعلى النشاطات الاقتصادية مما ينتج أشكال تنظيم اجتماعي قابلة للمقارنة ("النوى الثقافية"). ينتج التحول الاجتماعي إذن عن تعقيد متزايد لأنماط التكيف مع بيئات متنوعة، وتتواءم تلك التعقيدات مع عمليات إعادة تنظيم متوالية للمقتضيات الاجتماعية - الثقافية (" مستويات التكامل "). ويمثل كل " نموذج ثقافي" في العالم (الزمرة الأبوية النسب مثلا) محطة في مسيرة تطورية تتصف بدمج شكل تكيف بيئي مع مستوى تكامل اجتماعي- ثقافي.

ب. ديسكولا

1936, "The Economic and Social Basis of Primitive Bands", in *Essays in Honor of A.L. Kroeber*, Berkeley, University of California Press. 1938, *Basin-Plateau Aboriginal Sociopolitical Groups*, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin n. 120, Washington, DC, Government Printing Office. 1946- 1950, *Handbook of South American Indians*, J. H. Steward (ed.), Smithsonian Institution , Bureau of American Ethnology, Bulletin n. 143, 7 vol. 1950, *Area Research: Theory and Practice*, Social Science Research Council, Bulletin n. 63, New York, The Council. 1955, *Theory of Culture Change: The Methodology of Multilinear Evolution*, Urbana, University of Illinois Press. 1956, *The People of Porto Rico: a Study in Social Anthropology*, Urbana, University of Illinois Press. 1959 (et L.C. Faron), *Native peoples of South America*, New York, McGraw – Hill.

Magic — سحر

كتب شوبنهاور عام 1836: "يدهشنا الإصرار الذي تتبّعت به البشرية دائما أبدا، رغم مقدار من الاخفاقات، فكرة السحر، وهذا ما يطلعنا على جذورها الراسخة" (1969): تؤكد الأنتروبولوجيا الاندهاش عينه: فالسحر يتواجد بالفعل "دائما أبدا". في أوروبا، هو موجود في اليونان القديمة - حيث نشأت العبارة -، وهو في طور الزوال في العصر الحديث (طوماس، 1971)، لكنه حاضر دائما في المجتمعات الصناعية (فافريه - سادا، 1977).

لقد اعتنتنا دراسة الشخصيات الرئيسية في عملية السحر، وظروف إنتاجها، والعلاقات بين هذه العناصر. نميّز السحر *الواقي* والسحر *الفاعل*، أو أيضا السحر *الأبيض* الجيد والسحر *الأسود* الشيطاني. يحدد الساحر الشرير عملية السحر المعادية للمجتمع، ويحدد الساحر المضاد التصدي. يستخدم مؤلفون عديدون يكتبون باللغة الفرنسية عبارة "لا سحر" (الأبيض، التي تنفي غالبا أي تدخل طوعي) كمساوية للرقية، إذ يعتبرون ممارسة السحر الأسود طوعية ويحصرونها في مجال "الشعوذة " أو بتحديد أكثر "الاستحواذ".

لقــد اقترح ج.ج. فرايزر (1900) فكرة تمييز تدريجي بين العلم والدين والسحر. ابــتداءً مــن القرن السادس عشر، انفصلت المعرفة التجريبية القابلة للإثبات عن المعرفة الــنظرية التــي تتملص مسبقاً من أي إثبات اختباري مثل العقيدة الدينية، أو تتأسس على مقدمــات منطقــية خاطئة مثل السحر. إن إيديولوجيا عقلانية ونشوئية كهذه تقابل السحر والديــن مــع العقلانية أو العلم، ناسبة هذا التعارض إلى صراع بين الفكر القديم والفكر الحديث.

ينتســب موس (1950) إلى النظرة العقلانية لفرايزر وهــ.سبنسر وإ.ب. تايلور عــندما يعــرّف السحر " كنظام استقراءات مسبقة يتم التوصل إليها تحت ضغط الحاجة". يتألف السحر إذاً من علوم ومعتقدات وممارسات مشتركة، وحتى مسارية أيضاً، تتولد عن حاجة التأثير على قوى غامضة ومجهولة، ملازمة للطبيعية أو لبعض الأشخاص (*المانا*). ويــتم العمــل على معالجة هذه القوى أو الإمساك بها وتسخيرها. قد يكون الدين موجَّهاً، بدون أي غرض وفي سياق ثقافي، نحو قوة متسامية، وغالباً متميزة عن سواها.

يحــدد فرايزر السحر والدين في علاقة تقارب وتمايز. في حين أن السحر يتعلق ببحث فردي تديره الجماعة لمصلحتها من أجل الاستفادة من استمالة قوى الغيب، يمكن أن يكون الدين إبداعا جماعيا وقد يملك هكذا وظيفة إدغام (هذا هو أيضاً موقف إ.دوركهايم) حتى أيامنا هذه (هالبيك، 1979) لم نتوقف عن الادعاء بأن فكر السحر يميز الفكر البدائي، كذلك فكر الطفل. إنه يتناسب مع أشكال الدفاع العصابي أمام الخوف أو مشاعر الاستلاب الأخــرى. وهو مظهر خاص بالفكر ما قبل المنطقي للطفل وبرغبته النرجسية (روهايم). لقــد بيّن ك. ليفي – ستروس (1958) أن السحر الذي يمارسه الشامان الهندي الأميركي خلال الولادات العسيرة، والذي يعمد إلى تحويلات رمزية على غرار العلاج النفسي، قد يسبب تغييراً عضويا ونفسياً عبر إعادة تركيب المادة الأسطورية والرمزية.

علــى عكس القربان، الذي يقيم تواصلا بين المقدّس – قطب ما ورائي ومجرد – والمدنس، الذي هو عملية دينية نمطية، يقول موس (1950)، – وب. مالينوفسكي – ، أن الســحر هو ذرائعي. إذا أمكن للتعزيم السحري أن يصل إلى حد إكراه القوى المجهولة، وإذا كــان بالتالي قريبا من الأنية والشعوذة، فإن الدعاء الديني يعتبر نفسه بالمقابل إقناعا محــترما: لا تتدخل الآلهة إلا برضاها التام. إن فكر السحر هو متيقظ لكل ما هو شاذ أو اســتثنائي، كبعض الخصائص الفردية الفطرية (نفسية: التخاطر والتنبؤ، جسدية: التشوّه، الــتوأمة، الصــرع) أو اجتماعية (زعيم، حفار، راع، سيدة، أرملة). كما الشعوذة تماما، غالباً ما يعمل السحر على قلب قواعد السلوك أو التصوّر. على صعيد التطبيق، مجموعة كبرى من التصرفات في ممارسة الطقوس المعتبرة دينية تبيّن تداخل السحر والدين.

إنّ المواقــف العقلانية التي بموجبها يقتصر السحر على علم غير شرعي متمسك بســببية باطلــة من جراء الإهمال الاختباري قد أثارت ردوداً عديدة. لقد زُعم، باعتماد منظار آلي أو ذرائعي، أن الشخص الذي يملك الحق أو السلطة يصل إلى القدرة السحرية فقــط من خلال أقوال وأعمال مرتبطة بظروف معينة. ليس هناك سحر بدون القوى التي يحركها، بل فقط إجراءات. صنّف مالينوفسكي (1935)، معتمداً منظاراً مماثلا، الوظائف المــتعددة للســحر بحسب الأهداف المرمي إليها. وانفصل عن التقليد العقلاني بتوضيحه

كـيف تشـكل التقنية السمة المشتركة لهذه العمليات الشديدة التباين. لقد أكد إ.إ. إيفانز- بريتشارد (1937) أنه على خلاف العلم، لا يهتم فكر السحر- على الأقل لدى شعب أزاند فـي السودان - بالآليات التي تحدث المصيبة بقدر ما يهتم بصانعها وحوافزها. ولقد بيّن ر. هورتـون (1967) أنـه على خلاف "الفكر العلمي" المبني على روابط سببية مزدوجة الإحاديـة، قد يسلم "الفكر التقليدي الأفريقي"، لنفس الغاية، بسلسلة كيانات سببية "سحرية دينية" قابلة للتبديل: جنّ، أموات، رقية، قوى سحرية.

تجـاه هـذه المواقـف المتباعدة، المتشرّبة بالإيديولوجيا والتي لا تجد في مختلف الـثقافات إلا قليلاً من الطبائع المشتركة للظواهر المسماة سحرية، اقترح بعض المؤلفين (ج.هــ. بيتـي، ر.فيرث، ج. لينهاردت، س.ف.نادل) القيام بتفكيك فكرة السحر. مثلما فعل كريك عن الشعوذة، وليفي - ستروس عن الطوطمية ور. نيدهام عن القرابة.

فن" من نوع خاص"

أتـاح ليفي- ستروس (1962) الخروج من الإيديولوجيا النشوئية: هناك ممارسات مسـماة سـحرية داخل ثقافة معيّنة تظهر كيف ينتظم العالم. كان فرايزر (1922) قد ميّز السحر *المداوي التجانسي* أو المقلد (" كل شبيه يستدعي شبيهه") عن السحر *المعدي* ("إن الأشـياء التي كانت على اتصال تستمر بالتأثير على بعضها البعض عن بعد"). قد يمكننا القـول أن ليفـي- ستروس حرر هذه الأفكار من ترسخها الاسمي من خلال التمييز بين عمليات الاستعارة والكناية (ليفي - ستروس، 1962).

بشـكل ممـاثل، يفضّـل بعض المؤلفين (بيتي، سكوروبسي) الوظيفة العملية أو التعبيرية للسحر وليس الإسنادية. إنهم لا يبحثون في السحر، الذي يظنونه أقرب إلى الفن أكـثر مـنه إلـى العلـم، عن منطق سببي بل يطبّقون عليه تفسيراً: لم تُأوّل الممارسات السـحرية بعبارات وظيفة أو بنية اجتماعية- اقتصادية، فهي تعني في ذاتها مالا معنى له أو مـا هـو غير قابل للتعليل. بهدف إدراك الوظائف الكامنة للممارسات السحرية وفهم فعاليـتها ذات النوعـية الخاصة، تأسست تحليلات مثل تحليلات س. تامبياه (1973) على الخطوط العريضة لنظريات أوستن وسيرل عن أفعال الكلام. إن الممارسة السحرية هي، مـثل عملية الكلام غير التعبيرية، فعالة من حيث أنها تعبر أو تفعل: هذه مثلا حال النذر الشيطاني، أو عملية إغراز مسمار في تمثال صغير، أو إذلال صورة، إلخ.

إن السـحر هـو أكثر من نظام فكر، أو شكل تواصل أو دلالة. إنه منوط أيضا، وربمـا قـبل كل شيء، بسيرورات معرفية ابتدائية تخص انفعالاتنا واختباراتنا الجسدية اللاكلامية. إنه منوط بالبنى الانفعالية (باشلار). بشكل مجازي، تنتقل الاختبارات الجسدية والعاطفـية إلى مجال القوى الاجتماعية والأحداث الأكثر أهمية في الحياة، وهي تغذي مذ ذاك التصـورات والممارسـات السحرية. أدخل ج. فافريه - سادا (1977) طريقة جديدة بتخلـيه عن كل تصورية غريبة عن خطاب الشعوذة في حوض النورماندي، كي لا يثبت إلا الطـريقة التـي تدل بها الممارسات السحرية على ذاتها: إن هذه الممارسات تحولّ ما تـتحدث عـنه وتؤثر على زبون من يقوم بفك السحر،رغم زعمها بأنها لا تؤثر إلا على موضوع الخطاب، أي "القوى".

ر.ديفيش

EVANS- PRITCHARD E.E., 1937, *Witchcraft, oracles and magic among the Azande*, Oxford, Clarendon Press.- FAVRET- SAADA J., 1977, *Les mots , la mort , les sorts: la sorcellerie dans le Bocage*, Paris, Gallimard.- FRAZER J.G., 1900, *The golden bough: A study in magic and religion*, 3 vol. , Londres, Macmillan.- HALLPIKE C., 1979, *The foundations of primitive thought*, Oxford, Clarendon Press.- HORTON R., 1967, "African traditional thought and Western science", *Africa*, 37: 50-71, 155- 187. – LEVI-STRAUSS C., 1958, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon; 1962, *La pensée sauvage*, Paris, Plon. – MALINOWSKI B., 1935, *Coral gardens and their magic*, Londres, George Allen et Unwin, 2 vol. (trad.fr. : *Les jardins de corail*, Paris, Maspero, 1974). – MAUSS M. et HUBERT H., 1902- 1903, "Esquisse d'une théorie générale de la magie", *L'Année sociologique*, 7. – SCHOPENHAUER A., 1836, *Uber den Willen in der Natur*, Francfort (trad.fr. *De la volonté dans la nature*, Paris, PUF, 1969). – TAMBIAH S., 1973, "Form and meaning of magical acts: A point of view", *in* R. Horton et R. Finnegan (eds), *Modes of thought: Essays on thinking in Western and non-Western societies*, Londres, Faber et Faber: 199- 229. – THOMAS K., 1971, *Religion and the decline of magic : Studies in popular beliefs in sixteenth- and seventeenth- century England*, Londres, Weidenfeld et Nicolson.

Inceste — سفاح القربى

سفاح القربى هو "اقتران محرّم بين (أشخاص) ذوي قرابة أو أنسباء بالدرجة التي تمنعها القوانين". إنّ هذا التعريف الذي ندين به إلى قاموس "Littré" هو لافت لأكثر من سبب، وقد لا يكون ذلك إلا باستعمال عبارة "اقتران" التي هي مناسبة تماماً رغم عدم دقّتها الظاهرة، من حيث أنها تدل على النقطة المركزية التي تجعل أي تعريف آخر اعتباطياً. دون أن يكون على عبارة "اقتران محرّم" أن تعمل على تحديد طبيعة الفعل المحرّم؛ وعلى عكس عبارة "علاقة جنسية" التي استند إليها ر.فورتون عام 1932، فإنها تضعنا في مواجهة مسألة جنس الشريكين ومسألة التمييز بين مجرد ممارسة شكل أو آخر للجنس والارتباط بالزواج. في الواقع، غالباً ما يدرك سفاح القربى، من حيث تشبيهه الفعلي بالزواج، كعلاقة جسدية محرّمة بين شركاء من جنس مختلف.

من الممكن، بل من الواجب علينا، والحال هذه، أن ندرج في فئة "سفاح القربى" كما هي متصورة في العديد من المجتمعات، "الاقتران" المحرّم بين شركاء من نفس الجنس، ليس مطلقاً بمعنى سفاح القربى المثلي الجنس، مع أنه موجود، بل أيضاً "كاقتران" مادي يقوم مع شريك جنسي مختلف.

إذا تناولنا مثلاً المحرّم الذي كثيراً ما يتناول أخوات الزوجة (محرّم "الأختين")، أو زوجات الأخوة، فإنهن بحسب التعريف نساء يدخلن قبل زواجهن ضمن فئة النساء القابلات للزواج من الشخص المعني. سبق تواجد هذا المحرم الخاص، مع تغيرات مختلفة، في العالم الحثي، وسفر اللاويين، والقرآن، وفي مجتمعات أجنبية عديدة وكذلك في الثقافة الغربية. لقد أخذ إلغاؤه قرنين من المجادلات في إنكلترا. في فرنسا، ألغي التحريم الشرعي بعد الترمّل عام 1914، وبعد الطلاق عام 1975؛ ولم يرفع التحريم القانوني بعد الترمّل إلا عام 1983.

فـــي العـــالم المسيحي، اشترع وجمع إلفيرا أن التحريم يستمر بعد الوفاة: لم يعد باســتطاعة الأرمل أن يتزوج أخت زوجته. إن التبرير الذي قدمته الكنيسة (راجع بازيل، الرسالة 160، *Patrologia graeca*، 32، 621) هو أن الزوجين يؤلفان جسداً واحداً. إن أقـــارب الـــدم للواحد يصبحون أقارب الدم للآخر ويشكلون معه كائناً واحداً، مما يسمح بإســـباغ هذا النوع من العلاقة السفاحية على التعريف الأول حيث يقتصر الأمر فقط على قـــرابة الدم: يمكن أن يتزوج رجل بأخته، بما أنه قد أصبح بزواجه السابق جسد زوجته. إذا تمسّـــكنا بحرفية النصوص، يعود هذا التحليل – كما ينادي بالتعاطي مع المصطلحات المتداولة لدى الشعوب الأجنبية – إلى فكرة شراكة مستدامة، وامتزاج مواد جسدية تتماهى بعد أن كانت غريبة عن بعضها البعض. زيادة على ذلك، يبدو أنه من غير الممكن إدخال مادتيـــن متشـــابهتين فـــي اتصال حميم. ويرفض هذا النوع من الاقتران بشكل عام درءا لنتائجه السيئة (عقم، قحط، ومصائب متعددة) التي تتولد لدى الأفراد وكذلك في محيطهم.

إلـــى جانـــب محرّم الأختين هناك المحرم في العلاقة مع الأم والابنة: تطرح في الحالتيـــن هوية مادية بين هاتين القريبتي الدم. يحدد القرآن بطريقة واضحة أنه لا ضرر فـــي الزواج من ابنة الزوجة إذا لم يكن الرجل قد أتمّ زواجه من الأم. ليس هناك وسيلة أفضـــل لكي يفهم أن إتمام العلاقة الجنسية في الزواج هي التي تثبت ارتكاب السفاح مع الأم وابنتها.

هـــناك إذاً تصوّر بأن العلاقة السفاحية ترتكب بالتوسط، أحياناً مع أكثر من وسيط (لن يتمكن أخوان من الزواج بأختين مثلاً) وليس بشكل مباشر بالكامل. ولكنها تعتبر دائماً كمـــرور فـــي "دارة " هوية. ولنقص في معرفة هذا النوع الثاني من سفاح القربى، بدت الـــنظريات المتعددة التي أعدّت لتبرير وجود التحريم غير كافية. بإمكاننا أن نصنف على خطى ن.بيشوف (1975) التبريرات المقدمة تبعا لإجابتها عن سؤال السبب الأخير – لماذا وُجد التحريم؟ وأية غايات يخدم؟ أين تكمن ضرورته؟ – أو عن سؤال الأسباب الفعالة : ما هي الأليات البيولوجية أو النفسانية أو الاجتماعية التي تؤدي إلى الالتزام بالتحريم؟ إن كل تعليل قد أثار الكثير من السجال والنقد.

إن النظرية البيولوجية الغائية، التي تجعل المنع مرتبطا بتبيّن خطر بيولوجي على الجـــنس البشري، تفترض إمكانية لتقدير الأضرار الجينية الناجمة عن زواج أقارب الدم، والتـــي قد يكون لها أيضاً نتائج وراثية إيجابية، لا يمكن إدراكها حتى في المجتمعات التي تمـــارس بانتظام الزواج بين أقارب الدم لشدة ما هي قليلة، مع أن ذلك لا يطاول التحريم القائم بين الأنسباء.

الأســـباب البيولوجـــية الفعالـــة هي فكرة الخوف الغريزي، الطبيعي، من سفاح القـــربى، المبنية على " نداء الدم". في شكله القائم، يكون الأمر مرتبطا بنفور متطور بين أفـــراد فـــي علاقـــة وثـــيقة منذ طفولتهم. يرى ر.فورتون أنه إذا كان الإخوة والأخوات محرضين على حرية العلاقات، فليس أكيداً أن يتولد النفور بينهم. زيادة على ذلك، هناك كثـــير من المجتمعات تمارس منذ الطفولة تجنبا جسدياً كاملاً قد يجدر به على العكس أن يؤدي إلى التجاذب الجنسي بين أولاد العم أو الخال.

إن الـــنظريات السوســـيولوجية الغائية هي عديدة جداً: يعلن الأب معارضته تجاه الرغبة السفاحية للأبناء نحو أمهم (فرويد)؛ فالمنع هو ضروري للحفاظ على التراتبية بين

الأجيال، وكذلك على النظام والترابط العائليين عملاً على إلغاء التوترات والغيرة والمنافسة؛ يصبح سفاح القربى صعباً بسبب الأوضاع السكنية العادية ولا سيما الرجاء بالحياة عند الولادة في المجتمعات البدائية وسنّ النضج الجنسي، إلخ.

يصعب رفض النظرية السوسيولوجية التي اقترحها ك. ليفي – ستروس بعد تايلور وفورتون "إن التعليل الأخير يوجد على الأرجح في كون الإنسان قد عرف باكراً جداً أن عليه أن يختار بين أن يتزوج خارجاً أو أن يُقتل خارجاً. إن الوسيلة الأفضل، بل الوسيلة الوحيدة لئلا تدفع العائلات البيولوجية إلى إبادة بعضها البعض هي أن تقترن فيما بينها بروابط الدم. وإنّ العائلات البيولوجية التي تريد أن تعيش منعزلة، بالقرب من بعضها البعض، يمكن أن تؤلف من كل واحدة جماعة مغلقة مستديمة بذاتها، فريسة للجهل والخوف والكره لا محالة. وإن تحريم سفاح القربى، بمعارضته الميول الانفصالية لقرابة الدم، قد نجح في نسج شبكات مصاهرة تعطي درعا للمجتمعات التي لن يحافظ عن أي منها بغيابها" (1983). فنحن لسنا في صدد " قاعدة تحرّم الزواج من أم أو أخت أو ابنة، بل قاعدة تجبر على إعطاء أم أو أخت أو ابنة إلى آخر" (1967). يجلب التبادل معه التعاون الذي قد لا يكون أشباه البشر قد عرفوه، ويفترض الإثنان وجود التواصل عبر الكلام المترابط.

هناك اليوم شبه توافق عام على تقبّل صحة هذا التعليل، رغم أنه يخضع لبعض الانتقادات (لا سيما حول مسألة معرفة ما إذا كانت النساء تروّج كأغراض للتبادل، أو إذا كان منع سفاح القربى هو بالفعل نقطة الإنتقال من الطبيعة إلى الثقافة الذي كان من الممكن أن تقوم به البشرية الخاضعة للضغوطات عينها في مواضع وأوقات مختلفة). إلا أنه، بصيغته المعروفة، لا يخص إلا سفاح القربى المباشر بين أقارب الدم ولا يمكن أن يعلل المنع الذي يطال الأنسباء، أو أنسباء الأنسباء، أي ذاك السفاح من النوع الثاني الذي سبق لنا ذكره.

أمام صعوبة صياغة نظرية عامة، عمد بعض المؤلفين، لا سيما الأنكلوسكسون، إلى إنكار صحة المفهوم، آخذين بعين الاعتبار التغيرات المتواصلة لمضمونه وعدم تجانسه حسب الثقافات والعصور. لكن مجرد وجود القاعدة في كافة المجتمعات والتعبير عنها بشكل مختلف هو شرط ضروري وكاف لإثبات أن الموضوع منتشر وشائع. من هنا أهمية معرفة إذا كان المنع شاملاً، وإذا كان مقتصراً على البشرية فقط.

لقد اقترحت استثناءات بشأن فكرة الشمولية. إذا ما وُضعت جانباً تلك التي تتعلق بالانقلاب الخاص بوضعية بعض الأفراد (الملوك، الكهنة، إلخ.) ولا تعني المجتمع برمته، فإن الأخرى هي مبنية على وثائق يرتاب في تأويلها (ساهلنز، 1947). أما بخصوص التمييز عن عالم الحيوان، فإذا كان يصح القول بأنه تمت مراقبة آليات – تستثني البالغين حديثاً من الطائفة – تميل إلى الحد من إمكانيات الاتصال الجنسي بين أقارب الدم، آليات من طبيعة بيولوجية، غالباً ما تختص بالشم كما لوحظ على وجه الخصوص في طائفة الاوزّات الرمادية، فلا يجب أن تعتبر هذه الآليات كافية لإثبات قاعدة، أو قانون مكتوب أو غير مكتوب، يفترض وعياً وتواصلاً عبر الكلام في آن معاً.

يحتمل أن يكون منع سفاح القربى قد اشتق من أساسات سلوكية من طبيعة بيولوجية، لكن في الوقت نفسه الذي انتزع فيه الجنس البشري من الحيوانية، بدأت

شيفرات عديدة تشتغل مؤدية إلى التحكم بالحياة الجنسية وبالانتظام الاجتماعي: يجب علينا تقبّل أن هـذه الشـيفرات قـد تشكلت مما يستطيع الناس مراقبته، عبر وسائل التحليل والمراقـبة المـتوفرة لديهـم. إن الجسـد هو الشيء الأقرب، وكذلك اندراجه في العالم الطبيعي. لقد تفرّعت فئات تصورية جوهرية، كأساس لكل خطاب، سواء كانت تصورات خيالـية أو معـرفة علمـية، من هذا التأصل في الجسم البشري ومن المراقبة الأساسية لاخـتلاف الجنسـين وضـرورة اتصـالهما من أجل التوالد. إن التعارض بين المتشابه والمختلف هو الأقدم والأعمق، من حيث أنه ينبثق من اختلاف الجنسين.

انطلاقا من ذلك تكونت منظومة رمزية تجعل من تحريم سفاح القربى شيئا آخر لا يكـون أثرا باقيا من طبيعتنا الحيوانية، ولا إرادة في ترتيب العلاقات الاجتماعية والسماح بالتعايش السلمي للجماعات، بل شيئا ينسب بغموض إلى فكرة أن العالم مكوّن من التوازن غـير المسـتقر لعناصر من طبيعة متشابهة ومختلفة يجب جمعها أو فصلها حسب قواعد مخـتارة، مـن أجل الحصول على مفاعيل جيدة. إن النوع الثاني من سفاح القربى يتعلق بهـذا المظهر الذي يكاد يكون رمزيا بشكل حصري (لا يمكن إيجاد أساس بيولوجي له)، ممـا يكفـي لإثـبات أن الفئة الأولى (سفاح القربى المباشر بين أقارب الدم) لا يمكن أن تخرج عن هذا الإطار التحليلي؛

ف.هيريتييه- أوجيه

ABERLE D.F., 1963, "The incest taboo and the mating pattern of animals", *American Anthropologist*, 65: 253- 265.- BISHOE N., 1975, "Comparative ethnology of incest avoidance", *in* fox R. (ed.), *Biosocial Anthropology*, New York, Wiley.- DURKHEIM E., 1898, "La prohibition de l'inceste et ses orgines", *L'Année Sociologique*, I: 1-70.- FORTUNE R., 1932, "Incest", *Encyclopaedia of the Social Sciences*, New York , MacMillan, VII: 620- 622.- FREUD S., 1973, *Totem et Tabou*, Paris, Payot.- HERITIER F., 1979, "Symbolique de l'inceste et sa prohibition", *in* Izard M. et Smith P. (éd.), *La fonction symbolique*, Paris, Gallimard.- LEVI-STRAUSS Cl., 1967, *Les Structures élémentaires de la parenté*, 2[e] édition, Paris- La Haye, Mouton ; 1983, "La Famille" , in *Le Regard éloigné*, Paris, Plon.- REYNOLDS V., 1968, "Kinship and the family in monkeys, apes and man", *Man*, 2: 209- 233.- SCHNEIDER D.M., 1976, "The meaning of incest", *Journal of the Polynesian Society*, 85(2): 149- 169. – SLOTKIN J.S., 1947, "On a possible lack of incest regulations in Old Iran", *American Anthropologist*, 49: 612-617.

سكان **Population**

1- إعمار

تلتقـي عبارة "إعمار" والمقصود بها الإنسان ضمنيا. مع كلمة "إسكان" (استقرار، إقامة) وفعل "سكن " (أي شغل). وهي في الكلمة الأولى ديناميكية؛ وفي الفعل الثاني هي حالـة.إن مفهوم العبارة الأولى يعود إلى الطريقة التي يتم فيها إعمار أرض بشكل بطيء أو سـريع، واسـتعمال مواردها، وبهذا المعنى الأولي ترتبط العبارات والكلمات التالية:

موجـة، وهامش (الإعمار)، والجبهة (الرائدة)، والتنقل، والاستعمار والمسكونية (م.سور، 1943). أمـا مفهوم الكلمة الثانية فيدل، في لحظة من اللحظات، على حالة توزيع السكان في مكان مرجعي. وعلى الطريقة التي تقوم من خلالها المجتمعات بشغل المدى المسكون والدلالـة علـيه. يقال إن العمران دائم، ومتقطع، ومجموع، ومشتت، وحضري، وريفي، ويشار أيضا إلى التناقض أو الاختلال (العمراني)، أو أيضا إلى الكثافة (السكانية). يجب الانتباه إلى أن لفظة "إسكان" أو "إعمار أو عمران" تكون أغلب الأحيان مضافا أو مضافا إليه (أشكال الإسكان، إعمار المكان، بذور العمران)، أو يتبعها نعت (عمران ثابت).

ينطوي "الإعمار" على حالة قابلة للتغير، ولا معنى له إلا من خلال وضع وطبيعة الأماكن المسكونة. ويقتضي الإسكان مجموعة تطورات ديمغرافية: طبيعية (نسبة المواليد، الخصوبة، ونسبة الوفيات) وحركية (الهجرة والنزوح) تجعل الأماكن مسكونة وفق أنماط قابلة للتغير.

يجـب العـودة إلـى التاريخ لشرح الأجوبة (الصدفة أو الضرورة) التي طرحتها شـعوب كانت لفترة من الزمن أمام خيارات (برودال 1986). تدل بعض نماذج الإعمار مـثلا على أنه قد يكون حصل ترحيل أو حصر سكان في تجمعات لأسباب أمنية (لاجني بانديا‌غـارا وهومـبوري فـي مالي) أو ليمتثلوا للضرورات الإدارية كما حصل مؤخرا (مسـتعمرات البانـتو فـي أفريقـيا الجنوبـية، وكانتونات الكناك في كاليدونيا الجديدة، ومـنعزلات الهنود في أميركا الشمالية). وعلى العكس، إن إعمارا متقطعا قد ينتج تشتتا سريعا أمام الغزاة أو صعوبة الاستقرار (إسكان متنقل) بفعل العوامل الطبيعية (شح المياه، الأمراض السارية).

هناك محاولات حديثة تسعى إلى تغيير توزيع السكان، سواء كانت هذه المحاولات تطـبق علـى شريحة واسعة (الهجرات الأندونيسية، وإعمار الأمازون ومناطق البرازيل الداخلـية)، أو علـى شريحة متواضعة (الاستعمار الزراعي للتوغو الوسطى، استصلاح أوديـة الفولـتا في بوركينا فاسو). وقد أثمرت تلك المحاولات نتائج مختلفة. فهناك حدود للإعمـار لا يستطيع أي نظام إنتاج أن يؤمن استمراريته إذا تجاوزها أو افتقدها. فالقرار باسـتغلال المـواد البشرية في المناطق غير المأهولة أو المأهولة جزئيا، عن طريق نقل السـكان بالحث على النزوح الداخلي أو من خلال فرض الترحيل القسري بحجة "التنمية" أو لأسباب سياسية (أثيوبيا)، لا يحقق هدف التوصل إلى نموذج الإعمار المطلوب (مفهوم "طاقة التحمل"، مارينوف، 1974).

يقاس الإسكان بالكثافة، أي نسبة عدد السكان المقيمين في مكان معيّن إلى مساحة هـذا المكـان. والكثافة التي يشار إليها بعدد السكان في الكيلومتر المربع الواحد، تسمح بإجـراء مقارنـة كمـية الأعباء التي تترتب على المكان المأهول بسبب اختلاف نماذج الإسكان. وتشير كثافة البشر العددية في مكان معين إلى تأثير المجتمع على المكان، وإلى العلاقـات بيـن المجـتمعات والأماكن والأنظمة البيئية. "فيما عدا استثناءات قليلة، تقدم الأعـباء الديمغرافـية الخفـيفة شـهادة قـيمة من خلال مثل بسيط: إن قيما عليا ترتبط بمجـتمعات المعشبين التي تتلاعب لصالحها بالأنظمة البيئية وتعيد توجيه تحولات الطاقة ذات المصـدر الطبيعـي.وتعني القيم العليا إعادة تنظيم كاملة للأنظمة الطبيعية" (أو عدم أخذها بالاعتبار: المجتمعات الصناعية) (سوتر، بارّو، غورو، 1979).

غير أن معدل الكثافة لا يمثل مرجعا عالميا. ولا تكتسب الأرقام معنى إلا إذا دلت علـــى ظرف معيّن، إذ أن معرفته تسمح بإجراء تشخيصات مناطقية. إلا أن تحليل الكثافة يتســبب بـــبعض الســـجالات، خاصــــة عندما تكون معززة أو مدعومة بإيديولوجيات أو أولويات سياسية (مكان حيوي،توسع استعماري، حالات الندرة). وهكذا، فإن مفهوم الكثافة السكانية أو ندرة السكان هو نسبي كمفهوم الكثافة. فعلى سبيل المثال، إن الكثافة السكانية المـــرتفعة جـــدا في هولندا لا تعتبر بالضرورة مؤشرا عن وجود كثافة زائدة. ثم هل أن سكان "الساحل" الأفريقي وأوستراليا الأصليين قلة؟ وهل يتوجب علينا طرح مسألة "ارتفاع الكثافة السكانية" في رواندا على بساط البحث؟ (كامبريزي، 1984).

وبـــنفس الطريقة، يمكن أن يتم تفسير ممارسات بعض الشعوب المولدة من خلال استمرارية قلة الكثافة السكانية في بلدان كليبيا والجزائر، وفي بعض دول أفريقيا السوداء (ريتل – لورانتان، 1974) وعلى العكس، أن يكون التحريض على منع الإنجاب في الهند والصين ناتجا عن ارتفاع الكثافة السكانية.

إن دراســـة الإسكان تتطلب تعريفا محددا لمقياس المراقبة وشروط العيش المحلية، فالجـــزر البولنـــيزية قـــد تبدو كثيفة السكان إذا لم نأخذ بعيد الاعتبار المساحة الجغرافية الـــبحرية التـــي تعطـــي الأساســـي من مصادر البروتيين لشعوب تلك الجزر. وإن تغيّر التشخيص المطروح في كل مرة ينتج عن اختلاف وجهة نظر المحلل والإيديولوجيا التي ينادي بها، إضافة إلى معتقداته الدينية أو الفلسفية.

ب.أنتيوم وج– إ.مارشال

BOSERUP E., 1965, *The conditions of agricultural growth; the economics of agrarian change under population pressure* , Londres, Allen and Unwin (trad.fr. *Evolution agraire et pression démographique*, Paris, Flammarion, 1970).- BRAUDEL F., 1986, *L'identité de la France*, II: *les hommes et les choses*, Ire partie: "Le nombre et les fluctuations longues", Paris, Arthaud-Flammarion.- CAMBREZY L., 1984, *Le surpeuplement en question. Organisation spatiale et écologie des migrations au Rwanda*, Paris, ORSTOM.- MALTHUS T.R., 1803, *An essay on the Principle of Population* (trad.fr. *Essai sur le principe de population*, Paris, Gontier, 1963).- MARINOV H., 1974, "Optimum spatial, ressources et environnement", *L'Espace géographique* , III (4): 287- 293.- PELLISSIER P. et S. DIARRA, 1978, "Stratégies traditionnelles, prise de décision moderne et aménagement des ressources naturelles enAfrique soudanienne", in *Aménagement des ressources naturelles en Afrique: stratégies traditionnelles et prise de décision moderne*, Paris, UNESCO: 37- 57.- RAISON J.-P., 1968, La colonisation agricole des terres neuves intertropicales, *Etudes Rurales*, 31: 5-112.- RETEL- LAURENTIN A., 1974, *Infécondité en Afrique Noire. Maladies et conséquences sociales*, Paris, Masson.- SAUTTER G., 1966, *De l'Atlantique au fleuve Congo. Une géographie du sous-peuplement. République du Congo, République gabonaise*, Paris- La Haye, Mouton , 2 vol. – SAUTTER G., BARRAU J. et GOUROU P., 1979, "Populations , civilisations et sociétés humaines", in *Ecosystèmes forestiers tropicaux*, Paris, UNESCO.- SORRE M., 1943, *Les fondements biologiques de la géographie humaine. Essai d'une écologie de l'Homme*, Paris, Armand Colin.

2- هجرات

إن اختلال التوازن الديمغرافي – الاقتصادي على الصعيدين المحلي والعالمي لدول العالم الثالث، والناجم عن الخطط الاقتصادية الاستعمارية وما بعد الاستعمارية للدول الصناعية، يعزز ويحفظ انتقال القوة العمالية من الريف نحو مناطق استخراج المواد الأولية وإنتاج ثقافات الربح وباتجاه المدن، مركز الاستثمارات العامة الاقتصادية والمدرسية والصحية. يسمح إطار التبعية هذا (أمين، 1974؛ سنجر، 1975) بفهم ما حصل عام 1980 عندما توجه، من أصل 20 مليون عامل من العالم الثالث، النصف نحو أوروبا والولايات المتحدة، والنصف الآخر باتجاه فنزويلا والمملكة العربية السعودية وأفريقيا الجنوبية والدول الساحلية في أفريقيا الغربية. أما المهاجرون الداخليون، فإنهم يساهمون بنسبة تفوق 40% بمضاعفة عدد السكان، كل فترة 8 أعوام إلى 12 عاماً، في معظم عواصم العالم الثالث، أو أيضاً في جبهات الاستعمار الزراعي، مثل أمازونيا البرازيلية وأندونيسيا، التي فتحت أبوابها بفعل ضغوط سياسة التنمية المعتمدة من المؤسسات الدولية، إلا أن تحويل الفلاحين إلى بروليتاريا لم يُنجَز بالكامل، إذ أن عدداً محدوداً من أفراد العائلة ينتقل باتجاه المدن: النساء يتجهن أغلب الأحيان نحو المدن، أما الرجال فينتقلون باتجاه المناطق الزراعية أو إلى الخارج. وهؤلاء النازحون يؤمنون المدخول لعائلتهم في موطنهم الأصلي (مياسّو، 1975؛ أريزبيه، 1981) ويسهلون بالتالي انخراط أفراد آخرين من الجماعة أو الطائفة في مناطق الاستقبال.

هكذا تتشكل فروع وشبكات عائلية نازحة، مما يؤدي إلى زيادة حركة هذه الجماعات. إلا أن الأجيال الجديدة من النازحين تجد صعوبة بالاندماج في مجتمعات الاستقبال، غير أنهم يكثفون من محاولاتهم في كل مكان وفي كل القطاعات الناشطة وخاصة القطاعات غير المنظمة. وتشكل هذه الأجيال مجموعات سكانية عائمة على أطراف المدن وأقطاب التوسع وجبهات الاستعمار. ولا تبقى تنقلاتهم دورية أو نهائية كما في السابق بل يصبحون متعددي القطبية وعابرين لفترات زمنية ومسارات متغيرة ومتقلبة (بيسبال، 1986). والغياب المتكرر لهؤلاء النازحين يفرض تغييرات في العلاقات الاجتماعية مع طائفتهم وجماعتهم العائلية الأصلية، ويوجب وضع تعريف جديد للقواعد داخل الأولى وللأدوار الداخلية في الثانية. أما المهاجرون، فإنهم ينتمون أكثر فأكثر إلى ثقافة واحدة، هي ثقافة الغياب.

أ.كينيل

AMIN S., 1974, "Introduction" *in* S. Amin (ed.), *Modern migrations in Western Africa,* Londres, Oxford University Press.- ARIZPE L., 1981, "Relay migration and the survival of the peavant household" *in* J. Balan (ed.), *Why people move*, Paris, UNESCO Press.- MEILLASSOUX C., 1975, *Femmes, greniers et capitaux*, Paris, Maspero.-PISPAL (programa de Investigaciones sociales sobre poblacion en America Latina), 1986, *Se fue a volver*, Séminaire sur les migrations temporaires en Amérique latine, Mexico, Colegio de Mexico.- SINGER P., 1975, *Poblacion y desarollo*, Mexico, Siglo XXI.

لا تطرح الأنتروبولوجيا أسئلة عن طبيعة السلطة،على عكس الفلسفة السياسية. فبخصوص مفهوم السلطة، تقبل الأنتروبولوجيا بالتعريف المتداول والذي يشير انتشاره الواسع إلى القبول به. وهذا ما يفسّر، في الخطاب الأنتروبولوجي، كثرة استعمال كلمة "سلطات"، بالجمع، وتنوع أدوات التعريف التي ترتبط بها، وتعدد العناوين التي تطرح إشكالية ارتباط السلطة بعنصر آخر (كالقرابة، والكلام، والمقدس، إلخ.) ومع المحافظة على التمييز بين "السلطة" و"النفوذ"، فإن الأنتروبولوجيا لم تكتف باعتماد مقولة عدم وجود مجتمع لا يتمتع بسلطة من نوع سياسي، بل اقترحت أيضا تعميم مفهوم السلطة. إن الإنسان خاضع " لسلطة"، أو بالأحرى "السلطات" نابعة من محافل مختلفة ومتنوعة (الآلهة، الأرض، الأجداد، إلخ...). إلا أن السلطة السياسية ليست كسائر السلطات، إذ تتضمن استعداداً للجم "السلطات" بغية تحقيق أهدافها. والأمر الذي يميز علاقة السلطة السياسية بالغيب هو "القداسة" التي تستمد هذه السلطة فيها مبادئ "شرعيتها" واستمراريتها.

لم يستطع الأنتروبولوجيون الأوائل إلا أن يتساءلوا عن مصدر السلطة السياسية. فتناولت تحليلاتهم شروط ظهور شخصيات رمزية، أكثر من المؤسسات. إن "الساحر" و"المحارب" يهيئان المكان لـ "القائد" و"الملك". كما أن النظريات عن الأصل السحري- الديني أو العسكري للسلطة، تكون قد بلغت غايتها إذا أخذنا بعين الاعتبار الروابط التي تقيمها العلاقة الشعائرية مع الغيب والقبول الذي تفرضه بالحرب من جهة وبالعنف من جهة أخرى. إن التفاعل ما بين التوافق والعنف مؤسس لكل علاقة سياسية، فلا سلطة دون تضارب في العلاقات الاجتماعية (بالانديه، 1967). ترتبط هذه الجدلية المتواصلة في الوقت نفسه بتوازن الجماعة والعلاقات التي تقيمها هذه الجماعة مع الجماعات المحيطة بها، مما يخلق تماثلا بين العلاقات "الداخلية"، أي القبول- العنف، والعلاقات "الخارجية"، أي الحرب - السلم.

م.إيزار

AUGE M., 1975,*Théorie des pouvoirs et idéologie. Etude de cas en Côte d'Ivoire*, Paris, Hermann.- BALANDIER G., 1967, Anthropologie politique, Paris, PUF. – DAHL R., 1957, *The concept of Power", Behavioral Science*, 2: 201- 215. – EGGAN F.,GLUCKMAN M.,(eds), 1965, *Political systems and the Distribution of Power*, Londres, Tavistock Publications.- FOUCAULT M., 1984, "Deux essais sur le sujet et le pouvoir", *in* H. Dreyfus et P. Rabinow, *Michel Foucault, un parcours philosophique. Au- delà de l'objectivité et de la subjectivité*, Paris, Gallimard. – DE HEUSCH L. *et al.*, 1962, *Le pouvoir et le sacré*, Bruxelles, Université libre de Bruxelles, Institut de sociologie.- FRAZER J.G., 1920, *The Magical Origins of Kings*, Londres, MacMillan (trad.fr. *Les origines magiques de la royauté*, Paris, Paul Geuthner , 1920). – WEBER M., 1922, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tubingen, Mohr (trad. fr. partielle *Economie et société*, Paris , Plon , 1971).

ولـــد ويليام روبرتسون سميث في أبردين عام 1846، وهو ابن قس اسكتلندي. بعد أن بـــدأ دراسة علم النفس وعلم اللاهوت في ألمانيا، وبعد أن اهتم بالرياضيات والفيزياء، عـــاد لينهي دراسته في جامعة أبردين. إثر فشله في الحصول على مقعد أستاذ رياضيات في غلاسغو، توجه نحو تحليل الكتابات المقدسة وأصبح، عام 1870، أستاذ اللغات الشرقية وتفاســير "العهــد القديــم" في معهد الكنيسة الحرة في أبردين. خلال السنوات التالية قام برحلات عديدة إلى الشرق الأوسط وكتب مقال " قربان" في *الأنسيكلوبيديا بريتانيكا* التي أصدر طبعتها التاسعة بصفته مشرفاً عاماً عليها. عام 1883 عُيِّن روبرتسون سميث أستاذاً للغـــة العربية في معهد الثالوث ثم في معهد المسيح التابعين لجامعة كامبردج حيث توفي عام 1894.

بعــد ظهـــور *العهــد القديم في الكنيس اليهودي* (1881) *وأنبياء إسرائيل* (1882)، ســيعمد روبرتسون سميث إلى إصدار كتابين في ميدان الأنتروبولوجيا الصرفة: *القرابة والـــزواج عند العرب القدماء* (1885)، وخاصة *ديانـــة الساميين* (1889). كـــان لصديقه ج. ف. مـــاك ليـــنان- أحـــد أوائـــل رواد الدراسات عن القرابة وأحد الموحين بنظرية الطوطمية - تأثير مؤكد وحاسم على هذا الجزء من أعماله. ولكن إيمانه غير اليقيني أملى علـــيه فـــي وقـــت مـــبكر ضرورة إعادة وضع معتقدات العبرانيين الأوائل في إطارها التاريخـــي، وهـــو موقف كلفه، دون رغبة منه، أن يصبح في موقف حرج تجاه الكنيسة الســـكوتلندية التي ينتمي إليها. يشكو كتاباه الأخيران بالتأكيد من المكانة المبالغ فيها التي يولـــيها للطوطمية. ولكن، رغم الفرضيات الجريئة، يقدم الأول لوحة عن القرابة البدوية ويعـــرض نمطـــا لهـــا مـــا زال بإمكانهمـــا تقديم معطيات للبحوث. أما الكتاب الثاني، المخصص " لأصول" القربان، أي لتحليل "مبادئه الأساسية"، فهو يركز على سمة رئيسية للفكرة القربانية كإمكانية التماهي بين الأضحية والألوهية، وهو توجـــه سوف يعود إليـــه م. مـــوس وأ.م. هوكارت بتركيز أكبر. وهو يركز أيضاً على تجاور ميدان شر تحيط به المحظورات وميدان خير يلامس القدسية، وهي فكرة سيعمد كل من إ. دوركهايم وفرويد ذاتـــه إلى استعادتها وتوسيعها. وعلى الرغم من نشوئيته التي تجاوزها الزمن اليوم، فلقد أدخـــل ســـميث إلى ميدان دراسة القرابة والشعائر أنماط تحليل رُسم ما يبتعد منها عن التخميـــن بدقة متناهية، فلقد قدّم لمن أتوا بعده جملة من الإشكاليات وموضوعات البحث التي ستؤتي ثمارها؛ وذلك ما يضعه في نقطة وصل بين بدايات الأنتروبولوجيا المتلعثمة ووضعها الراهن كعلم قائم بذاته.

د. كاساجوس

(1885), 1903, *Kinship and marriage in early Arabia*, Londres, Adam et Charles Black. (1889), 1927, *Lectures on the religion of the Semites : the fundamental institutions*, Londres, Adam et Charles Black, New York, Macmillan.

BLACK J.S. & CHRYSTAL G., 1912, *The life of William Robertson Smith*, Londres, A. et C. Black. – BRYCE (lord), 1902, "William Robertson Smith", in *Studies in contemporary biography*, Londres, MacMillan.- FRAZER J.G., 1984, "William Robertson Smith", *Fornightly Review* 55; 800- 807; 1927, "William

Robertson Smith", in *The Gorgon's head and others pieces*.- JONES R.A., 1984, "Robertson Smith and Frazer on religion: two traditions in British social anthropology", *in* G. Stocking Jr (ed.), *Functionnalism historicized*, Madison, University of Wisconsin Press.

Age — ســــن

يدل السن على توالي مراحل النمو الجسدي للإنسان؛ ومع أن السن هو نمط تقييم علـــى أســـاس بيولوجي، فإن له أيضا معنى اجتماعي. ويمكن أن يُحدَّد استنادا إلى السن وضـــع الشخص ضمن مسيرة وجوده الخاص؛ فهو يمثل أساسا للتعريف بمجموعات من الأشـــخاص مـــن جـــنس واحد عادة (فئات السن، جمعيات السن، الخ.)، أو من الجنسين (الأجيال). وللسن، كما للجنس، قيمة مؤشر تمييزي في تحديد موقع الشخص في المجتمع. ففـــئة السن هي ظاهرة عالمية تتخذ مكانا قد تزيد أو ت قل أهميته حسب المجتمعات. في بعض هذه المجتمعات، أفريقيا الشرقية مثلا، تلعب فئة سن الرجال دورا أساسيا في مسيرة النظام الاجتماعي (أيسنشتاد، 1956؛ برناردي، 1984). وتصنف تلك المجتمعات ضمن فئة التنظـــيمات الاجتماعـــية "ذات فـــئات السن"، مما يلحظ الأهمية المعطاة لمجموعات يُشك بوجودهـــا في الكثير من مناطق العالم دون أن تلعب بالضرورة الدور نفسه. وتسمى "فئة الســـن" مجموعـــة من الأشخاص المنتمين لنفس "الزمرة" بالمعنى الديمغرافي للكلمة، أي الذيـــن تجمع بينهم ولادتهم في نفس الفترة الزمنية التي تفصل عادة بين طقسين متواليين مـــن تكـــريس المراهقين؛ نخلص من ذلك إلى أن الإنسان يولد في فئة سن – شبيهة بـــ "فئاتـــنا" الســـنوية للتجنـــيد العسكري – لا يكف عن الانتماء إليها حتى مماته. في أفريقيا الشـــرقية، يتم استدعاء فئة السن أولا على مستوى الجماعة المحلية، ثم تتشكل فئة العمر على جميع المستويات الأخرى للتنظيم المناطقي إلى أن تمتد لتشمل المجتمع بأكمله. وعلى امتداد وجودها، تجتاز فئة السن سلسلة منتظمة من "الدرجات" أو "المراتب" يحدد كل منها لشـــريحة عمرية حقيقية أو جيلية، ويكون الترابط بين مختلف الفئات أو الدرجات خاضعاً لموجـــبات صـــارمة، مـــثل المنع الجازم لأن يلتقي أب وابنه في نفس الإطار الاجتماعي المبنـــي علـــى السن، مهما كان ذلك الإطار. لنأخذ مثلا شكليا. نفترض أن مجتمعا يبادر، على فترات متباعدة ومنتظمة، إلى استدعاء فئة عمر جديدة مشكلة من مجموع المكرسين الجـــدد، أي كل الذكور المولودين بعد التكريس السابق. نحصل هكذا على سلسلة متلاحقة مـــن الزمـــر: ز 1 و ز 2 و ز 3، الخ.، تمثل كل منها واحدة من فئات العمر. يحدد هذا المجتمع عددا ثابتا من المراتب يوازي عددا مماثلا من مراحل الوجود الفردي: بعد انتهاء مـــرحلة الـــتكريس يمكن أن يكون الشخص على التوالي محاربا شابا مخصصا للمعارك الخارجـــية، أو محاربـــا بالغا مختصا بالمهمات العسكرية الدفاعية، أو رجلا مجربا يهتم بـــالإدارة السياســـية للمجـــتمع، أو عجـــوزا يـــتحمل مســـؤولية إجراء الطقوس الدينية والاجتماعـــية: تتحدد هكذا أربع مراتب، م1، م2، م3، م4. كل واحدة من الفئات تمر إذن بالمراتب الأربعة؛ وفي كل لحظة يكون هناك تماه إذن بين واحدة من المراتب وواحدة من فئات السن.

نســتطيع التمييز بين نمطين لتشكيل فئات السن: يمكن أن يسمى الأول " تكريسيا" والثاني "جيليا". يتجسد النمط التكريسي بنظام السن لدى الماساي، تجتاز فئات السن أربع مراتــب تُعرَّف بنفس الطريقة التي شرحناها في المثل السابق: محاربون وأرباب عائلات ومــربّو مواش، مسؤولون عن النظام السياسي، ثم عن النظام الديني؛ وكل فئة سن تتبوأ مرتبة تمتد على خمسة عشر عاما. اعتماداً على المثل الجيلي، من الوارد جداً إنتماء أب وابــنه إلى فئتين عمريتين مختلفتين : يجد السن الحقيقي نفسه خاضعا للسن السُلالي. إن من الصعوبة بمكان مطابقة فئة سن جيلية مع التكريس: يبرهن مثل شعب جي في أوغندا أن الانفــتاح المتوالــي علــى استدعاء فئات سن جيلية ينحو إلى التأخير المتواصل لسن التكريس.

ولكــن الــنمط التكريسي والنمط الجيلي لا يرفضان بعضهما بصورة عامة. فعند الماســاي يــتواجد شكلا الاستدعاء معا، إذ يُعبِّر عن مظهر الأجيال ضمن النظام بأنه لا يمكــن أن يــتواجد أب وابنه في رتبتين متواليتين. ولدى الأورومو (أو الغالا) في أثيوبيا وكينــيا نظــام أجيال معقد لدرجة أن على كل فئة أن تجتاز طوراً من عشر رتب تغطي بمجملهــا فــترة من ثمانين سنة، وأن الابن يكون دائماً في وضع تفصله أربع فئات عن وضــع أبــيه؛ فإذا حدث أن لم يكن طفل ذكر، لدى ولادته، في هذا الوضع النسبي الذي يفصله عن أبيه، وجد نفسه حُكماً خارج النظام؛ أما إذا كان في وضع متناسب مع المعيار فإنــه يضم إلى فئة العمر المفتوحة على الاستدعاء ويستطيع، حتى إذا كان لا يزال طفلاً، أن يكتســب المواصفات السياسية المرتبطة بمهمات يقوم بها في ذلك الوقت أعضاء فئته الدلالية. يبين هذا المثل بأي وسيلة يلعب نظام السن دور المبدأ المنظم للحياة الاجتماعية: فهــو يحدد سن الزواج، وأحياناً مرحلة ولادة الأطفال القادمين ومجمل اللحظات الأساسية فــي وجود الفرد. ويحدد النظام الأوضاع والمهمات أيضا، كما يحدد الحقوق والواجبات. نحن هنا في مجتمعات تسمى تجزيئية وتجمع بصورة غير متناقضة مبدأ تراتبيا يعبر عن ذاته من خلال تحديد المراتب، ومبدأ مساواة يحكم علاقات الانتماء المتبادلة إلى نفس فئة الســن. ويــبدو الاســتناد إلــى السن كمبدأ تصنيفٍ نسبيٍّ القسر والشمولية. لقد أظهرت دراســات حديــثة (باكستر وألماغو، 1978) تأثير عمل أنظمة السن على أنماط التصور، وخاصــة مــا يتعلق منها بالزمن، كما نستطيع تصور ذلك بسهولة (مثل روزنامة شعب أورومو).

في كل المجتمعات يتيح اعتبار فئة السن تصنيف الأشخاص والقيام بتصنيفات على هذا الأساس. ويقدم تشكيل مجموعات السن صورة عن التفريق بين السن المطلق (تحديد فترات مثل شباب، نضوج، هرم، تمثل طقوسياً توالي المراحل الأساسية لـــ "طور الحياة") والسن النسبي (التمييز بين البكر والأصغر).

ويقوم هذا التشكيل بتفعيل مبدأ تنظيمي تقدم التراتبية الزمنية للأعمار صورة عنه، خارج المجتمعات المعتمدة نظام فئات السن، نجد جماعات اصطلح على تسميتها "جمعيات السن" (بولم، 1971). وتُشكل تلك الجمعيات، سواء كانت ممأسسة أم لا، على نمط فئات العمر، أي على أساس الانتماء إلى نفس الزمرة التي قد يقوى تحديدها أو يخف والتي قد تشــمل عدداً من سنوات الولادة قد يكون كبيراً أو صغيراً. وهي تتصف بنمط استدعائها وبــتوجيهها الخاص، دون أن تكون هاتان الوجهتان منفصلتين عن بعضهما: قد نفكر، فيما يخص المجتمعات الغربية، بفئات التجنيد العسكري، وتجمعات المحاربين القدامى، ودفعات

تخـــرج المـــدارس العلـــيا، الـــخ. والسن يبدو في النهاية كمؤشر اجتماعي يجمع مقاصد موضوعية تطرح التطابق العادي بين سن ودور، ومقاصد ذاتية، إذ يمكن أن يكون طالب "قديم" وعضو مجلس شيوخ " شاب" من فئة سن واحدة.

ب. برناردي

ABELES M. et COLLARD C. (éd.), *Age, pouvoir et société en Afrique noire*, 1985, Paris, Montréal, Karthala, Presses de l'Université de Montréal.- BALANDIER G., 1974, *Anthropo-logiques*, Paris,PUF. – BAXTER P.T.W., ALMAGOR U. (eds), 1978, *Age , generation and time. Some features of East – African age organisation*, Londres, C. Hurst.- BERNARDI B., 1984, *I sistemi delle classi d'eta*, Turin, Loescher; 1985, *Age class systems* , Cambridge, Cambridge University Press.- EISENSTADT S.N., 1956, *From generation to generation; age groups and social structure*, New York, The Free Press.- KERTZER D. et KEITH J. (eds), 1984, *Age and anthropological theory*, Ithaca, Cornell University Press.- LAFONTAINE J.S. (ed.), 1978, *Sex and age as principles of social differentiation*, Londres, Academic Press.- PAULME D. (éd.), 1971, *Classes et associations d'âge en Afrique de l'Ouest*, Paris, Plon.- RILEY M.,WHITE M., FONER A., 1972, *Aging and society. A sociology of age stratification*, vol. 3, New York, Russell Sage Foundation.- STEWART F., 1977, *Fundamentals of age-group systems*, New York, Academic Press.

سويسرا : الأنتروبولوجيا السويسرية — Suisse : l'anthropologie suisse

تـــم ابـــتداع وتعريف لفظـــة "إثنولوجيا" للمرة الأولى في لوزان على لسان القس أ.ش. شافان (1731 – 1800) في مؤلفه "*الأنتروبولوجيا أو علم الإنسان العام*" الذي صدر عام 1788، ولكن لا يبدو أن هذا المؤلف السويسري "الأول" قد أثر على تطوّر العلم. ففي سويســـرا كمـــا في أوروبا، تمّ في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين تأسيس مـــتاحف الأثنوغرافـــيا في مدن الجامعات وتنظيم بعثات الأبحاث العلمية الأولى وتجميع الموضوعات.

تملك مدينة بال التي يتحدّر منها ج.ج. باشوفن (1815 – 1887) منذ تلك الفترة أحد أغـــنى متاحف الأثنوغرافيا في أوروبا، كما أن أمناءه المتوالين منذ عام 1914، كانوا من أوائل من مارسوا التدريس في الجامعة.

ثم افتتحت نوشاتل متحفها عام 1904، وأسست منذ العام 1912 كرسيا " للأثنوغرافيا وتاريخ الحضارات المقارن" ليشغله أ.فان جينيب، وهو المركز الجامعي الوحيد الذي شغله الفولكلـــوري الكبير. وقد توقف هذا التعليم في العام 1915. وتم افتتاح متحف الأثنوغرافيا فـــي جنـــيف عـــام 1901، ليصـــبح أميـــنه أوجيـــن بيـــتارد، عام 1916، شاغل كرسي الأنتروبولوجـــيا فـــي جامعـــتها. ولكن زوريخ لم تدخل تعليم الأثنولوجيا إلا عام 1935، وسيقوم به مدير مجموعات الجامعة.

لقـــد كانت الروابط الوثيقة من المتاحف والتعليم هي القاعدة في سويسرا الجامعية كلهـــا حـــتى في بداية السبعينيات. ولكن ضم سويسرا إلى ألمانيا، عام 1938، أجبر الأب

و.شميدت على اللجوء إلى فريبورغ حيث سيمكث هناك ويعلم حتى وفاته عام 1954. كما أن وجود أستاذ مدرسة فيينيا في سويسرا وتحريره مجلة "*أنتروبوس*" *(anthropos)* قد خلفا هناك بعض التأثير.

واليوم، تمتلك كل من مدن بال ونوشاتل وفريبورغ ولوزان وزوريخ وبرن أقساما جامعية كاملة لتدريس الأثنولوجيا – كما تدعى غالبا – أو الأنتروبولوجيا الثقافية والاجتماعية (قسمان في كل من برن وزوريخ؛ وفي المقابل، تمتلك نوشاتل مركزا للبحوث الأثنولوجية عن كامل سويسرا الرومانيّة).

لقد أنشأ الآباء المؤسسون للأثنولوجيا السويسرية في العام 1920 "الجمعية السويسرية للأنتروبولوجيا والأثنولوجيا" التي كانت تنطق باسمها "*النشرة*" *(bulletin)* أو مجلة "*الأرشيف السويسري للأنتروبولوجيا العامة*"؛ ولقد كان أغلب هؤلاء قد تلقوا علومهم في ألمانيا، ضمن تقاليد العلوم الطبيعية وجغرافية مدرسة راتزل. إلا أن جيل إثنولوجيي الستينيات قد سلك مسارات أخرى : مسار الأنتروبولوجيا الثقافية الأميركية والبنيوية الفرنسية. وفي العام 1971، كان ذلك الجيل هو المبادر إلى تأسيس "الجمعية السويسرية للأثنولوجيا" ونشر سلسلة "*الأثنولوجيا الهلفيتية*" [1] التي تعكس آراء ومناقشات أعضاء الجمعية الجديدة.

إن الاختصاصات القديمة المرتبطة بمراكز الاهتمامات الجغرافية الموجودة في المجموعات لا تزال قائمة: أندونيسيا، أفريقيا الساحلية، أفريقيا السوداء، وبابوازيا – غينيا الجديدة، وأميركا اللاتينية: وقد تم تجديدها اليوم عبر مقاربات موضوعاتية: الأنتروبولوجيا المدينية (نوشاتل وبرن)، وأنتروبولوجيا التنمية (جنيف وبال وزوريخ)، وأنتروبولوجيا المنطقة الألبيّة التي تستفيد من المقارنة بين هذا العلم والباحثين في الأثنولوجيا السويسرية (علم الشعوب). كما أن مشاركة فرق عديدة من الأثنولوجيين والأنتروبولوجيين في برامج الأبحاث الوطنية السويسرية عن المناطق الجبلية ثم عن الهوية الوطنية تشهد على التحول من دراسة المناطق البعيدة نحو دراسة المجتمع السويسري المعاصر.

ب. سانليفر

Archives suisses d'anthropologie générale, Genève, 1914- 1922; 1928. – *Bulletin de la Société suisse d'anthropologie et d'ethnologie*, Genève, 1924- 1925- 1972.- *Bulletin, Société suisse des Américanistes*, Genève, 1950. – CENTLIVRES P., 1976, "Aperçus sur l'ethnologie suisse aujourd'hui et sur la société suisse d'ethnologie", *Bulletin de la société suisse des sciences humaines et de la Société suisse des sciences naturelles*, 2: 29- 32; 1980, *Beitrage zur ethnologie des Schweiz/ Contributions à l'ethnologie de la Suisse*, Berne, Société suisse d'ethnologie; 1985, *Der grosse archipel, schweizer ethnologische forschungen in Indonesien / Le grand archipel, recherches ethnologiques suisses en Indonésie*, Berne, Société suisse d'ethnologie- *Genève- Afrique*, 1982, 20 (2): *1962- 1982, vingt ans de dialogue*.- *Geographica Helvetica*, 1979, 34 (2), numéro spécial, *L'ethnologie suisse*. – GLOOR P.-A., 1970, "A.-C. Chavannes et le premier emploi du terme ethnologie en

[1] نسبة إلى " هلفيتيا" (Helvétic)، الاسم القديم لسويسرا (المترجم).

1787 (à propos d'une note de Topinard en 1888)", *L'Anthropologie*, LXXIV (3-4): 263- 268. – *Recherches et travaux de l'institut d'ethnologie*, Neuchâtel, 1982.

Politique (système) — سياسي (نظام)

أدرج مفهوم "النظام السياسي" في الأنتروبولوجيا عن طريق المؤلفين البريطانيين. فانطلاقــا من كتاب *الأنظمة السياسية الأفريقية* (1940)، قام أنتروبولوجيون من المدرسة الوظيفــية الإنكلــيزية المــتأثرة بعلــم الاجتماع السياسي لماكس ويبر، بوضع توصيفات وتحلــيلات لظواهــر سياسية في المجتمعات "البدائية" أو "القديمة" أو "التقليدية" أو "القبلية" فــيما يــتعلق "بالوظــائف" و"العمليات" و"التصورات"، انطلاقاً من اعتبار المجتمع وحدة مــتكاملة. إن مفهــوم "الــنظام" مســتوحى من الفيزيولوجيا التي تنظر إلى الجسد كنظام بيولوجــي يؤخذ كوحدة متكاملة الانتظام. في هذا الإطار، يتميز النظام بهيكليته كما يتميز بعملــه، فيصبح النظام السياسي نظاماً ثانوياً مستقلاً نسبياً داخل النظام الاجتماعي الكلي، إلى جانب أنظمة ثانوية أخرى: اقتصادية، أو دينية، أو سلالية. إن مفهمة النظام السياسي قــد دخلــت علم الاجتماع (بارسونز) والعلوم السياسية (إيستون) التي بدورها أثرت على الأنتروبولوجــيا، فأصبح التحليل المقارن للأنظمة السياسية على المقياس العالمي والبحث عن الميزات العامة المشتركة ما بين الأنظمة هدفاً للبحث الأنتروبولوجي (أيسنشتادت).

لقــد اعتبر النظام السياسي جزءاً من النظام الاجتماعي يعود له الفضل في تفعيل الكلــية التــي يتسم بها هذا الأخير ضمن ظروف متوازنة داخلياً وخارجياً. إن هم الحفاظ على وحدة الجماعة بوجه التهديدات الخارجية المحتملة يجعل من النظام السياسي صاحب سلطة التحكم باستخدام القوة.

فــي كــتاب *الأنظمــة السياسية الأفريقية*، ميّز فورتس وإيفانز- بريتشارد بشكل أساســي بيــن نموذجين كبيرين من الأنظمة السياسية: أنظمة اللادولة وأنظمة الدولة، في المجــتمعات الــتابعة للــنموذج الأول، يتحقق التوازن الداخلي للجماعة من خلال تعديل العلاقــات "المــتفرعة" بين الوحدات الاجتماعية القائمة على القرابة، ولا تتمتع الجماعة بمجملهــا ســوى بوسائل إكراه متواضعة. أما مجتمعات الدولة فهي تجمع ما بين التنظيم الســلالي والتنظيم الإقليمي، إضافة إلى أنها تعترف بالتمييز الاجتماعي بعيداً عن التقسيم وفق مجموعات القرابة.

ولقــد عرّف علماء الأنتروبولوجيا البريطانيون الدول التي أجروا عليها دراسات فــي أفريقــيا بالدول "البدائية" و"التقليدية"، أو "القبلية"، لأنه كان يبدو واضحاً التباين بينها وبين الدول الأوروبية الحديثة التي تحتكر فعلياً وسائل استعمال القوة. أمــا الدول القديمة ("early states") فتتمــيز بتأمين التوافق. إن دراسة أنظمة اللادولة أو"المقطوعة الرأس" قد تطورت من خلال أعمال إيفانز – بريتشارد (1940) التي تعتبر كلاسيكية اليوم حول مجــتمع النوير في حوض النيل (السودان)، وأعمال فورتس (1945- 1949) عن مجتمع التالنسي (شمال غينيا). يضم مجتمع النوير إحدى عشرة قبيلة تعتمد كل واحدة منها تنظيماً تراتبياً للوحدات المتفرعة، وهو تنظيم قائم على تحديد العشائر وفئات السن. أما الفروع،

وأيــا تكــن المستويات التي يمكن فيها الاعتراف بها بشكل مستقل، فهي عرضة لعمليات دمــج أو انشــقاق بسبب ضرورات الثأر. وأما حل النزاعات، فإنه يحصل إما سلمياً أو بــالقوة، وذلــك بحســب مســتوى الفروع المعنية. ويمكن لوسيط أن يتدخل لحل نزاع: والوســيط هــو "الزعــيم ذو فرو الفهد"، ووظيفته مجردة من أية سلطة سياسية. إن هذه الــرؤية لنظام قبيلة النوير قد انتُقدت لعدم ديناميكيتها وللتشابك الذي تسببه ما بين نموذج العمل الإيديولوجي والعمل الحقيقي للمؤسسات الاجتماعية السياسية (هولي، 1979).

أما تحليل فورتس لنظام التالنسي فقد انتُقد من وجهة نظر مختلفة، إذ ينظر فورتس إلــى التالنســي على أنهم مجتمع مستقل بينما نراهم نحن اليوم من الشعوب الأصلية في مملكة شمال غينيا التي تتحدر فيها السلالة الملكية والزعماء- المامبروزي – من جماعة غزاة غرباء.

وبشــكل عام فإن اقتصار التمييز على نموذجين كبيرين للأنظمة السياسية قد انتقد لكونه محدوداً واصطناعياً وبعيداً عن أي منظــور تاريخي. انطلاقــاً من هنا أظهر ليتش (1954) أن الأنظمــة السياســية للكاشان في ميانمار (برمانيا) كانت عرضة للتأرجح بين معادلتين. واحدة مبنية على المساواة، والثانية على التراتبية. ولقد اقترح ساوتهول (1956) إطــلاق تسمية "دولة تفريعية" على نموذج النظام السياسي الذي يجمع في وقت واحد بين الأنظمــة التــي لا رئيس لها والأنظمة المركزية. زد على ذلك، أنه قد تبين أن الأنظمة التفريعية تتخذ أشكالاً متنوعة أكثر مما كنا نعتقد (ميدلتون وتايت، 1958). وهكذا أُدرجت الأنظمــة الثانوية ذات المجتمعات القروية من جهة، وفئات الأعمار من جهة أخرى. وقد اقترح سميث نقل نقاط تحليل النظام السياسي باتجاه "الحكومة " التي تعتبر ضرورية لحل النزاعات ولأن تأخذ بعين الاعتبار لصالح المجتمع التأسيسية. وقد اقترح شابيرا (1956) اســتخدام مفهــوم "الرابطة السياسية" للدلالة على الوحدة المحلية الأساسية، مركز ترابط فــئات القرابة وفئات الأعمار. وأشار مير (1962) إلى أهمية فئات الأعمار التي تفرض نفســها فــي تدرجها على فئات القرابة بحيث تشكل رابطاً سياسياً حقيقياً للمجتمع. ويتفق معظم المؤلفين على اعتبار أن القرابة والشعائر تشكل معاً قالباً اجتماعياً تنبثق من خلاله السياســة في المجتمعات القديمة. إلا أن البعض الآخر قد اعتبر أن دور النشاط الشعائري المرتــبط بالنشــاط السياســي قــد اتخذ أهمية مبالغاً بها لدى الأنتروبولوجيين، إذ كانوا يرفضون اعتبار السياسة مجالاً مستقلاً عن جوهر المجتمع بشكل عام. بينما كان المحللون قد حاولوا جر النظام السياسي باتجاه الوقائع البنيوية، سعياً للتمييز أحياناً ما بين "الأنظمة" "والبــنى" السياســية. ومؤخراً بدأ الاهتمام بالسياسة التطبيقية. فلقد وصــف بارث (1959) الــذي درس قبائل سوات الباتانية في باكستان النظام السياسي لهذا المجتمع بأنه ديناميكي ذرائعي يقوم على تحالفات ترابط وانقطاع، واختيار ورفض، واتفاقيات ومعاملات.

إن إدراج مفاهيم جديدة كمفهوم "الدولة القديمة" (early state) الذي أدخله كلايس وســكالنيك (1978)، لم يؤثر كثيراً في صلابة الطرح السابق للتمييز بين نظامين سياسيين كبيريــن. وفــي النهاية فإننا لم نزل نلاحظ اليوم الميزة القليلة الفاعلية للنماذج. وتبدو لنا الدراســة المعمقــة للآوالــيات السياســية في المجتمعات القديمة أكثر إثارة للاهتمام. لقد أظهــرت الأعمــال الصادرة مؤخراً عن الملكية في أفريقيا (أدلر، 1982، ودو هيوتش، 1972 وإيــزار، 1985، ومولــر، 1980) أن قداســة السلطة ليست مجردة من تحكم هذه الأخــيرة باحــتكار اللجــوء إلى العنف. وقد يكون من الممكن الجمع بين تأسيس الدولة

وتشكيل هذا الاحتكار وخاصة في حروب الغزو (بازن وتيراي، 1982). ولكن لا يمكننا فهـم وجـود أنظمـة سياسـية ذات سلطة مركزية على المدى البعيد إلا من خلال إنتاج إيديولوجـيات تشـرّع الأنظمـة الاجتماعـية التراتبية. إن دور الشعائر ورموز السلطة والأديـان في الدولة ضروري، ويبدو أن قبول المحكومين بطريقة الحكم يلعب دوراً مهماً فـي المحافظـة علـى الدولة أكثر من تطبيق مختلف وسائل الإكراه (كلاستـرز، 1974؛ غودليـيه، 1984). كمـا إن تقديس الحاكم ،الذي يمكن أن تعود أصول حكمه إلى خوض حـرب ظافـرة، يسمح بانطلاق مسيرة توحيد لمختلف مكونات، المجتمع المرتبطة جميعاً بإدارة مركزية: فالملك هو رمز الوحدة.

إن مـا يهـم فـي الأنتروبولوجـيا السياسـية، من خلال وفرة التعريفات وتنوع التحليلات، هو مسألة "طبيعة" السياسة. هل يمكن للسياسة أن تصبح واقعاً آلياً، أم أنها تنبع مـن تشكيل رمزي للشأن الاجتماعي الذي يبلغ أقصى استقلاليته لدى إنتاجه لدولة ما؟ إن الأنتروبولوجيا المعاصرة تتبنى وجهة النظر الثانية على العموم.

ب.سكالنيك

ADLER A., 1982, *La mort est le masque du roi La royauté sacrée des Moundang du Tchad*, Paris, Payot. – BARTH F., 1959, *Political Leadership among Swat Pathans*, Londres, Athlone Press.- BAZIN J. et TERRAY E. (éd.), 1982, *Guerres de lignage et guerres d'Etats en Afrique*, Paris, Editions des Archives Contemporaines. – CLAESSEN H.J.M. et SKALNIK P. (ed.), 1978, *The Early State*, La Haye- Paris- New York, Mouton.- CLASTRES P., 1974, *La société contre l'Etat*, Paris, Editions de Minuit.- EVANS-PRITCHARD E.E., 1940, *The Nuer*, Londres, Oxford University Press.- FORTES M., 1945, *The Dynamics of Clanship among the Tallensi*, Londres, Oxford University Press; 1949, *The Web of Kinship among the Tallensi*, Londres, Oxford University Press.- FORTES M. et EVANS-PRITCHARD E.E.(eds), 1940, *African political systems*, Londres, . Oxford University Press (trad.fr. *Systèmes politiques africains*, Paris, PUF, 1964).- GODELIER M., 1984, *L'idéel et le matériel. Pensée, économies , sociétés*, Paris, Fayard. – DE HEUSCH L., 1972, *Le roi ivre ou l'origine de l'Etat*, Paris, Gallimard.- HOLY L., 1979, "Nuer politics" *in* : L. Holy (ed.), *Segmentary lineage systems reconsidered*, Belfast, The Queen's University Press. – IZARD M., 1985, *Gens du pouvoir, gens de la terre. Les institutions politiques de l'ancien royaume du Yatenga (Bassin de la Volta Blanche)*, Cambridge, Cambridge University Press et Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme. – LEACH E.R., 1954, *Political systems of Highland Burma. A study of Kachin social structure*, Londres, Athlone Press (trad.fr. *Les systèmes politiques des Hautes Terres de Birmanie*, Paris, Maspero, 1972). – MAIR L., 1962, *Primitive government. A Study of tradition political systems in Eastern Africa*, Harmondworth, Penguin Books.- MIDDLETON J. et TAIT D., 1958, *Tribes without rulers: studies in African segmentary systems*, Londres, Routledge et Kegan Paul.- MULLER J.-C., 1980, *Le roi bouc émissaire. Pouvoir et rituel chez les Rukuba du Nigéria Central*, Québec, Serge Fleury.- POTHOLM C.P., 1970, *Four African political systems*,Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice Hall.- SCHAPERA 1956, *Government and politics in tribal societies*, Londres, Watts.- SOUTHALL A., 1956, *Alur society. A study in processes and types of domination*, Cambridge, Heffer.

إذا كانت الأنتروبولوجيا السياسية هي العلم المقارن لطرائق التنظيم السياسي، فلا نستطيع أن نحدد له تاريخ ميلاد. فمن أرسطو إلى مونتسكيو، قام تصنيف ومقارنة أشكال أنظمة الحكم بتغذية شريحة واسعة من الأدب. إن هذا الخطاب الذي عرّف الإنسان بأنه "حيوان سياسي" قد أرسى أسس الفلسفة السياسية كعلم سياسي حديث، وهذا هو الميدان الذي تطورت فيه أيضاً الأنتروبولوجيا السياسية، إلا أن هذه العبارة تدل اليوم على حقل أبحاث محدد ناجم عن تحقيقات إثنوغرافية أجريت طوال القرن العشرين.

ولكن توسيع معارفنا التي أصبحت تشمل المجتمعات القديمة لم يسمح بتحقيق فهم أفضل للشأن السياسي. لقد أدت أولى الاكتشافات السياسية لعلماء الأنتروبولوجيا إلى إيضاح خصائص كانت إلى ذلك الحين مجهولة نوعاً ما عن المجتمعات المسماة "بدائية". وكان مورغان (1877) قد أظهر، إثر دراسة تناولت عدة مجتمعات، أن صلات القرابة تشكل البنية الأساسية للشأن الاجتماعي، وأن التمييز الذي تقيمه بين المجتمعات السلالية ومجتمعات الدولة، والذي ينم عن وجهة نظر نشوئية، قد أثر بشدة على التطورات اللاحقة في الأنتروبولوجيا. ولقد كان لذلك تأثير إيجابي هو أنه حض الباحثين على مضاعفة تحقيقاتهم عن أشكال القرابة، ولكنهم اكتفوا بأن يختاروا من المجتمعات التي أجريت عليها التحقيقات ما كان يمكن أن يبدو مسبباً أو مخططاً للهيكليات السياسية بالمعنى العصري للكلمة. إن عبارة "مجتمع بلا دولة " تلخص جيداً هذه الإشكالية التي استمرت حتى الثلاثينيات. والسؤال عن أصل الدولة يحرك الأذهان: فنحن نهتم وبشكل خاص بإكمال الحلقة المفرغة بين السياسة الغيابية (المجتمعات "البدائية") والسياسة بالإفراط ("الدولة البيروقراطية المعاصرة").

لقد تم طرح هذه الإشكالية من خلال أعمال لووي (1927) ثم من خلال الأبحاث الاستفراقية للأنتروبولوجيين البريطانيين. فلقد أظهر إيفانز - بريتشارد (1940) عبر تحليله لتنظيم مجتمع النوير في السودان، أنه في غياب كل شكل مؤسساتي للحكم تكون العلاقات بين الجماعات المناطقية خاضعة لمبدأ التعارض المتكامل : في حالة النزاع، تلتحم الفروع المعزولة لتشكل وحدة أكبر تكون معادلة لقوة الخصم. كما يشوب الحياة السياسية حالة من التعاقب ما بين التحالفات والمواجهات، والانشقاق والتلاحم.

بفضل هذه الآلية، تصبح وحدة المجتمع الكلي محفوظة، أي التكافؤ ما بين الجماعات القائمة، دون إلحاح تراتبي متمتع بسلطة إكراه. إن "الفوضى المنظمة" لدى النوير ليست حالة استثنائية، إذ توجد مجتمعات أخرى ذات صفات مماثلة. في كتاب خاص بالأنظمة السياسية الإفريقية قام إيفانز وفورتس (1940) بوضع جدول مقارن بأشكال الأنظمة السياسية أدرجا فيه إلى جانب مجتمعات الدولة فئة المجتمعات المفرّعة. لقد أدخلا جماعات لم يتم تنظيمها من خلال تنظيم إداري أو قانوني أو عسكري وإنما من خلال جملة علاقات بين الفروع تعرف بالمحلية والبنوة.

تدل هذه الدراسة النموذجية في الواقع على ولادة الأنتروبولوجيا السياسية. إذ تزايدت منذ ذلك الوقت الدراسات المخصصة لسياسة المجتمعات المسماة "مقطوعة

الــرأس". وتدريجيا، فُرضت وجهة نظر جديدة همها تخطي المظاهر المؤسساتية للتركيز على الشأن السياسي المعتبر كنظام ثانوي داخل نظام اجتماعي كلي، كما هي حال القرابة أو الديــن. في المفهوم البنيوي – الوظيفي السائد لدى إيفانز – بريتشارد وأغلبية علماء الأنتروبولوجــيا البريطانيــن، يعتـبر الــبعد السياســي أنه هو الضامن للوحدة البنيوية الضرورية للمجتمع. وإذا ظهرت هذه الوظيفية السياسية في مجتمعات الدولة حيث تضمن الأجهزة الإدارية التلاحم والنظام، فهي غير متواجدة في التنظيمات التفريعية حيث يحصل التوازن من خلال علاقات التناقض المتكامل.

استثارت هذه المقاربة السياسية انتقادات عديدة. في بادئ الأمر أدت زيادة الأبحاث الميدانــية إلــى إظهار التمييز الكلاسيكي بين المجتمعات المتفرعة والدول، فأظهر النقد المكانــة الأساســية التي تحتلها الأنظمة النسَبية في الدول التقليدية التي تجمع أحيانا بين المركــزية فــي الســلطة والعلاقات المتضاربة بين الوحدات النسبية. وأُطلِقت مجموعة أخــرى من الانتقادات للمفهوم البنيوي- الوظيفي للسياسة الذي يدّعي عزل نظام سياسي ثــانوي ويفضّــل التوازن والتلاحم على حساب الضغوطات وتوازن القوى. وفي دراسة أجراها ليتش (1954) على الكاشان في ميانمار، أظهر الطابع الديناميكي للعملية السياسية في هذا المجتمع الذي يتأرجح دون توقف ما بين النموذج الديمقراطي والنموذج التراتبي.

تســاءل أنتروبولوجي بريطاني آخر، هو م.غلوكمان (1963)، عن دور النزاعات فــي آلــية عمــل بعض الدول الإفريقية، حيث يظهر التمرد كعنصر ملازم للنظام فيمنح المجــتمع فرصــة تخطي الضغوط عبر إظهارها إلى العلن وجعلها تمارس بشكل متكرر وشعائري غالباً. ودون إعادة طرح المفهوم الوظيفي للمجتمع كشمولية تُنتج دوريا توازنها الخــاص، لــم يفضل غلوكمان على الأقل فكرة أن هذا التوازن متقلب. فالأنتروبولوجيا السياســية كمــا يــراها هذا الكاتب وتلامذته من مدرسة مانشستر تهدف إلى دراسة هذا التقلب.

انطلاقا من هذه الخلفية بدأ يُنظر إلى الشأن السياسي على أنه "أوالية"، فالعمل مهم لــدى علماء الأنتروبولوجيا أكثر من البنى. لقد شدد كل من سوارتز وتورنر وتادن على هــذه الفكرة من خلال تعريف الأنتروبولوجيا السياسية على أنها "دراسة عمليات فرضتها الخــيارات وتحقيق الأهداف العامة والاستعمال التفضيلي للسلطة من قبل أفراد المجموعة المعنييــن بهذه الأهداف" (1966). لقد ارتكز منظرو العمل السياسي على التفاعل الفردي و/أو الجماعــي فــي توازنــات السلطة. وبالتالي اعتبر بعض علماء الأنتروبولوجيا أن السياســة كلعــبة ينطبق عليها نوعان من القواعد: القواعد المعيارية، وهي قواعد اللعب الرســمية التي يقبل بها الخصوم؛ والقواعد العملية التي تستخدمها الخطط المنافسة. تركز تلــك التحلــيلات على مفهوم اتخاذ القرار. فانطلاقا من امتلاك كل لاعب لمجموعة من المصادر، يلجأ للقيام بخيارات تنجم في وقت واحد مع الوسائل المتوفرة لديه ومع القواعد المعمــول بها، وذلك في سبيل الحصول على نتائج مرضية.وفي نفس الوقت يجب زيادة الأربــاح لأقصى درجة وتخفيض التكلفة. إن اللجوء إلى نظرية الألعاب وعلم التحكم يدل على الاهتمام المشترك لعلماء الأنتروبولوجيا منذ العام 1960: التفكير بالسياسة من وجهة نظــر ديناميكية باستخدام معدات مفهومية مستعارة أحيانا من حقول معرفية أخرى. وإن حــركة الــتحرر من الاستعمار في دول العالم الثالث قد دفعت أيضا بالباحثين إلى طرح رؤيــة عرقية بعض الشيء لتقاسم بين المجتمعات المعدومة التاريخ والعالم الحديث الذي

هـو الوحـيد الممـتلك للتاريخ. أما جورج بالانديه فإنه اعتبر أن السياسة تحمل في كل مجتمع بصمات التاريخ، فهي الميدان الأفضل للضغوطات والمتناقضات المشكلة للمجتمع.

في الفترة نفسها، ساهم تجدد الماركسية في إعادة طرح الأسئلة عن أصل الدولة، وفـي انـتقال المجـتمعات مـن مجـتمعات دون طبقات إلى مجتمعات طبقية. يختلف الأنتروبولوجـيون الماركسيون عن منظري العمل في نقطتين. فهم من جهة أعادوا طرح الأوالـية السياسية في مضمونها الاجتماعي والتاريخي: إذ لا يمكننا تخيل السلطة خارج مجموعة منتظمة من العوامل الاجتماعية- الاقتصادية؛ ومن جهة أخرى بدت لهم الرؤية الديناميكـية للسـلطات المعتبرة مكاناً نموذجياً للصراعات والخطط التنافسية غير كافية. فالسياسـة هـي مجموعة الوسائل التي تسمح لجماعة ببسط سيطرتها على مجتمع معين. ويحل مكان المنهج العملي مقاربة قائمة على آليات السيطرة (مياسّو، 1977).

إن الجـدل الحاصـل حـول شـرعية الانتقال من النموذج الماركسي في العالم الرأسـمالي إلى نموذج مجتمعات مختلف قد حجب بعض الشيء مسألة هيكليات السلطة، فكـل شيء يحدث كما لو أن السياسة هي مجرد تعبير عن سيطرة كان من المفترض أن يـتم البحث عن جذورها في الإنتاج نفسه. وينسجم ذلك كله مع تعريف "الهيكلية الفوقية" الـذي يعطيه للسياسة ماركس وتلامذته. وتجدر الإشارة إلى أن إشكالية الهيمنة لم تعزز يوماً تطور التحليلات الخاصة بالأوالية السياسية.

إن علمـاء الأنتروبولوجيا الذين يعيرون الانتباه الأكبر للتنافر الاجتماعي يميلون بطيبة خاطر إلى التساؤل عن الشروط الاجتماعية- الاقتصادية لممارسة السلطة أكثر من اهتمامهم بتحليل تأثير التراتبيات والآليات السياسية على العمل الكلي للمجتمعات.

وفي منظور مختلف تساءل علماء الأنتروبولوجيا عن المكانة المعطاة للسياسة في مجـتمعات يكـون فـيها مفهوم السلطة غير مرتبط بالسلطة والإكراه كما هي الحال في مجتمعاتـنا المعاصرة. وتعتبر الزعامة في أميركا الجنوبية دليلاً على ذلك. فكما كان قد أشـار ليفـي – ستروس بشأن النامبيكوارا في البرازيل (1944)، ترتكز "سلطة " الزعيم علـى أساس القبول. يحدث كل شيء كما لو أن الجماعة في هذه المجتمعات الأمازونية، مـع اعـترافها بالدور الريادي للفرد في تنظيم بعض النشاطات الجماعية، تسعى لحماية ذاتها من مغبة ما يمكن أن تسببه ممارسة السلطة.

لقـد دفعـت هذه الملاحظة بكلاسترز (1974) خصوصاً لتفسير هذا الموقف لدى بعـض المجـتمعات الهندية على أنه تعبير عن مقاومة حقيقية عملية وفلسفية ضد العنف القهـري الـذي يعتبر، على حد قوله، إكسير السلطة. فلكون الزعيم يعيش معزولاً، يلجأ لاسـتخدام " لغة العنف والحسم" ويجد نفسه مجبراً على أن يعيش على هامش العلاقات الإنسـانية. إن فرضـية كلاسـتر التي تتلخص بمعادلة واحدة – "المجتمع ضد الدولة" – تسـلط الضـوء على التنافر بين نموذجين مثاليين: المجتمعات البدائية والدولة المركزية. وإن السـجالات الفلسـفية التـي تناولتها هذه الفرضية قد حجبت بعض الشيء التحليلات المـتعلقة بطبـيعة السلطة، وبالتحديد المواقف المضادة التي تفرضها المجتمعات الركيكة الطـبقات علـى السـلطة. وإذا عدنا إلى كلمة "القبول" التي استعملها ليفي – ستروس ثم اسـتخدمها غودلييه (1984) مؤخراً في إطار مختلف، ألا نجد فيها ما يعني بأن المجتمع يمارس سلطة رقابة حقيقية على من يمارس السلطة؟

تظهر دراسات أجريت مؤخراً على المجتمعات الإفريقية التي تتخذ السياسة فيها بعداً مؤسساتيا واضحا كيف أن هذه المجتمعات لا تكف عن تذكير السلطة بأنها شديدة الهشاشة. في كتاب شهير أثار جدلا واسعا، قام فرايزر (1860) بوصف بعض هذه "الملكيات الإلهية" التي تقوم على العلاقة المتميزة بين الحاكم والقوى الغيبية والإلهية. ولقد أكد فرايزر بشكل خاص على أن إحدى ميزات هذه الملكيات تكمن في طقوس إعدام الملك منذ ظهور أول بوادر الوهن الجسدي عليه. كما وأن أعمال أدلر (1982) عن الموندانغ في التشاد، ومولر (1980) عن الروكوبا في نيجيريا قد أظهرت أن طقوس قتل الملك تكمن في جوهر العلاقة التي تجمع الحاكم برعيته. فكل سلطان يشكل حلقة معينة يتم من خلالها تنظيم العالم؛ وبقتل الملك يتحمل المجتمع أمراً لا مفر منه: الانقطاع بين الحلقات. فيفتعل المجتمع القطيعة بنفسه ويمنح نفسه وسائل التحكم بأساس العملية.

في هذا العالم حيث لا يوجد انفصال تام بين السياسة والدين، لا يمكن للسلطة أن تتماهى في المؤسسة السياسية وحدها، فالسلطة هي واحدة من سلطات "متعددة" ويجب أن تتم إعادتها إلى مركز مجموعة المفاهيم المتعلقة بالإنسان والمجتمع. لقد أطلق أوجيه (1977) تسمية "إيديو – لوجي" على هيئة السلطة والسلطات التي تنظم، في آن واحد، روابط القوى وروابط المعنى. فمن خلالها يسعى الفرد والمجتمع لمواجهة أحداث كالأمراض أو الموت والحؤول دون حدوثها أو على الأقل النهوض بها، وذلك باللجوء إلى هذه النظرية الضمنية والعامة للسلطات من خلال ممارسات تختلف عن الشعوذة أو طقوس التكريس.

إن عالم الأنتروبولوجيا يهتم بالتأمل في الفعالية العملية والرمزية للسلطات أكثر من اهتمامه بتحديد أشكال التنظيم السياسي. ويبدو أن الحدود الفاصلة بين أنتروبولوجيا التصورات والأنتروبولوجيا السياسية في طريقها إلى الزوال.

إن توصيف وقائع السلطة في الثقافات غير الغربية يجبرنا بطريقة غير مباشرة على التأمل في سياسة المجتمعات الغربية. والكتاب الذي خصصه دومون (1966) لنظام الطوائف الهندي يعتبر أمثولة في هذا الصدد. فبعودته من جديد إلى تمييز ويبر بين السلطة والمنصب، يظهر هذا الكاتب أنه وعلى خلاف الثقافة الغربية التي يسيطر فيها الاستناد إلى السلطة، فإن المبدأ التراتبي هو الذي يقوم في الهند بتنظيم المجتمع برمته ويحدد المدلول الفعلي للسلطة الملكية. وبمواجهة نموذجين إيديولوجيين متمثلين بـ "البشر المتراتبين" و"البشر المتساوين"، يدعو دومون الأنتروبولوجيين إلى إجراء دراسة ضمن منظور مقارن تهتم أكثر بتباين الثقافات السياسية. ورغم كون هذا المشروع طموحاً جداً فإن التطورات الأخيرة للدراسات الإثنولوجية في المجتمعات الأوروبية تسمح بإجراء مقاربة مقارنة لظواهر مثل تنظيم المساحات السياسية، وشبكات السلطة وطقوسها. إن هذا التنقل والتفاعل بين المجتمعات البدائية والمجتمعات المعاصرة يمكن أن يغنيا معرفتنا السياسية عن العالم المعاصر.

مارك أبيلاس

ADLER A., 1982, *La mort est le masque du roi*, Paris, Payot.- *Anthropologie (L') politique aujourd'hui*, 1988, *Revue française de sciences politiques*, 38 (5). – AUGE M., 1977, *Pouvoirs de vie, pouvoirs de mort*, Paris, Flammarion.- BALANDIER G., 1967, *Anthropologie politique*, Paris, PUF.- CLASTRES P.,

1974, *La société contre l'Etat*, Paris, Editions de Minuit.- DUMONT L., 1966, *Homo hierarchicus*, Paris, Gallimard.- EVANS- PRITCHARD E.E., 1940, *The Nuer*, Oxford, The Clarendon Press (trad.fr. *Les Nuer*, Paris, Gallimard, 1968).- EVANS- PRITCHARD E.E. et FORTES M. (eds), 1940, *African Political Systems*, Londres , Oxford University Press (trad.fr. *Systèmes politiques africains*, Paris, PUF, 1964). – FRAZER J.G., 1911- 1915, *The Golden Bough: Studies on Magic and Religion*, Londres, MacMillan, 12 vol. (trad.fr. *Le Rameau d'or*, Paris, Robert Laffont, 1981- 1984, 4 vol.). – GLUCKMAN M., 1963, *Order and Rebellion in Tribal Societies*, Londres, Cohen et West.- GODELIER M., 1984, *L'idéel et le matériel. Pensée, économies et sociétés*, Paris, Fayard.- LEACH E.R., 1954, *Political Systems of Highland Burma: a study of Kachin social structure*, Boston, Beacon Press (trad.fr. *Les systèmes politiques des hautes terres de Birmanie*, Paris, François Maspero, 1972). – LEVI-STRAUSS C., 1944, "The Social and Psychological Aspects of Chieftainship in a primitive tribe: The Nambikuara of Northwestern Mato Grosso", *Transactions of the New York Academy of Science*, 7: 16- 32. – LOWIE R.H. (1927) 1962, *The Origin of the State*, New York, Russel and Russel.- MEILLASOUX C., 1977, *Terrains et théories* , Paris, Anthropos. – MORGAN L.H., 1878, *Ancient Society*,New York, H. Holt (trad.fr. *La société archaïque* , Paris, Anthropos, 1971). – MULLER J.- C., 1980, *Le roi bouc-émissaire. Pouvoir et rituel chez les Rukuba du Nigéria*, Québec,Serge Fleury.- SWARTZ M., TURNER V., TUDEN A., 1956, *Political Anthropology*, Chicago, Aldine.

Sibérie — سيبيريا

إن الأعـراق الأصـلية في سيبيريا، التي بلغ عددها حوالي أربعة وثلاثين حسب الإحصـاء الأخير، تنقسم إلى ثلاث مجموعات لغوية كبيرة: الأورالية (فنلندية – أوغريّة وسـاموييدية) والألتاي (التركية والمغولية والمنشورية – التونغوزية)، والشمالية القديمة؛ وهـي لا تشـكل الـيوم سوى 4،7% من عدد السكان الذين هم من الروس في غالبيتهم المطلقـة. إنّ الاستعمار الذي بدأ في القرن السابع عشر، قد ترك بصمته بصورة خاصة على التجمعات الكبرى التي قامت بالتواكب مع تقدمه على طول الأنهار الكبيرة وبالقرب من المناجم. وهو قد أتاح الفرصة أمام توثيق إثنوغرافي غني يغطي حوالي ثلاثة قرون؛ وقـد قام النظام السوفياتي إضافة إلى ذلك بعدد من الأبحاث الميدانية الخاصة التي تهدف إلى تثقيف الإنسان السوفياتي، وذلك تبعاً للشعار القائل "وطنيّ من جهة الشكل، واشتراكي من جهة المضمون"، والذي هو بالغ الأهمية لدى الأنتروبولوجيا المقارنة.

إنّ الوسـط الطبيعي الشاسع والفظ والمتسم بجميع أنواع الإكراهات، يطبع بصمته علـى الشعوب التي تعيش فيه؛ وهو ينقسم على شكل شرائط أفقية: توجد في الوسط غابة مناسبة لصيد الأيائل، تليها منطقتان دون شجر مناسبتان لتربية الحيوانات (حيوانات الرنة فـي الـتوندرا في الشمال، والأبقار والأغنام والخيول في سهوب الجنوب). كما إنّ صيد الطـيور المائية والسمك اللذين يمارسان في كل مكان ولكن بأهمية متفاوتة، يقيمان على أنهمـا تقليدان مبسطان لصيد الأيائل. ومع أن كل صياد يرعى بعض حيوانات الرنة شبه

الأليفة وكل مربي ماشية يمارس الصيد عرضياً، فإن الملامح الثقافية الأساسية لكل منهما تبقى متمايزة لأنهما يكوّنان مفهومين مختلفين عن الحيوان: فالحيوان بالنسبة للصياد هو كائن للتبادل، وبالنسبة للمربّي هو نتاج يملكه إمّا ليحتفظ به وإما ليورّثه. إن مجتمعات الصيادين، حتى وإن اختلفت عرقياً، تتشابه فيما بينها أكثر من المجتمعات الرعوية، حتى وإن كانت تربط بينها صلة قرابة.

إنّ مجتمعات الغابة، المعروفة بقلة عدد السكان وبالسكن المتفرّق، تنتظم ضمن أنصاف خارجية الزواج وأبوية الانتساب؛ والوحدة - النموذج التي تتألف من رجل من كل نصف يتخذ زوجة له أخت رجل من النصف الآخر ويتعاون الاثنان في الصيد، تشكل القبيلة المصغّرة. وذلك ما يعطي دعماً مادياً للتسميات الطوطمية للأنصاف، والتي يغلب عليها "النسر" و"الغراب": يعطي الحليفان للصيد على التوالي صفتي الانقضاض والافتراس اللتين يمثلهما الكاسر وملتهم الجيف.

في بعض هذه المجتمعات، يتشعّب النصفان إلى عشائر تقيم علاقات ثنائية من نموذج علاقات الأنصاف ذاته، إذ يكون لكل عشيرة حليف هو جارها الذي يتعاون معها في الصيد. وهذا نمط تنظيم وسيط مع النظام العشائري، تتجه نحوه هذه المجتمعات بمقدار تزايد نسبة تربية المواشي في اقتصادها؛ وهو يسمح بتوثيق التعاون الملازم لحياة الصيد بين الحلفاء مع قاعدة الإقامة الأبوية المكان التي يفرضها توريث القطعان في نمط الانتساب الأبوي. تميّز حالة التوتر وعدم الاستقرار هذه المجتمعات الموزعة بين نمطين للحياة: تتزايد النزاعات بين العشائر المتنافسة، وإذا ما بقيت عادات الزواج مخلصة للتبادل المحصور، فإن الإيديولوجيا السائدة تميل إلى التبادل المعمّم.

إن مجتمعات الصيادين ترى العالم من خلال الوسط الغذائي الذي تعيش فيه (الغابة والمياه): ويتم فهم هذه الأوساط بالعمق وفق مخطط أفقي، فهي مسكن الحيوانات (بوجهها الطبيعي) والأرواح (بوجهها ما فوق الطبيعي).

ويقيم البشر علاقات تواصل مع هذه وتلك. ولكن تستمر العلاقة مع الطبيعة (أي من أجل إعادة ظهور الطرائد)، يتوجب:

1 - أن "يغذي" الصياد أرواح الحيوانات الثانوية، وإلا فإنها تلحق الأذى بالصيد والصحة (يضع قطعاً من اللحم في فم تماثيل حيوانية صغيرة)، 2 - وعندما يضمن أحوال سلالته ويذهب ليموت في الغابة، فإنه يعطي لحمه لروح الغابة التي تَهَبُ الطرائد. أما بالنسبة للتبادل مع ما هو فوق الطبيعة، أي علة وجود الشامانية، فإنه يتوقف على المصاهرة والصيد الرمزيين: "يتزوّج" الشاماني من فتاة روح الغابة (أو الماء) من أجل صيد " قوة الحياة"، وهي مادة تشكل لروح الإنسان ما يشكله لحم الطريدة للجسد، ويتم التعبير عنها باستخدام مصطلح "الحظ". أما مركز المرأة الشامانية فهو أدنى من ذلك: فإن كانت تستطيع أن " تحب" ما هو خارق للطبيعة، فإنها لا " تتزوج" أبداً منه. وإن استطاعت أن تصطاد على الأرض فيكون ذلك لمطاردة الفريسة وليس لاستخدام السلاح، أي أنها تكون مجرد مستبصرة وعرّافة.

مع اعتماد تربية المواشي، يتراتب العالم ويتوزع في مواقع تستحوذ عليها العشائر؛ ويفهم المجتمع ما هو فوق الطبيعي على أنه مكوّن من مؤسسيه الأسطوريين ومن أمواته، ويشعر أنه خاضع لهم. وفي عمل الشامانية ينخفض الحصول على قوة

الحــياة وتــزيد الوظيفة العلاجية؛ يركز العلاج على الروح الإنسانية، سواء لدى الأحياء (مــن أجل إعادة الروح الهاربة إلى الجسد)، أو عند الأموات (من أجل تنظيم الحياة بعد الموت وإبطال القدرة على إلحاق الأذى بالكائنات الحية). ورغم إمكانية تكيّف الشامانية، القابلــة للــتأثر بالديانـــات الكبرى، فإنها تعمل على إدارة متغيرات الكون وإدارة الروح البشــرية (من النجاح في الامتحانات إلى معالجة المشاكل النفسية)، وتشكل اليوم الأساس الذي تقوم عليه الهوية العرقية للأقليّات السيبيرية.

ومــع أن تآلفهـــا مع الكتابة الروسية يعود إلى زمن بعيد، فقد رفضت المجتمعات الســيبيرية بشكل عام تدوين تقاليدها الشفهية: حكايات وقصص عن الصيد لدى مجتمعات الصيادين، والأساطير والملاحم والأغاني الشامانية المنظومة في مجتمعات مربّي الماشية. وحدهــم شــعوب البوريات المقيمون حول بحيرة بايقال، والذين اعتمدوا النمط الرعوي والبوذية اللاماوية التي تتم ممارستها في منغوليا، يعرفون الكتابة (باللغة المنغولية).

ر.هامايون

CZAPLICKA M.A., 1914, *Aboriginal Siberia*, Oxford, Oxford University Press.- DIOSZEGI V. (ed.), 1963, *Popular beliefs and folklore tradition in Siberia*, Paris- La Haye, Mouton.- HARVA U., 1959, *Les représentations religieuses des peuples altaïques*, Paris, Gallimard (1re éd. Allemande, 1933). – LEVIN M.G. et POTAPOV L.P. (eds), 1964, *The peoples of Siberia*, Chicago, Chicago University Press (éd. Russe, 1956). – LOT.FLACK E., 1953, *Les rites de chasse chez les peuples sibériens* , Paris, Gallimard.- ZELENIN D., 1952, *Le culte des idoles en Sibérie*, Paris, Payot (1re éd. Russe, 1936).

سيرة حياة — Histoire de vie

إن سيرة الحياة هي موضوع سجالات منهجية تتكرر دون انقطاع (ك.كلوكهوهن، ك.ليفــي – ســتروس، ل.لانغــنس) يمكن أن تعرض، كتقنية مراقبة وتحليل لمجتمع أو جماعة، من خلال ما يكوّن خصوصيتها وحدودها، جاذبيتها وأحيانا نجاحها الاستثنائي.

وســيبقى الســجال مفــتوحاً مادمنا سنبحث عن أفضل الطرق المؤدية إلى معرفة "الآخــر" في "مكان آخر" (ر.باستيد)، سواء أكان الموضوع إنساناً عادياً من منطقة معينة (هيلياس، 1975)، أو أعضاء طائفة دينية، أو حياة امرأة خطفها الهنود (بيوكا، 1965)، أو مهاجرين من منطقة أفريقية محرومة، إلخ. لقد شقت الأنتروبولوجيا الأميركية الطريق، لا سيما بين الحربين (1926- 1946: مدرسة شيكاغــو)، آخذة كشهود رجالاً قادريــن على " تحديد ماضي" "عوالم" في طور الزوال: هنود مدفوعين إلى منعزلاتهم، أو آخر الناجين، مثل إيشي (كروبير، 1961) من قبيلة معرّضة للإبادة. يعتبر كتاب *شمس هوبي* (تالايسفا، 1941) كــأحد بدائــع هذا النوع. وقد أثنى عليه كلود ليفي – ستروس: "يشكل هذا الكتاب وثــيقة استثنائية القيمة للإثنولوجي والعالم النفساني [...] لأنه ينجح من المرة الأولى في مشــروع غالــباً ما ينكبّ عليه دون جدوى باحث يعمل طويلاً في الميدان: مشروع يقوم على إحياء ثقافة أصلية من الداخل"، إن جاز لنا قول ذلك، ككل حي يتمتع بانسجام داخلي،

وليس كعملية جمع تقاليد ومؤسسات يلاحظ وجودها ببساطة" (1948). إلا أنه متحفظ تجاه استخدام هذه الأداة المنهجية كوسيلة وحيدة للمعرفة: "إن السِّيَر الذاتية لا تتكلم لوحدها". وإن تلك التي تتخذ قيمة نموذج، يكون تحقيقها مسبوقاً أو متبوعاً بدراسة معمّقة للطائفة التي يعيش المخبر الرئيسي ويعمل داخلها. هذا ما يذكره س. مينتز الذي صوّر هو نفسه حياة عامل قصب السكر (1960) التي هي إحدى السِّيَر الأولى التي تصف حياة بروليتاري، "من أجل أن نفهم كيف كان الاستعمار والإمبريالية والفقر ونظام المزارع الصناعية يؤثرون بالفرد والطائفة" (1979).

منذ ذلك الحين أصبح أبطال السِّيَر متنوعين، لا سيما مع قصة *أولاد سانشيز* المعروفة عالمياً، لعائلة بروليتارية من مكسيكو، والتي أحياها أ.لويس (1961) عبر مجموعة سير متقاطعة. وإضافة إلى "مذكرات" الزمن الغابر التي عاشها التراث الشفهي أو نقلها، فإنّ محرومي المدن، والمهمّشين، وعامة الناس و"منسيي التاريخ" يتركون لمحات عن أوقات قد ينكرها المجتمع أو يجهلها بالكامل.

بعد الخمسينات تطوّرت تقنيات تدوين السير الذاتية. لقد سمح استعمال المسجّل "لأفراد غير متخصصين، غير مثقفين، وحتى أميين أيضاً، بالتحدث عن أنفسهم ونقل تجاربهم بطريقة غير مراقبة، وعفوية، وطبيعية" (لويس، 1963). إلا أن الخيارات التي يقوم بها الباحث الذي يصغي، يعيد الكتابة، يقصّ ويعيد تركيب الوثائقي لا بد إلا أن تؤثر على عفوية القصة وبنيتها، وبالتالي على أصالتها؛ زيادة على ذلك، يطرح الانتقال من الشفهي إلى الكتابي والنقل إلى لغة غير لغة المتكلم مشاكل مهمة.

في فرنسا أكثر من أي موضع آخر، تأخر منهج السيرة الذاتية في إيجاد مكانها، منذ فترة قريبة، اختارت مجموعات لا تنتمي إلى تيار محدد أن تنظم منهجياً تدوين سيَر الحياة وأن تستخلص منها منهجاً للبحث الميداني وكذلك "مقاربة سوسيولوجية جديدة " (د.برتو، إ.دو دامبيير، ج. بواربيه وس. كلابييه – فالادون).

م.فييلو

BASTIDE R., 1964, "L'ethnologie et le nouvel humanisme", *Revue philosophique*, 154 (4): 435- 451. – BIOCCA E., 1965, *Yanoa'ama. Dal racconto di una donna rapita dagli Indi*, Bari, Leonardo da Vinci (trad.fr. *Yanoama. Récit d'une femme brésilienne enlevée par les Indiens*, Paris, Plon, 1968). – HELIAS P.-J. , 1975, *Le cheval d'orgueil. Mémoires d'un Breton du pays bigouden* , Paris, Plon.- KROEBER T., 1961, *Ishi in two words*, Berkeley, University of California Press (trad.fr. *Ishi, Testament du dernier Indien sauvage de l'Amérique du Nord*, Paris Plon, 1968). – LEVI - STRAUSS C., 1948, "Compte rendu de *Sun Chief, the autobiography of a Hopi Indian*, par L. Simmons", *Année sociologique*, Troisième série, I, 1940- 1949 (paru en 1945 in *Social Research*, 10). – LEWIS O., 1961, *The Children of Sanchez : autobiography of a mexican Family*, New York, Random House (trad.fr. *Les enfants de Sanchez: autobiographie d'une famille mexicaine*, Paris, Gallimard, 1963). – MINTZ S., 1960, *Worker in the Cane*, New Haven, Yale University Press (trad.fr. Taso. *La vie d'un travailleur de la canne*, Paris, Maspero, 1979).- MORIN F., 1980, "Anthropologie et histoire de vie", *Cahiers internationaux de sociologie*, LXIX: "Histories de vie et vie sociale": 313- 349.- TALAYESVA Don C. , 1941, *Sun Chief. The autobiography of a Hopi Indian* (trad.fr. *Soleil Hopi. L'autobiographie d'un Indien Hopi*, Paris, Plon, 1959).

ولـد تشـارلز غبريال سيليغمان في لندن عام 1873. درس الطب واختار طريق البحـث فـي علـم الأمراض. شارك بهذه الصفة في البعثة التي نظمها أ.ك. هادون إلى مضـيق توريس الفاصل بين أوستراليا وغينيا الجديدة (1898- 1899)، ودرس فيها على وجه الخصوص ردود الفعل الحسية والأمراض السائدة لدى الشعوب المحلية والممارسات العلاجـية لديهم. إثر هذه التجربة تحول سيليغمان نحو الأنتروبولوجيا، مع متابعة أبحاثه الطبـية (معهد الأطباء الملكي، 1911). عام 1904 عاد من جديد إلى غينيا الجديدة حيث عمـل فـي نفس الوقت على تحديد الخصائص "العرقية" والثقافية للشعوب المختلفة. في السنة ذاتها تزوج برندا زارا سالامان (1882- 1965) التي ستشاركه أعماله اللاحقة: ولقد ركزا تحقيقاتهما الاثنوغرافية المشتركة على شعوب سيلان الأصلية (فيدا، 1907- 1908) وعلـى الشـعوب النيلـية في السودان الإنكليزي- المصري (الشيلوك، الدينكا، النوير، الباري، إلخ.، 1909- 1910، 1911- 1912، 1921- 1922). أثارت كل دراسات سيليغمان الاحاديـة أصداء كبيرة وجعلته يحتل موقعاً مؤسساتياً مركزياً، فلقد درّس الإثنولوجيا في مدرسـة لـندن للعلـوم الاقتصادية بين 1910 و1934، وكان رئيس معهد الأنتروبولوجيا الملكي بين 1923 و1925. توفي عام 1940 في أوكسفورد.

اعتمد سيليغمان نمط "الجردة الإثنوغرافية" في دراساته الميدانية، مما أتاح له جمع كمـيات كـبرى من الوثائق الوصفية والمقارنة عن شعوب كانت شبه مجهولة قبل ذلك. وإضـافة إلـى موضوعات البحث التي سبق ذكرها فإنه ركز أيضاً على الأنتروبولوجيا الطبيعية، وعلى تصنيف النماذج العرقية، والتاريخ، وأنتروبولوجيا ما قبل التاريخ، وعلى دراسـة الـثقافة المادية. في الوقت نفسه كانت أبحاث زوجته تركز خاصة على القرابة والتنظـيم الاجتماعـي. ولقد أولى أهمية خاصة للعلاقات بين الأنتروبولوجيا وعلم النفس فـدرس أحلام البدائيين وأحوالهم النفسية- المرضية. وعندما اضطر إلى معالجة حالات العصـاب الـناتجة عـن صدمات حصلت خلال الحرب العالمية الأولى، اكتشف أعمال فـرويد. وبذلـك سـيكون مـن أوائل المتسائلين عن إمكانية تطبيق التحليل النفسي في الأنتروبولوجـيا، وسـيكون هـو مـن يقـترح على ب. مالينوفسكي التحقق من ملاءمة طروحات فرويد في دراسته الميدانية في تروبرياند.

لـم تخلـف أعمـال سيليغمان تأثيرا نظريا حاسما على توجهات الأنتروبولوجيا البريطانـية، ولكـن تأثـيره كمشرف على الأبحاث كان بالغ الأهمية، إذ أن محاضراته ومنشـوراته ستشكل نقطة انطلاق للأعمال الإثنوغرافية المكثفة التي أجراها مالينوفسكي في أوقيانيا وإيفانز- بريتشارد في أفريقيا.

ب.بولمان

1910, *The Melanesians of British New Guinea*, Cambridge University Press. 1911, *The Veddas*, Cambridge University Press. 1924, "anthropology and Psychology: A Study of some points of Contact", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, LIV: 13- 46. 1930, *Races of Africa*, Londres, Thornton Butterworth (trad.fr. *Les Races de l'Afrique*, Paris, Payot, 1935). 1932, Pagan Tribes of the Nilotic Sudan, Londres, Routledge: "Anthropological Perspective and

Psychological Theory", *Journal of the Royal Anthropological Institute* , LXII: 193-228.

FORTES M., 1941, "Charles Gabriel Seligman", *Man*, XLI: 1-6; 1965, "Brenda Zara Seligman", Man, LXV: 177- 181.- FIRTH R., 1975, "Seligman's Contributions to Oceanic Anthropology", *Oceania*, XLV (4): 272- 282.

Cinéma ethnographique — سينما إثنوغرافية

لقد ارتبطت السينما والأنتروبولوجيا ببعضهما منذ نهاية القرن التاسع عشر. فلقد ساهم اختراع الآلات الأولى لتسجيل الصور المتحركة والصوت بتحقيق فوري للإنجازات الإثنوغرافية الأولى. عام 1893، نفذ ف. رينيو وثائق هي عبارة عن صور متسلسلة عن السلوك الطبيعي لأشخاص منتمين إلى "إثنيات مختلفة "، لقد اخترع السينما الإثنوغرافية بتصويره "امرأة من الأولوف" تصنع الخزفيات خلال المعرض عن أفريقيا الغربية. منذ عام 1900، اقترح مع ل.أزولاي، الذي سجّل الفونوغرامات الأنتروبولوجية الأولى على أسطوانات اديسون، وهو مشروع أنتروبولوجيا سمعية بصرية حقيقية: "عبر السينما ينقل الإثنوغرافي عن قصد حياة الشعوب البرية... عندما نملك عدداً كافياً من الأفلام، يمكننا، من خلال مقارنتها، أن نتصوّر الأفكار العامة؛ هكذا ستولد الإثنولوجيا من الفوتوغرافيا الاثنية" (ينيولت، 1912). بعدها بقليل، حاول الإثنولوجي الإنكليزي م.و.هيلتون-سمبسون والسينمائي ج.أ.هاسلر إنشاء مكتبة أفلام إثنوغرافية في هارفارد وأوكسفورد: لقد أصرّا على معرفة ميدانية مسبقة، وموافقة من يتم تصويرهم، وضرورة تجنب الإخراج (هيلتون سمبسون 1925). في فرنسا، لاقت أعمال هؤلاء الرواد استقبالاً فاتراً، لكن في إنكلترا وألمانيا تم تجهيز بعثات إثنولوجية كبيرة بمواد تسجيل. عام 1898، شرع أ.ك. هادون بجمع منهجي لمعطيات تستند إلى الحياة المادية والاجتماعية والدينية في غينيا الجديدة وأوستراليا. إن هذه التسجيلات،التي نُفذت بكاميرا لوميير، هي الأفلام *الميدانية* الأولى. صوّر ب. سبنسر عام 1901 (*احتفال المطر*) ثم عام 1912 لدى شعوب أراندا في أوستراليا؛ وصوّر بوش في غينيا الجديدة وفي أفريقيا الجنوبية، حيث قادته الصعوبات التقنية إلى إجراء مباحث في تطوير العدسة على الأرض حيث يعمل. وهذا ما كرره ر. فلاهرتي لاحقا.

هناك سينمائيون ورحالة جابوا من جهتهم العالم الإثنولوجي: منذ عام 1896، أدرك مساعدو الأخوين لوميير أحداث العالم وغرائبه، فولد الفيلم الوثائقي؛ في الولايات المتحدة، نفذ أديسون سلسلة أفلام عن رقصات الساموان الهندية واليهودية؛ وعام 1905، ابتدعت شركة باتيه أفلام الأحداث المعاصرة؛ منذ ذلك الحين طُرحت المشاكل الجوهرية المرتبطة بعمل الآلات السمعية البصرية:

- العلاقات بين المنتج السينمائي والمنتج الأنتروبولوجي (لوميير، هادون، سبنسر، باتيه)؛
- العلاقات بين العمل والواقع (خمسة *أفلام وثائقية معالجة قصصيا* نفذها ج.ميلياس في 1912- 1913)؛
- ظروف إعادة التشكيل وحدودها (*على أرض رأس الصيادين*، إ.س.كورتيس، 1914)؛
- طبيعة التجارب التكنولوجية (ر.بوش).

بعــد قطيعة الحرب العالمية الأولى، اكتسبت السينما المكرّسة " للواقع" استقلاليتها شــيئاً فشــيئاً. إن الأبــاء المؤسســين الفعليين هم د. فرتوف ور. فلاهرتي. بالنسبة إلى فــرتوف، ليست الصور مجرد بيان للمرئي، بل إنها كشف وتفسير. لقد انطلق من إدراك "الحــياة على غفلة" (*كينو غلاتز*، فرتوف، 1924) ليعرض بواعث الأشياء وكيفيتها. ولقد أدان فرتوف، الذي هو سينمائي الوجود، الخيال علناً وعرض بوضوح المفارقة الموجودة فــي صــميم كل محاولة أنتروبولوجيا بصرية: وفي الواقع، فإن هذه الأخيرة هي حصيلة عمل مضاعف،عمل الناس لتنظيم وجودهم وفهمه، وعمل المشاهد الذي يركب صور هذا العــرض ليستخرج ديناميكياته. إن الواقع ليس موضوع العرض ولا مسيرة البرهان، إنه يكشــف نفسه في الانتقال الدائم بين هذا وتلك، وخلال هذا التنقل ستظهر الأنتروبولوجيا تدريجياً في الوضع الذي يحدده.

فــي نفــس الوقــت الذي ابتدع فيه فرتوف الفيلم الوثائقي الخاضع للمونتاج، نظم فلاهرتي الإخراج، أي إعادة العرض الممثل لحياة الإسكيمو (*تانوك الشمال*، 1920). إن الفــيلم حصــيلة بحث ميداني هو عبارة عن عرض إثنولوجي حقيقي، لذلك تحدث ل.دو هوتــش (1962) في هذا الصدد عن "كاميرا مشاركة". وفي الحقيقة، فوراء وضع خاص كانــت بعض عناصره نوعاً من النقل الإثنوغرافي، هدف التنفيذ جوهرياً إلى إدراك نوع مــن جوهــر إنســاني غربي وسطي فيما وراء الظروف التي حاول فرتوف الكشف عن حاجاتها المؤسسة بشكل معكوس.

بعــد هذيــن الأبويــن، بقيت السينما الإثنولوجية مقسمة بين أوهام تسجيل منهجي طبيعــي تقريبا للحدث الإنسلاني المجتمعي، وبين التجارب الهوليودية لتمثيل طبيعي. بين الاثنين، حاولت تجارب أكثر ذرائعية أن تحدد عمل الآلات السمعية البصرية في المسيرة الإثنولوجية. حتى يومنا هذا، اصطدمت هذه المشاريع بمقاومات شديدة. والمؤكد أنه كانت بعــض المجــالات قد عرّفت بكثير من الدقة بأنها مؤهلة لبحث سينمائي (علم إثنولوجيا الموســيقى، الألسنية الإثنية، المورفولوجيا الاجتماعية، التكنولوجيا). ونحن ندرك اليوم، خاصــة في هذه المجالات، حجم الإمكانيات التي يمنحها السمعي البصري،على غرار ما أتــى بــه المجهــر إلى علوم الطبيعة. إلا أن الأنتروبولوجيا ما زالت تتردد في التأسيس لمشــروع منهجــية ذات فكــر تجريبي؛ فهي حائرة بين برهان "فلسفي" للكلية الإنسانية والاهتمام بتنظيم، إن لم يكن بإحصاء تنوع طرائق العمل التي تعتمدها الثقافات.

بيــن الحربيــن، أصــدرت السينما الوثائقية، المبشرة بالسينما المباشرة، كاميرات الســتوديوهات مــع ج. فيغو (*بخصوص نيس*، 1930) ج. إيشتاين (*الأراضــي المنتهية*، 1929)، ج. إيفــنز (*بــؤس البورينا*، 1933). لقد عاود الإثنولوجيون استخدام السينما- صــوّر م. غــريول فــي بلــد شعب الدوغون (*في بلد الدوغون*، 1935؛ *تحت الأقنعة الســوداء*، 1938)، وصــوّر الأب أوريلي في ميلانيزيا (*بوبوكو، جزيرة برية*، 1934)- لكــنهم لم يخرجوا عن نموذج الفيلم الوثائقي الذي يتوافق مع الانتصار الاستعماري. ولقد اســتخدم الأنتروبولوجــي الأميركي ف. بواس نفسه كاميرا صغيرة 16 م م في كولومبيا البريطانــية؛ لكن "الاحترافية" السينمائية أخذت تميل إلى الاندثار لمصلحة تأمّل في العمل الآلــي الإثنوغرافــي بالــتحديد للكاميرا. في نهاية الثلاثينات، أدغم ج. باتسون وم. ميد التصــوير والســينما في مشروع بحث عن بالي وغينيا الجديدة. ولكنها منهجية كمية في جوهــرها (25000 صورة، 6000 م من الأشرطة) ولا تقيم وزنا لأي من الأنماط المقارنة

للتصرفات غير الكلامية (ميد، 1963). ومع ذلك فوجهة النظر المعتمدة بالغة الدلالة: " لقد حصـلنا علـى النـتائج الأفضل عندما كان التصوير سريعا ومأخوذا بغير قصد تقريباً " (باتستون وميد، 1942).

أدّت الحـرب العالمـية الثانـية إلى تخفيف وزن التقنيات الذي ازداد مع مجيء الـتلفزيون: باتت أجهزة التسجيل المتزامن، صوت – صورة، محمولة بعد ذلك. تحولت المشـاهدة إلـى مشاركة، وأحياناً إلى مساهمة. فيما نظم أ.لوروا غوران بعثة أوغوي-كونغو وحمل كاميرات 35 م م (1946)، مشى ج. روش على طول نهر النيجر مع كاميرا بيل – هويل اللولبية وصوّر مشاهده الأولى بـ 16 م م (*في بلد المجوس السود*، 1947). بـات الانتساب إلى فلاهرتي يشيع بسرعة ويتخطى منهج فرتوف، وبات سياق النص هو الأساس: "يكون الفيلم إثنوغرافيا عندما يضيف دقة البحث الميداني العلمي إلى فن العرض السـينمائي" (روش، 1968). يحـدد الـتأمل فـي السينما الإثنوغرافية ثلاثة ميادين تنفيذ أساسـية: مـا يـتخطى حـدود الإدراك البشـري، والتسجيل المنظم تقريبا لما قد يؤلف المحفوظـات السمعية البصرية المثالية للمجتمعات المشاهدة، وأخيراً سينما تجريبية نسبياً ينفتح ميدانها الأول على التعبير المباشر لأنماط تمثيل الشعوب المدروسة المستحوذة على الكامـيرا (ورث وأدايـر، 1970، 1972). فـي هذه المجالات الثلاثة، تكون الاختبارية، والطموح الوضعي أو الطريقة الروائية معروضة بالتساوي، لكن مع رفض مضمر لفكرة تنظيم للمشاهدة يكون خاضعا لنفس مبادئ التحليل: ومع ذلك، لا يمكننا النظر إلى التسجيل نفسـه خارج معطيات الاختبار. فليست "الملاحظات السينمائية" (لوروا – غوران، 1948) سوى تصميم متصوّر مسبقاً، لأن التحليل يبدأ *قبل* المونتاج. إن أخذ مسيرة المشاهدة بعين الاعتـبار هـي التـي قد تسمح بإظهار تلك المعطيات الضرورية لإخراج المشاهدة، أي *لـ*تحديد المنظورين المتعاكسين لمن يشاهد ولمن يشاهَد، ولاقتراح شكليات تبادل وجهات الـنظر. وسواء ارتبط الأمر بتسجيل مكثف (ت. أتش عن شعب اليانومامي؛ ج. مارشال عـن البوشـمان)، أو تصـنيف نشوئي، أو مقارنة "مفرطة"، أو حرص على ارث ثقافي (لوماكس، 1973)، أو عنونة على طريقة العلوم الطبيعية (معهد غوتنجن للأفلام التسجيلية العلمـية)، أو كامـيرا مشاركة أو محرِّضة (*تاريخ صيف*، إ.مورين، ج.روش، 1960؛ *الأولي*، ر.ليكوك، 1960) أو انتقال من "سينما الحقيقة " إلى "السينما المباشرة " ثم ببساطة إلـى "السـينما الخفيفة"، فهناك دائماً مراوحة ما بين الميل إلى الموضوعية المطلقة، أي أنتروبولوجيا المشاركة، و"سينما الادهاش". ولكن في النهاية يقتصر الأمر على استكشاف التصـرفات والحـركات والوقـت للإجابة على هذا السؤال: كيف يفكر الآخر الذي يبدأ بالكلام شيئا فشيئا، حتى يتوصل في النهاية إلى مخاطبة من هو خلف الكاميرا (*نيانغاتوم، البنادق الصفراء*، ج. أرلود، 1978).

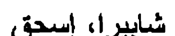
ابـتداءً مـن السبعينات،وضع تنوع تقنيات الإنتاج وظروفه الاقتصادية، وتخفيف وزن الآلات والتأرجح الإيديولوجي حول معنى التاريخ وفضائل "التطور الاقتصادي"، في صـلب تسـاؤلاتها مكانـة الفرد وهويته. ذكر مارشال إمكانية اكتشاف متبادل من خلال مواجهـة حالـيـة مـع صور قديمـة (*نياي، قصة امرأة من الكونـغ، 1976*) واقترح روش " نظـرات مقارنة"، حيث تظهر هوية الذين يصوَّرون بأشكال مختلفة على الأماكن نفسها. لكن العمل على تفكيك الموضوع جاء متأخراً عن التقاط صورة والتقاط كلام الذين نشـاهدهـم والذين يراقبوننـا فيما بعد ويستحوذون على آلاتنـا (د.إكـاري، أ.سمبينه،

س. فـــاي...). لقد باتوا يفرضون على المشاهد أن يكشف عن نفسه؛ وهكذا كانت ولادة سـينما الضـمير المتكلم التي تضع المسيرة الأنتروبولوجية في مواجهة متبادلة مع مكان المشاهدة (*أزمنة السلطة*، إ.دو لاتور 1985؛ *أكازاما*، م.هـ. بيولت، 1985).

م.هـ.بيولت

AZOULAY L., 1900, "L'ère nouvelle des sons et des bruits", *Bulletins et mémoires de la société d'anthropologie de Paris*, 1: 172- 178.- BATESON G. et MEAD M., 1942, *Balinese Character: A Photographic Analysis*, New York, Academy of Sciences.- BRIGARD DE E., 1979, "Histoire du film ethnographique" *in* C. de France (éd.), *Pour une anthropologie visuelle*, Paris, La Haye, Mouton.- France C. DE, 1982, *Cinéma et anthropologie*, Paris, Edition de la Maison des Sciences de l'Homme.- EDMOND B.R., 1978, *Vues et bévues du cinéma ethnographique*, Québec, Université Laval. – FLAHERTY F.H., 1960, *The odyssey of a film maker*, Urban, BetaPhiMu.- GARDNER R., 1957, "Anthropology and Films" ,*Daedalus*, 86: 344- 350. – GRIERSON J., 1946, *On Documentary*, Londres,Collins.- HEUSCH L. de , 1962, *Cinéma et sciences sociales: panorama du film ethnographique et sociologique*, Paris, UNESCO. HILTON- SIMPSON M.W. et HAESELER J.A., 1925, "Cinema and Ethnology", *Discovery*, 6: 325- 330.- LEROI- GOURHAN A., 1948, "Cinéma et sciences humaines: le film ethnologique existe-t-il ?" , *Revue de géographie humaine et d'ethnologie*, 3: 42- 51. – LOMAX A., 1973, "Cinema, Science and Cultural Renewal", *Current Anthropology*, 14: 474- 479. – MEAD M., 1963, "Anthropology and the Camera", *in* Morgan W.D. (ed.), *The Encyclopedia of Photography*, New York, National Educational Alliance.- PIAULT M.H., 1985, "Anthropologie et Cinéma", *Encyclopaedia Universalis*: 442- 449; 1986, "L'Anthropologie à la recherche de ses images", *Cinemaction* 38: 52- 57. – REGNAULT F.- L., 1912, " Les musées des films", *Biologica*, 2 (16).- ROUCH J., 1968, "Le film ethnographique", *in* Poirier J. (éd.), *Ethnologie générale*, Paris, Gallimard.- SADOUL G., 1971, *Dziga Vertov*, Paris, Champ Libre.- SORENSON E.R., 1967, "A research film program in the study of changing man", *Current Anthropology*, 8, 5: 443- 469.- WORTH S. et ADAIR J., 1970, "Navaho filmmakers", *Amercian Anthropologist*, 72: 9- 39: 1972, *Through Navaho Eyes: an Exploration in Film Communication and Anthropology*, Bloomington, University of Indiana Press.



 SCHAPERA Isaac

ولد الأنتروبولوجي البريطاني إسحق شابيرا عام 1905، وهو ابن تاجر صغير كان يعيش في غاريس التيهي قرية في مقاطعة نماكوالند في أفريقيا الجنوبية يقطنها الهوتانتوت (الصـــفر) والبوشمان (السود). كان لا يزال طفلاً عندما انتقلت عائلته لتستقر في الكاب. تابع في مرحلة دراسته الجامعية محاضرات رادكليف – براون. بعدها انتقل إلى مدرسة لندن للعلوم الاقتصادية لإنجاز دراساته الأنتروبولوجية؛ وهناك عمل مع سيليغمان وواظب علـــى تتبع محاضرات مالينوفسكي ووثق معرفته بايفانز– بريتشارد وفورتس. عام 1929 عـــاد إلى أفريقيا الجنوبية حيث أخذ يوزع نشاطه بين التدريس والتحقيقات الميدانية. عام 1930 حل مؤقتاً مكان و.هويرنلي في جامعة وايتواترسراند (جوهانسبورغ) حيث كان من بيـــن طلابـــه م.غلوكمن وإ.كرايج وهـــ. كوبر. عام 1950 عين أستاذاً في مدرسة لندن ليصبح زميل ر. فيرث؛ ترك التدريس عام 1969 وعاش بعدها في لندن.

يعتبر شابيرا باحثاً دقيقاً ومرهفاً لا يركن إلى النظريات. بعد أن درس الهوتانتوت والبوشـــمان (1930)، انصـــرف بصـــفة شـــبه نهائية لدراسة التسوانا (بيشوانالاند، اليوم بوتسوانا). خلال مقابلة صحفية قريبة (ج. وج. ل. كـماروف، 1988) قال إنه يعتبر نفسه بأمانـــة صاموئيل بيبيز عن شعب تسوانا: "في النهاية لم يكن بيبيز يمتلك نظريات، ولكنه كـــان إثنوغرافيا ممتازاً". تنتمي أعمال شابيرا أساسا إلى الأنتروبولوجيا السياسية (وهو واحـــد من مؤلفي المرجع الهام: *الأنظمة السياسية الأفريقية*، 1940)، ففي *الحكم والسياسة فـــي القبـــيلة الأفريقـــية* (1956) يحلل بدقة ووضوح الإطار السياسي للتسوانا الحاليين. وشابيرا هو أنتروبولوجي عن أفريقيا "الحالية"، مثلما سيكون صديقه غلوكمن، حتى عندما يهـــتم بـــالأمور التاريخـــية، فهو يهدف إلى تفسير الحاضر؛ ومن الملفت للنظر في هذا الخصـــوص أن يكون العديد من أعماله– عن القانون العرفي والإقطاع الأرضي وهجرة الـــيد العاملـــة– قد أجري بطلب من الإدارة في جنوب أفريقيا، وأن يكون عدد كبير من كـــتاباته التاريخية والقانونية قد ترجم إلى اللغة التسوانية. يقدم شابيرا أشياء جديدة عندما يـــتحدث عـــن حياة الأفارقة الجنسية في *الحياة الزوجية في القبيلة الأفريقية* (1940)، ذلك الكتاب الذي شكل فضيحـــة عنـــد نشره؛ كماوصف كتابه *العمل المهاجر والحياة الزوجية* (1946) بأنـــه عمـــل رائد (ك. مياسّو). ولكونه عالما يهوى المخطوطات فقد اشتهر بأنه ناشـــر أوراق ومراســـلات ليفنغستون (1959– 1974). وآخر عنوان من مجموعة أعمال شابيرا الضخمة (نشر عام 1979 ضمن: شاك وكوهن، 1979) هو دراسة عن مصطلحات القرابة في روايات جين أوستن.

م.ايزار

1930, *The Khoisan peoples of South Africa: Bushmen and Hottentots*, Londres, Routledge. (éd.), 1937, *The Bantu- speaking tribes of South Africa: An ethnological survey*, Londres, routledge 1938, *A handbook of Tswana law and custom*, Londres, Oxford University Press. 1940, *Married life in an African tribe*, Londres, Faber et Faber. 1947, *Migrant labour and tribal life. A study of conditions in the Bechuanaland Protectorate*, Londres, Oxford University Press. 1956, *Government and politics in tribal societies*, Londres, C.A. Watts. 1970, *Tribal innovators. Tswana chiefs and social change*, 1795- 1940, Londres, Athlone Press (éd. Definitive d'un ouvrage paru en 1943).

COMAROFF J. et COMAROFF J.L., 1988, "On the founding fathers, fieldwork and functionalism: a conversation with Isaac Schapera", *American Ethnologist*, 15 (3): 554- 565; 1979, " The published works of Isaac Schapera", in SHACK W.A. et COHEN P.S. (eds), *Politics in leadership. A comparative perspective*, Oxford, Clarendon Press.

SCHAEFFNER André — شافنر، أندريه

منذ بدايات 1920 انكبّ أندريه شافنر، المولود في باريس عام 1895، على دراسة تـاريخ الموسـيقى والموسيقى المقارنة. كان تلميذ س. ريناك في مدرسة اللوفر وفينسان دانـدي فـي " سكولا كانتوروم"، واهتم في أوائل أعماله بالمؤثرات المتبادلة بين كل من الـتراث الموسـيقي الفرنسـي والألماني والإيطالي والروسي خلال القرن التاسع عشر، وبـتاريخ البـيانو وتصنيعه، وأيضا بالأصول الأفريقية لموسيقى الجاز، مما دفع به إلى الـتوجه نحـو الإثنولوجـيا الموسيقية. كان صديق ج.هـ. ريفيار، ونائب مدير متحف إثنوغرافـيا التروكاديرو منذ 1928. دعاه مديره ب. ريفيه عام 1929 إلى المشاركة في إعادة تنظيم المتحف المذكور حيث أسس أول قسم لإثنولوجيا الموسيقى في فرنسا- بقي مديراً له حتى 1965 - ساهم في تحويل ميدان البحث هذا إلى علم قائم بذاته. منذ 1930 انتسـب إلى المدرسة التطبيقية للدراسة العليا (قسم العلوم الدينية) حيث تابع محاضرات م.مـوس. بعـد نيله الدبلوم منها عام 1941 عُيِّن في السنة ذاتها أستاذ أبحاث في المعهد الوطنـي للبحوث العلمية. قام شافنر ببعثات عديدة في أفريقيا السوداء (لدى الدوغون في مالـي، ثـم برفقة دنيز بولم لدى الكيسي والباغا في غينيا والبيتي في ساحل العاج) جمع خلالها مواداً كثيرة بهدف تكوين تاريخ وعلم اجتماع حقيقيين للموسيقى الأفريقية. توفي فـي باريس عام 1980 حيث كان رئيس الجمعية الفرنسية لعلم الموسيقى وعضو أكاديمية شارل كروس.

فـي أعمالـه العديـدة والمتنوعة جهد شافنر في تبيان أن دراسة الظواهر الفنية والجمالـية لا تنفصـل عـن دراسـة المجتمعات التي تنشأ فيها. هكذا توصل، سواء في المجـتمعات المسماة بدائية أو في المجتمعات الحديثة، وانطلاقا من الاستخدامات الخاصة لـلآلات الموسـيقية فـي كل منها، إلى إثبات أن كل عملية فصل بين تلك الآلات تقابل انقسـاما في المجتمع ذاته أو تمايزاً بين طقوس يتفق حولها أفراد المجتمع أوكانوا متفقين سابقا. ولقد كان شافنر أول من طبق مناهج الاثنولوجيا الموسيقية في دراسة موسيقى أكثر

تعقيداً، ومن هنا كان التوجه المزدوج لعدد من أبحاثه التي توجه بعضها نحو الموسيقى الشعبية والتقليدية، بينما توجه الآخر نحو الموسيقى الجادة.

ولقد توصل، منذ عام 1930 وبالتعاون مع ك. ساكس، إلى تحديد المصطلحات الفرنسية عن الموسيقى وآلاتها، كما اقترح تصنيفاً جديداً للآلات الموسيقية استمر بعد ذلك في إغنائه وتعميقه. ولقد أصبح هذا التصنيف أهم مراجع إثنولوجيا الموسيقى في ميدان التحليل والتقسيمات.

على غرار ج.هـ. ريفيار وم. ليريس، حيّا ك . ليفي - ستروس في أندريه شافنر واحداً من الرواد الذين تدين لهم الإثنولوجيا الموسيقية الفرنسية بملامحها الأساسية: "هي فن بمقدار ما هي علم، شديدة الانتباه إلى ما هو مبتكر وما هو باق، ترفض الإنطواء على نفسها وتصغي إلى الأصداء الدائمة التوالد بين الفنون التشكيلية والموسيقى، وبين المعرفة والشعر، وتمجيد الوقائع والخيال الشعري".

ج.جامان

SCHAEFFNER A. (1926), 1988, *Le Jazz*, Paris, Jean-Michel Place (avec la collaboration d'A. Coeuroy). 1931, *Stravinsky*, Paris, Riéder. (1936), 1980, *Origine des instruments de musique. Introduction ethnologique à l'histoire de la musique occidentale*, Paris- La Haye, Mouton. 1951, *Les Kissi. Une société noire et ses instruments de musique,* Paris, Hermann. 1980, *Essais de musicologie et autres fantaisies*, Paris, Le Sycomore.

LESURE F. et ROUGET G. (sous la direction de), 1982, "Les fantaisies du voyageur. XXXIII Variations Schaeffner", *Revue de musicologie,* 68 (1-2).

Chamanisme — شامانية

ظهرت عبارة "شامانية" في القرن الثامن عشر. وهي مبنية على كلمة "شامان" المقتبسة من شعوب التونغوز في سيبيريا، الذين ينادون معلمهم الديني هكذا. يشغل الشامان، الذي هو كاهن ومشعوذ وساحر وعرّاف في آن، دور الوسيط بين الناس والأرواح. وهو يقيم علاقة مميزة مع الطبيعة والحيوانات المفترسة التي غالباً ما يحمل رموزها على لباسه. إن تأويلات الممارسات السحرية الدينية المسماة شامانية والتي نجدها في مجمل أنحاء العالم هي على الأغلب مقتبسة من وصف الشخص الذي يقوم بها. ينتج عن هذه المسيرة أن تعريفات الشامانية قد اشتُقت بحسب السمات المستخدمة لوصف أعمال الشامان.

في سيبيريا، يتميز الشامان العتيد عن عامة الناس بروح غالباً ما تكون سماتها أنثوية قد يحملها شعور الحب نحو من تختاره. يُعاش هذا الاختيار كبلية من قبل الشخص الذي يكون مهدداً بالموت إن رفضها، وهو يظهر كنوبةِ عوارضها معروفة: رفض أو عدم القدرة على الأكل والكلام، فرار إلى الغابة، حالة ذعر لا يمكن التحكم بها، إغماءات. خلال فترات غياب الجسد أو الروح هذه التي غالباً ما تشبه بالموت، يكتسب الشامان

العتـيد فـي خضم الحالات ما فوق الطبيعية المعرفة التي يستمد منها سلطاته الطقوسية. ويـبدو هذا التدريب كاختبار رهيب يواجه خلاله المبتدئ أرواحاً بشرية وحيوانية خطيرة يجـب أن يتوصل إلى إخضاعها قبل أن يجعل منها مساعدة له. في أميركا الجنوبية تأخذ الدعوة الشامانية شكل بحث طوعي يتعرض خلاله الشامان العتيد لاختبارات لا تقل عنفاً، لا سيما تعاطي المخدرات المهلوسة التي يستهلكها بشكل أقل حالما ينخرط في وظيفته. في الأدب الإثنولوجي، أعطي اسمَ "المرض التكريسي" لهذه النوبة التي يكون خلالها الشامان العتـيد مهمشـاً اجتماعـياً ومنهوكاً جسدياً في آن، والتي يخرج منها متقلداً سلطة رعاية جوهر حياة طائفته.

على خطى ميرسيا الياد الذي بنى تحليله على حالة شعوب البوريات في سيبيريا، غالـباً مـا يؤخذ تسلق المبتدئ قمة شجرة على أنه العمل الطقسي النموذجي الذي يسجل بلـوغ الشـامان وظيفـته. لقد أوّل إلياد هذا الطقس "كارتقاء صوفي" على امتداد "محور العـالم". إن هـذا التحليل، الذي يُضم إلى تحليل الرعدة، يعرّف الشامانية "كتقنية نشوة" تسـمح للإنسـان بالاتصال مباشرة مع الأرواح، وهو اختبار ديني رئيسي في أصل كل الديانـات. غـير أن هـذا التأويل هذا يهمل اختيار الروح الأنثوية للشامان. يُتوَّج اختيار الروح العاشقة للشامان والتي تطلق العنان لسيرورة تأهيله كمبتدئ ثم إعلان توليته بزواج بين الشامان وقرينته الروحية (سترنبرغ 1925). وتتمثل هذه الأخيرة تارة بشجرة يجب أن يتسلقها الشامان، وتارة أخرى بملحق رئيسي هو الطبل.

"مـن بيـن نشـاطات الشامان المختلفة، كان نشاط الشافي هو المتميز في أغلب الأحيان. يمكن أن يُنسب مرض شخص ما إما إلى إدخال مادة غريبة في جسده يجب على الشـامان اسـتخراجها، غالـباً بالامتصاص، وإما على العكس برحيل روحه. في الحالة الثانـية، يُظـن أن الروح قد غادرت جسد صاحبها من تلقاء نفسها، مثلاً على أثر انفعال قـوي، أو أنها قد خُطفت من قبل روح مغتاظة، قد يؤدي الغياب المطوّل للروح إلى وفاة المـريض. عندها يقوم دور الشامان على السفر في عالم الأرواح، وعلى البحث فيه عن الروح وردها إلى صاحبها. في هذه المغامرة الخطيرة، يساعد المعاونون الشامان لمواجهة الأرواح الخطـيرة. والرعدة التي تنطوي على مرحلتين، تظهر جوهر هذا العمل: تشهد الأولى المتميزة بالحركات العنيفة والقفزات المؤثرة والسلوك المتوحش على لقاء الشامان مع الأرواح التي استدعاها؛ ثم يعترض هذا الهيجانَ فجأة سقوط الشامان على الأرض بلا حراك، ويدل سكونه على إقامته في عالم الأرواح. يخبر الشامان عند استيقاظه عن تقلبات سـفره فـي العالم الآخر الذي يوصف، رغم كونه خيالياً، بكثير من الدقة، حتى أنه يحدد جغرافـياً أيضاً. إنّ هذه القدرة على السفر في عوالم أخرى تظهر الشامان دائماً في بداية العلاقـة مـع الأرواح التي يستدعيها في أول الجلسة. إن معيار " السفر" يميز هنا رعدة الشامان عن رعدة المصاب المسكون، بصورة متناقضة، بالدور السلبي كـ"مطية للآلهة".

إن التشديد على الوظيفة العلاجية في تعريف الشامانية يتعلق بجملة تأويلات نفسية مرضـية ظهرت في القرن التاسع عشر ثم تطعمت منها لاحقاً النظريات العلمية النفسية. لقـد رغب علم النفس، إذ تحقق من أن الجماعات التقليدية تدين للشامان باعتدالها النفسي، خصوصاً في حالات الأزمات، في أن يرى في هذه الشخصية رجلاً مهدداً بالجنون خلال مرضـه التكريسي، ولكن من السهل عليه شفاء الآخرين بقدر ما يستطيع هو نفسه تخطي أزمـته (شـيروكوغوروف، 1935). تسـمح وجهة النظر هذه بتفسير تكاثر الممارسات

الشـــامانية على هامش الديانات الكبرى، سواء في البوذية في منغوليا أو كوريا أو جنوب شـــرق آســـيا، أو في الهندوسية في الهند أو الهيمالايا، أو في التاوية في الصين. قد تنفع الشـــامانية عـــندئذ فـــي إصلاح الخلل والفوضى هناك حيث تفرض الديانات النظام. تقدّم الشامانية نفسها أيضاً كنظام فريد للفكر، حيث لا يطلب الناس من شامانهم الشفاء بقدر ما يطلـــبون منه أن يضعف أعداءهم، أو يتنبأ بالمستقبل أو أن يؤمّن وفرة الصيد، كما يفعل السيبيريون الذين بدأنا بالحديث عنهم.

فـــي البحـــث عـــن نظـــام رمزي يؤمّن ظروف بروز هذا النموذج الخاص من الأخصـــائي الدينـــي، ينوّه ر.هامايون بتصور معين للتبادل يضم الناس والمجموعة التي تؤلفهـــا الطبيعة التي تؤمّن الطرائد والتي يضاعفها عالم خارق للطبيعة مسكون بالأرواح ومانح للحياة (الروح). إن هذه العلاقة التي يتصورها الصيادون كنموذج مشابه لذاك الذي يتحكم بتداول النساء. تجري عمليات التبادل على أجساد البشر والحيوانات وروحهم (قوة الحـــياة). فالصياد الذي يأخذ لحم الحيوان سيترك عند موته هو جسده للطبيعة فيما يدخل الشـــامان فـــي الأرواح الـــتائهة الطاقة الحيوية التي يصرفها خلال ذعره لصالح قرينته الروحـــية. فـــي مجتمعات مربيْ الحيوانات الداجنة، يتحول منطق النسب هذا الذي يتحكم لـــدى الصـــيادين بالتبادل بين عالم البشر وعالم الأرواح والطبيعة إلى منطق النسل. فلم يدخـــل البشـــر بعـــد فـــي علاقة تبادل مع حلفائهم حيوانات العوالم الفائقة الطبيعة. إنهم يرتـــبطون في معيشتهم بأجدادهم البشريين. إن الوظيفة الشامانية تميل لأن تصبح وراثية، فلـــم يعد المرشحون يخضعون لاختيار كائن ما فوق طبيعي. يتخصص الشامان في شفاء أمـــراض مصوّرة ليس كمقابل للطرائد بل كحوادث في دورة إعادة التجسدات. أخيراً، إن المركـــزية السياســـية، وشيوع ديانة ذات تراث كتابي، وتأثيرات الاقتصاد المنظم، تهمّش الممارسات الشامانية.

إن الأنتروبولوجيا قادرة أكثر من التحليلات الظواهرية الأولى، على أن تأخذ بعين الاعتـــبار المجتمعات التي انتشرت فيها الشامانية، وأن تدرج دراستها في إشكالية جديدة تجعلها تنضوي ضمن نظام رمزي شمولي. يتكفل هذا الأخير عندها بكافة وظائف الديانة التي لا يتميز عنها إلا بغياب عقيدة مكتوبة وبالتالي أساس تاريخي.

أ.دو سال

CROCKER C., 1985, *Vital Souls*, Tucson, Arizona University Press.- DELABY L., 1976, *Chamanes toungouses. Etudes mongoles et sibériennes, 7*.- DEVEREUX G., 1961, *Mohave Ethnopsychiatry and suicide* , Washington, DC, Smithsonian Institution.- ELIADE M., 1951, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, Payot.- *L'Ethnographie*, 1982, 87- 88: *Voyages chamaniques 2*. – FINDEISEN H., 1957, *Schamanentum dargestellt am Beispiel des Besessenheitspriester nordeurasiatischer Volker*, Stuttgart, Urban Bucher.- HARNER M., 1990, *The way of the shaman. A guide to power and healing*, New York, Harper et Row.- HATTO A.T., 1970, *Shamanism and epic poetry in Northern Asia*, Londres, University of London. – HOPPALM. (ed.), 1984, Shamanism in Eurasia,Gottingen, Herodot.- LEWIS I.M., 1971, *Ecstatic Religion*, Baltimore, Schapera, Penguin Books.- NOLL R., 1985, "Mental imagery cultivation as a cultural phenomenon: the role of visions in shamanism", *Current Anthropology*, 26: 443- 461.- NORDENSKIOLD E., 1928, *An historical and ethnological survey of the*

Cuna Indians. Goteborg, Erlander, Londres, Oxford University Press.- ROGERS S.L., 1982, *The shaman. His symbols and his healing power,* Springfield, Ill. , Charles Thomas.- ROUGET G., 1980, *La musique et la transe. Esquisse d'une théorie générale des relations de la musique et de la possession,* Paris, Gallimard.- STERNBERG L. J., 1925, " Divine Election in Pprimitive Religion ", *Congrès International des Américanistes,* XXe session, 2e partie, Goteborg: 472- 512.- WATKINS M., 1986, *Invisible guets: The development of imaginal dialogues,* Hillsdale, N.J., The Analytic Press.

Personne شخص

يفترض منح صفة الشخص للفرد وجود نظام رمزي ومعطيات منطقية وأوالية شعائرية لكي يتخذ ليس فقط مكاناً وإنما دوراً في المجتمع، ولكي يضمن الاعتراف به قانونياً ومعنوياً. إن كل بحث في عالم الأنتروبولوجيا عن "مفهوم الشخص" يؤدي إلى التساؤل ليس فقط عن المفاهيم المختلفة التي صاغتها عنه الثقافات – أي عن أنظمة التفكير التي تعمد إلى بعض القواعد المنطقية والمعيارية لتمنح الإنسان هوية – وإنما إلى التساؤل أيضاً عن " وضع الشخص" أي الأنظمة المؤسساتية التي تمنح الفرد حقوقاً وتفرض عليه واجبات.

ولكن رغم وضوح هذه الأهداف، فإن الأعمال المنجزة في هذا المجال لم تكن منفصلة عن بعض الغموض الذي يحيط بالمفهوم ذاته. يعتمد ذلك، من جهة، على وجهة النظر العرقية التي أدخلها استخدام لفظة "شخص" المقتبسة عن التقليد اليوناني اللاتيني واليهودي المسيحي، ومن جهة أخرى، على توجهات أنتروبولوجية مختلفة ركزت على التعريف الاسمي للشخص، أو على التعريف الأسطوري، أو القانوني – الشعائري. وفي الوقت نفسه أبرزت هذه التوجهات التنوع البالغ للعناصر والقيم، المتناقضة أحياناً، والتي كان يفترض بهذه النظرة إلى الشخص الكشف عنها أو إبرازها حسب المجتمعات. إذاً، رغم أن مفهوم الشخص غير دقيق ونادراً ما يشكل موضوعاً خاصاً بعلم الأنتروبولوجيا وقائماً بذاته – على خلاف مفهوم الشخصية الذي درسته الأنتروبولوجيا الأميركية الشمالية – فإنه مفهوم شكل على الدوام ركيزة (غيرتز 1988) تساعد في دراسة طريقة تفكير الشعوب الأخرى وكيفية إدارة حياتها. وطريقتها في تعريف العلاقات مع الذات ومع الآخر.

تطورت النظرة الأنتروبولوجية لمفهوم الشخص بشكل خاص مع الأنتروبولوجيا الفرنسية في النصف الأول من القرن العشرين، وخاصة مع أعمال ليفي – بروهل وموس وليينهاردت. يعتبر ليفي بروهل أن مفهوم الشخص، الخاص بالمجتمعات ذات التفكير البدائي الذي وصفه بما قبل المنطقي– خلافاً للمنطق الذي تعرف به المجتمعات المعاصرة – يتميز خاصة "بقانون المشاركة": لا يعتبر الفرد شخصاً مختلفاً جوهرياً عن الأشياء التي تحيط به، فهو يرتبط بمجتمعه ومحيطه الطبيعي من خلال عدد من الانتماءات التي يمثل كل منها قريناً له (الشعر والملابس وأثر الأقدام على الأرض، الخ.) تتعارض تحليلات موس مع هذا المفهوم "الصوفي" للشخص في المجتمعات البدائية، فهي تقابله بمفهوم أكثر

اجتماعـــية وتعطـــي الانطلاقـــة الحقيقـــية لدراسة الشخص في الأنتروبولوجيا. ومع أن الدراسات القصيرة التي خصصها موس لهذه المسألة كانت منهجية في نواحيها الأساسية، (1929، 1938)، فإنها كانت تهدف إلى إثبات كيف يمكن من خلال تنظيم اجتماعي معين صياغة مفهوم "الشخص البشري" الذي يختلف تعريفه وهويته بحسب الحالات أو الظروف الاجتماعية التي يمر بها الفرد. كما كانت دراسات موس تحاول أيضا إثبات كيف أن هذه الفـــئة التـــي تمثل في الغرب امتداداً لتلك الخاصة بالفـــرد كانت في الحقيقـــة موضوع صـــياغة مفهومـــية بطيئة طـــوال قـــرون منذ "النفس" (Persona) اللاتينية (القنـــاع، الشخصـــية) التي تحـــولت إلى "الشخص المعنـــوي"، وصولاً إلى الذات (cogito) عند الفلاســـفة. ولاحقاً حاول لينهاردت (1947) الذي ارتكز على تحليل مجموعة مواد عرقية ولغويـــة مهمـــة جمعهـــا في كاليدونيا الجديدة، التوفيق بين المقاربتين، فاستعار من ليفي بـــروهل فكـــرة المشاركة وأوضح ما كان قد ركز عليه موس، أي "البعد الترابطي" لهذه المشاركة التي لم تعد روحانية، بل أصبحت اجتماعية ورمزية. لدى شعب الكاناك، تعرّف تلك المشاركة "الكامو" (Kamo) بـــ "الشخصية" لا بالشخص الذي يتشكل من مجموع تلك " المشاركات المعاشة" مع المحيط الاجتماعي والأسطوري. وبحسب لينهاردت فإن شخص الكانـــاك لـــيس سوى "مركز فارغ"، فهو يذوب في دائرة العلاقات المتنازعة – المتكاملة التـــي يشـــار إلـــيها بعدة أسماء وتعطي صورة عن ذات مندمجة دائماً بالغير ودالة عليه (كليفورد 1987).

علـــى أثـــر هـــذه الأعمـــال الأولـــى، تطرق علماء الأنتروبولوجيا الفرنسيون، والمســـتفرقون خصوصـــاً، إلـــى مشـــكلة الشخص مع تفضيل دراسة الأسطورة وأنظمة التصور (موس "*مفهوم الشخص*"، 1973) التي يفترض بمفهوم الشخص أن يعطي تعبيراً معيـــناً عـــنها. يعتـــبر مفهوم الشخص، في هذا المنظور الشبيه بمنظور ليفي – بروهل ولـــينهاردت، إحـــدى الفئات التي تسمح باستنباط نظام تفكير مجتمع. أما الأنتروبولوجيا الإنكلـــيزية فقد اتخذت منحى اجتماعياً وأخذت على عاتقها إشكالية موس التي كانت تعمل علـــى تشـــكيل "الـــتاريخ الاجتماعي" لـــ "واحدة" من فئات الفكر البشري – وليس على استخراج التناغم الرمزي لكل الفئات – كما طورت على وجه الخصوص فكرة "الشخص المعنوي والاجتماعي".

طرحـــت عدة مؤسسات نظريات حول مكونات الشخص المادية (عظام، لحم، دم، منـــي، طـــبائع مختلفة، إلخ.) أو المعنوية (العناصر الوراثية، النفس، الظل، إلخ.) القابلة للـــتلف أم لا، والقابلـــة للانـــتقال أم لا؛ وتجـــذب هذه المفاهيم الاهتمام إلى آليات تكوّن الشخصـــية ونماذج انتقال بعض المكونات. إن دراسات غريول وديترلان عن مجتمعات الدوغـــون والبمـــبارا (فـــي مالي)، ودراسات إيريتييه – أوجيه عن شعوب السامو (في بوركيـــنا فاســـو)، قـــد أظهرت على سبيل المثال أن هذه التعددية في المكونات مرتبطة بتصورات أسطورية تمنحها التماسك (ديترلان، 1951) والهوية (إيريتييه 1977). وبحسب وجهة النظر هذه يصبح الشخص نتاجاً مباشراً للنظام الرمزي. يشدد مؤلفون آخرون على عكـــس هذا، إذ يعتبرون أن العناصر أو المكونات تعمل كمنسقات اجتماعية تدير علاقات الأفـــراد مع المؤسسات والممارسات الطقوسية. وهكذا تمكن أورتيغز (1981)، عبر إعادة تفســـير المواد العرقية لشعب البمبارا، من إثبات أن انتقال اثنين من العناصر التي تكون

الشخص لدى البمبارا: الـ "ني" (ni)، (الروح، العامل الحيوي الأساسي المرتبط بالنفس)، والـــ"ديا" (dya) (القرين، المتجسد بالظل على الأرض أو الصورة المنعكسة في الماء)، لـيس مرتبطا فقط بالأساطير، فالـ "ني" عند فرد هي الـ "ديا" لواحد من الأهل الميتين، وهــذه الــــ "ديا" هي من جنس مختلف عن جنس الفرد. إن هذين الكيانين يُنشئان علاقة مزدوجة للفرد مع مؤسسات السلالة والزواج بشكل يجعل مكونات الشخص تعتبر علامات عــن علاقــات قانونــية – شعائرية تحدد مكانة كل شخص ضمن المؤسسات الاجتماعية (اورتيغز 1981).

لقــد شــدد فورتس (1987) على هذه الأوجه القانونية – الشعائرية عند الشخص. فانطلاقــا مــن فرضــية ماين التي تعتبر أن القانون لا ينفصل عن الدين في المجتمعات المســماة بدائــية. وانطلاقــا من مقاربات موس ورادكليف – براون الاجتماعية، تساءل فورتس عن مبادئ تعريف ومنح صفة " الشخص" لدى شعب تالنسي (في غانا). ثم خلص إلــى أنه لا يمكن، لدى هذا الشعب، فصل مفهوم الشخص عن ممارسته الاجتماعية، فهو مــلازم "لموقــع" الشــخص الــذي يتم الاقتراب منه بدرجات متتالية من خلال لحظات اجتماعية (الفطام، ولادة ابنٍ ثانٍ، الزواج، إلخ.) وممارسات شعائرية (المُسارّة)، والذي لا يمكــن بلوغه بالكامل إلا اعتباراً من اللحظة التي ينضم فيها الفرد إلى جماعة الأسلاف. انطلاقا من هذا المعنى، وكما أشار أوجيه (1982)، يتضح أن تعريف الشخص لا يكتسب دفعــة واحدة: إن التساؤل عن مصير الهوية هو من أولويات عدد كبير من المنظومات الخيالية والتنوعات الشعائرية في مختلف المجتمعات.

ج. رابان– جامين

AUGE M., 1982, *Génie du paganisme*, Paris, Gallimard.- CARRITHERE M., COLLINS S. et LUKES S., 1985,*The category of the person. Anthropology, philosophy, history*, Cambridge, Cambridge University Press.- CLIFFORD J., 1982,*Person and myth: Maurice Leenhardt in the Melanesian world*, Berkeley, University of California Press (trad.fr. *Maurice Leenhardt. Personne et myth en Nouvelle- Calédonie*, Paris, Jean- Michel Place, 1987).- DIERTERLEN G. (1951) 1988, *Essai sur la religion bambara*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles. – FORTES M., 1987, *Religion, morality and the person. Essays on Tallensi religion*, Cambridge, Cambridge University Press.- GEERTZ C., *Local knowledge: further essays in the interpretive anthropology*, New York , Basic Books (trad.fr. *Savoir local , savoir global*, Paris, PUF, 1986). GRIAULE M. (1948) 1966, *Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotomméli*, Paris, Fayard.- HERITIER F., 1977, "L'identité samo" in *L'identité. Séminaire dirigé par Claude Lévi- Strauss*, Paris, Grasset; 51-80.- LEENHARDT M., 1947, *Do kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien*, Paris, Gallimard.- LEVI-BRUHL L., 1927, *L'âme primitive*, Paris, Félix Alcan.- MAUSS M. (1929)1969, " L'âme , le nom et la personne" in *Œuvres 2*, Paris, Editions de Minuit: 131- 135; (1938) 1950, " Une catégorie de l'esprit humain: la notion de personne, celle du " moi" " in *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF: 331- 362. – *La notion de personne en Afrique noire*, Paris, CNRS, 1973. – ORTIGUES E., 1981, Religions du livre, *religions de la coutume*, Paris, Le Sycomore.

أنظر: كاردينر، لينتون.

شـــــرف Honneur

منذ الستينات، وبدفـــع من الأبحاث المجدّدة التي أشرف عليهـــا ج.ج.بيريستياني (1965) وج.بيـــت – ريفرز (بيريستياني، 1965) شغلت فكرة الشرف مكانة مركزية في الدراسات الأنتروبولوجية الأنكلوسكسونية المكرّسة للمتوسط. تشكل هذه الفكرة في الواقع أداة قـيّمة مـــن أجـــل مقارنـــة المجتمعات المختلفة لهذه المنطقة فيما بينها. لكن التباس مضمونها قد طرح مشاكل تنشأ من أفكار أخرى يفترض أنها مكونات لها: العفة، الإقدام، الـــثأر، الضـــيافة، الحمايـــة، السخاء، الرأفة، الاعتدال، النبل والمهابة. هكذا ترسم هذه العـــبارات ملامح حقل معجمي أكثر بكثير مما تسمح بتحديد مفهوم محلي أو تعريف فكرة أنتروبولوجية.

لـــنقص في الإجماع على مضمون مفهوم الشرف، يتباعد المؤلفون في ما يخص وظـــيفة القـــيم المنسوبة إليه. لقد اعتبر الشرف كمثال للمساواة (بيت – ريفرز، 1977)، كمبدأ للمساواة لا علاقة له بالسلطة الاقتصادية (ليزون تولوزانا، 1983) أو السياسية؛ إنه يرتـــبط بأخلاقية للنزاهة، لنبل الجسد والروح (كاستل، 1964). وعلى العكس، يعتبر ج. دايفس (1977) وإ.كوتيلرو (1971) أنّ الشرف هو وثيق الارتباط بالثروة، حتى أنه يظهر كأحد عوامل التراتبية الاجتماعية. لقد بيّن ب. بورديو (بيريستياني، 1965) إلى أي درجة تتناقض رهانات الشرف مع المثال الأعلى للمساواة في المجتمع القبائلي. ويظهر الشرف عند ج. شنايدر (في كايزر، 1986) مرتبطاً بإيديولوجيا للدفاع عن الإرث في المجتمعات بدون دولة.

لاحقا، في معظم الدراسات المكرّسة للمجتمعات المتوسطية كانت إشكالية الشرف مرتـــبطة باســـتمرار بســـائر الإشكاليات الموجودة. هكذا تمت دراسة الشرف في سياق الزبائنـــية (بلـــوك، 1974؛ شـــنايدر، 1976؛ وايـــت، 1980) ولوحظ تقارب بين الشرف والبركة، " بركة إلهية" تتجلى في عجائب أو آيات (جاموس، 1981) وتحليل لدور الشرف في أنظمـــة الثأر التـــي انتشرت كبديلـــة سائر أشكال المؤسسات المدنية (بلاك – ميشو، 1975).

فـــي الواقع، يتعلق شرف فئة عائلية في حوض المتوسط بحالة توازن بين طهارة الـــدم النسبية من جهة، واعتبار الاسم من جهة أخرى. يُسَخَّر كل شيء داخل الفئة لتأمين هـــذا الـــتوازن؛ يسهر كل من الجنسين على أن يتصرف الآخر بكامل الاحترام للتقاليد: يسهر الرجال على احترام الحشمة الجنسية للنساء من أجل ألا تفسد طهارة نسبهم، وتحث النساء الرجال على عدم الإساءة إلى سمعتهن. إن فقدان الشرف يولد "العار"، هكذا يمكن أن تُجبر المجموعة على إعادة التوازن المفقود، بالقوة أو بالحيلة لأجل قصير المدى نوعا

مـــا. فـــي المجـــتمعات الإســـلامية، يتجلى هذا الاهتمام للمجموعة بالحفاظ على توازنها الوضعي عندما يتزوج أحد أعضائها من خارجها. بناءً على ذلك، ينادي الشرع الإسلامي الحنفـــي بالتكافؤ بين الزوجين – أي الزوج وحميه العتيد – بقصد تحديدات مثل الوضع (حر)، الولادة، السمعة، الإيمان، العمل، وخاصة في موضوع التراث. هكذا تنتهي الدوافع والاستراتيجيات الاجتماعية المرتبطة بالشرف بأن تتحول إلى قواعد تشريعية.

م.– ب.دي بيلا

BALCK- MICHAUD J., 1975, *Cohesive Force. Feud in the Mediterranean and the Middle East*, Oxford, Blackwell.- BLOCK A., 1974, *The Mafia of a Sicilian village, 1860- 1960*, Oxford, Blackwell.- CAMPBELL J.K., 1964, *Honour. Family and patronage: a Study of Institutions and Moral Values in a Greek Moutain Community*, Oxford, Oxford University Press.- CUTILEIRO I., 1971, A *Portuguese rural society*, Oxford, Clarendon Press.- DAVIS J., 1977, *People of the Mediterranean. An essay in comparative social anthropology*, Londres, Routledge et Kegan Paul. – JAMOUS R., 1981, *Honneur et baraka. Les structures sociales traditionnelles dans le Rif*, Cambridge, Cambridge University Press et Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.- KAYSER B. (textes réunis par), 1986, *Les Sociétés rurales de la Méditerranée. Un recueil de textes anthropologiques anglo- américains*, Aix- en- Provence, Edisud.- LISON-TOLOSANA C., 1983, *Belmonte de los Caballeros. Anthropology and History in an Aragonese Community*, Princeton, Princeton University Press.- PERISTIANY J.G. (ed.), 1965, *Honour and Shame. The values of Mediterranean Society*, Londres, Weidenfeld and Nicolson. – PITT- RIVERS J., 1977, *The Fate of Sichem or the politics of sex. Essays in the anthropology of the Mediterranean*, Cambridge, Cambridge University Press (trad.fr. *Anthropologie de l'honneur. La mésaventure de Sichem*, Paris, Le Sycomore, 1983). – SCHNEIDER J., SCHNEIDER P., 1976, *Culture and political economy in western Sicily*, New York, Academic Press.- WHITE C., 1980, *patrons and partisans. A study of politics in two Southern italian* Comuni, Cambridge, Cambridge University Press.

الشرق الأوسط (1) — Moyen- Orient

فـــي التداول الفرنسي، يدل الشرق الأوسط على جزء العالم الإسلامي المؤلف من الـــبلدان العربية الأسيوية، بالإضافة إلى مصر والسودان، وكذلك تركيا، إيران، أفغانستان والإقلـــيم الغربي من باكستان (البلوش)؛ (والتداول الأنكلوسكسوني يضيف شمال أفريقيا). تاريخـــيا، يوافـــق الشرق الأوسط بالإجمال الامتداد الأول للإسلام الذي قاده النبي محمد والخلفـــاء الراشـــدون مـــن ســـنة 622 (عام الهجرة) إلى سنة 661. إن الاستثناء الوحيد المســـتحق الذكـــر هـــو تركـــيا التـــي لم ينته تحويلها إلى الإسلام، الذي بدأ مع الأتراك الســـلجوقيين في القرن الحادي عشر، إلا مع الفتح العثماني للقسطنطينية عام 1453. تمثل إســـرائيل حالـــة خاصة معاكسة: لقد بقي الشعب الفلسطيني بأغلبيته عربيا ومسلما رغم تأسيس دولة إسرائيل عام 1948 والهجرة اليهودية الكثيفة التي تلت ذلك.

إن شعب الشرق الأوسط (حاليا 200 مليون نسمة تقريبا) هو غير متجانس ثقافيا. فهـو يـتألف بشكل رئيسي من العرب (40%)، الإيرانيين (30%) والأتراك (25%). إن المجموعتيـن الأولـى والثانية هما فقط أصليتان. في القرن السابع، أدى التوسع العربي الإسلامي نحو الشرق إلى أسلمة الهضبة الإيرانية، ولكن ليس إلى تعريبها. إن الفتوحات التركـية (القرن الحادي عشر) والمغولية (القرن الثالث عشر) المتأخرة جداً تعطي على العكـس مـثالاً عـن الأسلمة والاستقرار الدائم للفاتحين في كل مكان تقريباً من الجبال والهضـاب الشـرقية المـرتفعة. وفـي المقـابل، بقيت السيطرة العثمانية على الحوض المتوسـطي(مـن القرن السادس عشر حتى الحرب العالمية الأولى) سطحية.على عكس شعوب البلدان العربية التي تتجانس نسبياً جبلتها الإثنية – ما عدا العراق حيث تكمن أقلية كـردية هامة (ناطقة بالإيرانية) – تتخذ شعوب العالم التركي الإيراني مظهر الفسيفساء: فبالإضـافة إلـى الأكـثرية التركية في تركيه والإيرانية (الفارسية) في إيران والإيرانية (البشـتون) فـي أفغانستان، هناك تشابك غالبا ما يكون بأعداد كبيرة بين شعوب إيرانية (كـردية – 10 ملايين تقريبا – طاجيك، بلوش)، إيرانية تركية الثقافة (شعب أزيرس في إيـران، ربـع سكان هذا البلد)، تركية (تركمان، كازاك، أوزبيك) ومغولية (الهزارة في أفغانسـتان) محولـة إلـى إيرانية إلى حد ما، وحتى هندية (براهوي)، تشابك يشهد على التاريخ الشديد الاضطراب لهذه المنطقة.

إن الشـرق الأوسـط هو مهد الديانات السماوية، لكنه يحافظ أيضاً على آثار حية للإنـتاجات الدينية التي كان هو إطارها منذ العصور القديمة. لم تعد عميدة ديانات الشرق الأوسط الحالية، المجوسية، تتمثل إلا ببعض مجموعات من المؤيدين في وسط إيران، مع أنهـا تتمتع باعتبار أكيد بين مسلمي البلد، الوحيدين في العالم الذين لا يزالون حتى اليوم يقبلون بها في صفوف ديانات الكتاب. لا شك أن حصن الديانة اليهودية هو إسرائيل، لكن توجد في كل بلدان الشرق الأوسط طوائف يهودية قديمة ومهمة أحيانا، راسخة خاصة في المـدن. كمـا أن وجود عدد كبير من المسيحيين بالأخص في الشعوب العربية (8% في مصـر كما في مجمل الشرق الأوسط، لكن 20% في سوريا والعراق، و 40% في لبنان) هو بالتأكيد إحدى السمات التي تميز بوضوح، من هذا المنظار، الشرق الأوسط عن شمال أفريقـيا؛ لكن يتوزّع هؤلاء المسيحيون بين كنائس مختلفة تملك طقوسها ولغاتها العبادية الخاصـة: طقوس كلدانية كاثوليكية ونسطورية، سوريون كاثوليك ويعاقبة، موارنة (لغات سـريانية وعربية)، أقباط كاثوليك وأرثوذكس (قبطية وعربية)، أرمن كاثوليك وأرثوذكس (أرمينية)، روم كاثوليك وأرثوذكس (يونانية وعربية). إلا أن الإسلام يسيطر أينما كان، لا سيما السنيّة، بطقوسها الأربعة (مذاهب): المالكية (مصر العليا)، الحنفية (تركيا)، الشافعية (اليمن، الحجاز، مصر، فلسطين) والحنبلية (الجزيرة العربية) (في المجموع، حوالي مئة وثلاثيـن ملـيون مؤمـن). ثم الإسلام الشيعي (خمسون مليون شخص) الذي هو الديانة الرسـمية فـي إيـران مـنذ سنة 1500 (طقس جعفري)، لكن تتواجد مذاهبه في العراق (يـزيدية)، اليمـن (زيدية)، عُمان (خوارج)، لبنان وسوريا (درزية، علوية)، أفغانستان (إسـماعيلية)، الخ. تتحدر هذه التفرعات بمعظمها من حركات سياسية دينية مماثلة لتلك التي، من الخوارجية إلى الخمينية، مروراً بالوهابية (المملكة العربية) والمهدية (السودان) قـد طبعـت بانتظام تاريخ الشرق الأوسط، مانحة هذه المنطقة جزءاً من هيئتها السياسية الحالية.

تتوزع هذه الشعوب بدرجات متفاوتة على مسطح من بضع ثمانية مليون كلم². إن المناطق المأهولة أكثر (أكثر من أربعين نسمة بمعدل 1 كلم²) هي السفوح البحرية (شواطئ البحر الأسود، المتوسط وقزوين واليمن)، كذلك سهول الطمي لوادي النيل وما بين النهرين التي تغمر دوريا.وهناك منطقة متوسطة الكثافة (من 10 إلى 40 نسمة في الكلم² الواحد) تقع على تخوم هذه الأقطار وبعض هذه التضاريس الداخلية التي تُروى بشكل نسبي (الأناضول، كردستان، زاغروس، ألبورز). يولف هذا المجمل الذي تنجح فيه الزراعة الشتائية "الهلال الخصيب": إنه ميدان المتحضرنين بامتياز. في أي مكان آخر، أي في القسم الأكبر من المسطح الشرق أوسطي، لا تتعدى نسبة الأمطار 300مم. سنويا: إنها حالة الأراضي البور والصحارى التي يتألف سكانها (أقل من عشرة في الكلم² الواحد) من مزارعي الواحات والبدو (العرب) مربّي الجمال (على عكس البدو الإيرانيين والأتراك الذين يربّون البعير ذا السنام الواحد والحصان، ويفضلون العيش في الجبال).

وراء هذه الملاحظة الأولى، التي هي التنوع، هناك ملاحظة أخرى تفرض نفسها. ومع أنه لا يتم تبينها مباشرة، فإنها أساسية أكثر: تلك هي الوحدة الثقافية للشرق الأوسط التي تنتج من تضافر مجموعتين من العوامل. 1) *العمق التاريخي*. إن الشرق الأوسط هو منطقة حضارات قديمة (مصر الفرعونية، بلاد ما بين النهرين وبلاد فارس، العالم الإغريقي، بيزنطية) قد حطمها الإسلام لكنه قد تغذى منها ولا تزال آثارها موجودة في كل مكان في الشرق. 2) *قدرة الإسلام على الإدغام*. لقد استوعب الإسلام بعض ملامح الحضارات التي كانت قد سبقته ونشرها، لكنه أدخل الكثير من العناصر الجديدة: إنّ الإسلام، "كديانة جامعة" (رودنسون) أي كديانة تميل إلى الاشتمال على دوائر الاقتصاد والمجتمع والسياسة وكذلك الدين، قد طبع أثرا فريدا في كل مظاهر حياة شعوب الشرق الأوسط. تتجلى وحدة الشرق الأوسط بشكل خاص في الأنظمة التقنية (لا سيما الزراعية والحرفية) والعقارية (تجمعات تعيش على المشاركة عبر النشاطات الرعوية أو الري) والاجتماعية (التنظيم الأبوي الخط والذكوري، الزواج "العربي" مع القريبة بالتوازي الأبوي الجانب)، وفي تنظيم المدن حول مركز ديني وتجاري، كذلك في إدارة الفوارق خاصة، التي يتصف بها الشرق الأوسط القديم ثم أكد عليها الإسلام، بشكل هيئات خاصة، تارة تراتبية (بين ديانات الكتاب)، وتارة أخرى توفيقية (امتزاج الموروث العربي والفارسي والتركي في الحضارة الإسلامية الوسطى)، وطورا متكاملة بالتعارض (تداخل أنماط حياة مدنية وقروية متحضرنة ورعوية بدوية؛ توزيع الإثنيات العربية على المناطق القليلة الارتفاع، والإيرانية والتركية في الجبال، الخ). هناك إذا، ومنذ زمن، حضارة وهوية إسلاميتان شرقيتان، متساميتان على الخصوصيات المناطقية و/أو الإثنية، يمكن إدراكهما بدرجات مختلفة حتى عند غير المسلمين في الشرق الأوسط.

إلا أن هذه الثقافة وهذه الهوية، الملموستين بوضوح بفعل قِدمهما، تأكدتا بفعل قوى تغيير كبيرة. فلربما لكون الوجود و"الجراحة" الاستعماريين كانا غير معلنَيْن نسبياً في الشرق الأوسط كما في شمال أفريقيا أو جنوب آسيا، مارس الغرب منذ القرن التاسع عشر نوعا من الجاذبية على النخبة الشرقية التي اقتبست عنه نماذجها السياسية والاقتصادية (مصر في عهد محمد علي، تركيا في عهد أتاتورك أو إيران في عهد رضا شاه، الوطنية والاشتراكية العربيتين). إن فشل هذه الأنماط قد أثبت شعبية الخطاب الإسلامي الذي يدين الغرب علنا في كل أشكاله ("لا شرق، لا غرب"). إن الصراعات التي تمزّق الشرق

الأوسط اليوم (لبنان، ايران، العراق، أفغانستان) تظهر،وراء أسبابها القائمة على الحقائق المجردة، كالتعبير المتطرّف لهذا التنافر. وهناك معطيات أخرى تتدخل أيضاً: خلال ثلاثة عقــود تضـــاعف سكان الشرق الأوسط، لكن سكان المدن قد أصبحوا للمرة الأولى، أو يوشـــكون أن يصبحوا الأكثرية في كافة بلدان المنطقة تقريباً. إن الثورة الإيرانية 1978-1979 تديـن لهـذا الحـدث التاريخــي الكبير ببعض من خصائصها الاجتماعية الأكثر اعتباراً.

يقـدّم الشرق الأوسط للأنتروبولوجيا حقلاً وافر الغنى إذاً، لكن الغريب في الأمر هـو أن هـذا العلم لم يهتم بالشرق الأوسط إلا مؤخراً ولا تزال أعماله عن هذه المنطقة تفضح تأخراً هائلاً بالنوع كما بالكمّ، بالقياس إلى أبحاث تخص ميادين أخرى. يمكن تمييز ثـلاث حقـبات: 1) حـتى الحـرب العالمية الأولى، تكاد معرفة شعوب وثقافات الشرق الأوسـط تنحصر في حكايات المستكشفين والرحالة، مع النقائص المعتادة لهذا النمط من الوثـائق التـي يمـثل بعضـها حتى اليوم، ورغم ذلك، مصادر لا مثيل لقيمتها (بلونت، بوركهـاردت، بورتـون، غوبيـنو، نيبوهر، بالغراف، فامبيري، إلخ)؛ 2) ينطبع الوجود الاستعماري لفترة ما بين الحربين بازدياد أعمال ذات تنظيم منهجي أكثر دقة، لكنها تبقى وصفية بالجوهر، مثل أعمال داوتي، أ.موزيل، فيلبي، ب. توماس، وبالنسبة إلى فرنسا، ر.مونتانـي وفـريق معهد دمشق الفرنسي (بوشمان، شارل، إلخ). 3) بعد الحرب، أخلى آخر كبار المستكشفين (تيزايغر) المكان لأول أنتروبولوجيين مستحقين لهذا اللقب (بارث، 1961؛ سليم، 1962). لكن بقي هؤلاء قليلين جداً، بالأخص في فرنسا. يعود هذا التقصير النسبي إلى أسباب اتفاقية (صعوبة الوصول إلى الميدان المرتبطة باحتراز الشرقيين تجاه علم ينسبونه إلى التجسس والاستعمار) وأسباب أعمق: مخلفات إثنولوجيا انطبعت بالافتتان بـ"الهمجيين"، يقابلها من جهة أخرى منافسة استشراق وارث لتراث طويل من سعة العلم ومـن كمية من الإنجازات الفكرية الكبيرة. إن هذا الوضع المتميز للاستشراق قد حصر مطـوّلاً إثنولوجـيا الشــرق الأوسط في دراسة الطقوس والمعتقدات الشعبية، والمظاهر اليومـية لحياة المجتمعات المعاصرة (بالأخص الريفية) التي تعتبر الترسبات الفولكلورية لمواضيع يُعرف أنها" نبيلة". غير أن وجوب المقاومة على الجبهتين في آن قد فتح باباً، لا سـيما فـي فرنسا (ج. بيرك، م.رودنسون) لجهد معتبر في التوفيق بين الاثنين، ولكنه لم يكن كافياً لإنشاء مدرسة. وبالرغم من النقائص، لم تكن النتائج مهمَلة بالكامل. لكي تتقدم إثنولوجيا الشرق الأوسط – وهذا ما يعمل على تطبيقه جيل جديد من الباحثين منذ بعض الوقـت – يجب أن تستوعب ما قد أتى به الاستشراق مع الانعتاق من أغلاله، وأن تطبّق إشكاليات أنتروبولوجية بحتة على الخصوصية الشرق أوسطية.

ج.- ب.ديغار

BARTH F., 1961, *Nomads of South Persia, the Basseri tribe of the Khamseh confederacy,* Oslo, Universitetets Etnografisk Museum. – BERQUE J., 1957, *Histoire sociale d'un village égyptien au XXe siècle,* Paris- La Haye, Mouton.- CHELHOD J., 1966, " L'Orient arabe, un secteur délaissé de l'ethnologie française", Objets et mondes, VI, 1:31- 48; 1971, *Le droit dans la société bédouine. Recherches ethnologiques sur le 'orf ou droit coutumier des Bédouins,* Paris, Librairie Marcel Rivière.-CUISENIER J., 1975, *Economie et parenté, leurs affinités de structure dans le domaine turc et dans le domaine arabe,* Paris - La Haye, Mouton.- DIGARD J.-P., 1978, "Perspectives anthropologiques sur l'islam", *Revue française de*

sociologie, XIX, 4: 497- 523: 1981, *Techniques des nomades Baxtyâri d'Iran*, Cambridge, Cambridge University Press/ Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.- EICKELMAN D.F., 1981, *The Middle East, an anthropological approach*, Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice Hall.- GOKALP A., 1980, *Têtes rouges et bouches noires, une confrérie tribale de l'Ouest anatolien*, Paris, Société d'Ethnographie.- RODINSON M., 1980, *La fascination de l'islam*, Paris, Maspero.- SALIM S.M.,1962, *Marsh dwellers of the Euphrate's delta*, Londres, The Athlone Press.- SWEET L. (ed.), 1970, *Peoples and cultures of the Middle East, an anthropological reader*, Garden City (New York), The Natural History Press.- WEEKES R.V., 1985, *Muslim Peoples, a world ethnographic survey*, Westport, Connecticut, Greenwood Press.

Moyen - orient | الشرق الأوسط (2)

1- العالم العربي

منذ القرون الوسطى، درج المؤلفون العرب على التمييز بين قسمين يتألف منهما العالم العربي، وتتوافق حدودهما بالكامل مع انتشار الإسلام؛ المغرب والمشرق. في المغرب، نتج عن أهمية الثقافات البربرية تاريخ متمايز بعض الشيء ساهم في بروز عادات مختلفة في قلب هذه المجموعة. يشمل المشرق البلدان الواقعة بين ليبيا والعراق، وضمنها بلدان شبه الجزيرة العربية، مهد الحضارة العربية الإسلامية. ولا يمكن الحديث عن عالم عربي دون الكلام عن انتشار شعوب عربية إسلامية متحدّرة من جنوب شبه الجزيرة العربية كان قد سهّل، بحسب الحركات التجارية الطويلة المسافة، من أفريقيا الشرقية إلى أندونيسيا، إقامة جماعات بشرية شديدة التأصل في الثقافات المحلية (السواحلية مثلاً)، وساهم بالتالي في نشر الإسلام.

نُشرَ الكثير من الدراسات الأولى عن المشرق في كنف مدرسة دوركهايم، مثل الدراسة التي أجراها ب. فارس (1932) عن الشرف. وبعد الحرب العالمية الثانية ظهرت بضع مؤلفات هامة، مثل كتاب العالم الجغرافي ج. وورليس عن المجتمعات الفلاحية (1946) الذي يردّد صداه مؤلف ر.مونتاني عن البدو (1947)، وقد كان هذا الكاتبان يعملان في إطار المعهد الفرنسي في دمشق. كذلك تميّز وصف ج. بيرك(1957) لقرية مصرية ونال شهرة واسعة نتج عنها إثارة اهتمام جديد بالأبحاث الأنتروبولوجية. مع ذلك، في عالم أكاديمي تسيطر عليه منذ أكثر من قرن الأعمال الاستشراقية، لم تتقدم هذه الأبحاث الأنتروبولوجية بنفس سرعة دراسات عن مناطق أخرى اتصفت بنفس الأهمية المعطاة للنصوص المكتوبة، كالهند مثلاً. ساهمت الأبحاث الأولى، التي أجريت لدى جماعات صغيرة (قبائل، قرى)، في تجميد التعارض بين تراث "كبير" وآخر "صغير"، ولكنها قلما كانت تظهر قادرة على الإحاطة بالإشكاليات التاريخية، الملازمة هنا للمنهج الإثنولوجي (دريش، 1989). ولكي تكتسب الأبحاث الأنتروبولوجية شهرة على الصعيد الأكاديمي، عمدت إلى تكريس نفسها لدراسة المصادر الأدبية والسلالية والقضائية والدينية، إلخ. وفي الوقت نفسه لدراسة الأنظمة التربوية (ميسيك، 1993)، وبشكل عام أكثر لأنظمة تناقل المعارف، التي تستلزم معرفة معمقة بالتراث المكتوب.

مـــع ذلك، تطورت الأعمال الأنتروبولوجية خلال السنوات العشر الأخيرة. كانت في بعض الحالات مكرسة لخصائص البلدان المعنية (الأردن واليمن وأيضا العراق وشبه الجزيرة العربية بمجملها). ولكن الاهتمام الأكبر توجه نحو التشكيلات "القبلية" والعلاقات بيـــن القبـــيلة والدولـــة (بوكووفيلود، 1995؛ شريوك، 1997)؛ في حالات أخرى (منسوبة بـــالأخص إلـــى السـياق الحضري التقليدي للمدينة)، سادت معاني السلالة والعائلة على السياســـات المحلــية وإدارة الـــثروات (فيرشيو، 1991)؛ كذلك في حالات أخرى، تمثل الأعمــال عن القرية الفلسطينية نموذجا لها، نالت العلاقات بين الفئات البيتية والجماعات المحلية النصيب الأكبر في الأعمال الجارية (موندي، 1995). زيادة على ذلك، وكما في الجزء الكبر من العالم الثالث، تقدم البلدان العربية تجربة مدينية شاملة (إيكيلمان، 1998)، ويســاهم الأنتروبولوجــيون بطــريقة فاعلـــة في الأعمال الجماعية التي تُجرى عن هذا الموضـــوع (غران- غيوم، 1995؛ دافي، 1997). ونذكر أخيرا من بين الأعمال الحديثة الملفــتة للــنظر، تلــك التــي كُرِّســت لظواهر الأعلام الجماهيري: التلفزيون والسينما (أرمبروست، 1996).

لقد وجدت الأنتروبولوجيا الكلاسيكية نفسها في مواجهة مع مشكلة "الزواج العربي" (بونــت، 1994)، أي الـــزواج بين أولاد أخوين، الذي هو نموذج مؤكد بشدة في الخطاب المحلـــي. قد يكون من المفضّل التحدث عن اختلاط الزيجات بين أولاد إخوة والزيجات بتـــبادل الأخـــوات. وغالبا ما تُشاهد عمليات تحقيق هذين النموذجين بنسب تنفيذ متساوية إحصـــائيا، لكن الإيديولوجيا تشدد على الزواج بين الأقارب الأقربين، بينما تخف عمليات التبادل تدريجيا. هكذا يُعاد النظر في مفاهيم اساسية مثل "قرابة الدم" و"المصاهرة" (بونت وآخرون، 1991).

تـــندرج العلاقـــات بيـــن الجنســـين تحـــت لـــواء عبارات "الشرف"، و"الحماية" و"العطوبـــة"، ولقـــد ســـاهم تحلـــيل هذه العلاقات، الذي انعكس أيضا في سلسلة أعمال مستوحاة من الدراسات النسوية عن وضعية المرأة، والحجاب، والجنس، إلخ.، في افتتاح حقل جديد من البحث الأنتروبولوجي (أبو لغد، 1986؛ التارجي، 1991). على عكس ذلك، لا تـــزال الأعمال عن العائلة محدودة. يبقى أن الأنتروبولوجيا تطرح اليوم تحديات جديدة وتفـــتح لنفســـها حقـــولا جديدة للبحث في المجتمعات المفرطة الحداثة من الخليج العربي (مونيني، 1998؛ خلف، 1999).

ب.دريش

ABU LUGHOD L., 1986, *Veiled Sentiments: Honour and Poetry in a Bedouin Society*, Berkeley, University of California Press.- ARMBRUST W., 1996, *Mass Culture and Modernism in Egypt*, Cambridge, Cambridge University Press.- BERQUE J., 1957, *Histoire sociale d'un village égyptien au XXe siècle*, Paris, Mouton.- BOCCO R. et VELUD C. (éd.), 1995, *Monde arabe*, 147, numéro spécial *Tribus, tribalismes et Etats au Moyen- Orient, Maghreb- Machrek*.- BONTE P. (éd.), 1994, *Epouser au plus proche. Inceste, prohibitions et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée*, Paris, Editions de l'EHESS.- BONTE P., CONTE C., HAMES C. et ABDEL WEDOUD OULD CHEIKH, 1991, *Al – Ansab: la quête des origines. Anthropologie historique de la société tribale arabe*, Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme.- DAVIE M., 1997, *Beyrouth: regards croisés*,Tours , URBAMA.- DRESCH P., 1989, *Tribes, Government and*

History in Yemen, Oxford, Clarendon Press. –EICKELMAN D.F., 1998, *The Middle East: An Anthropological Approach,* News Jersey, Prentice Hall(3e éd.). _ FARES B., 1932, *L'honneur chez les Arabes avant l'islam*, Paris, Maisonneuve.- FERCHIOU S. (ed.), 1991, *Hasab wa nasab: parenté, alliance et patrimoine en Tunisie,* Paris, Editions du CNRS.- GRANGUILLAUME G., MERMIER F. et TROIN J.-F., 1995, *Sanaa hors les murs: une ville arabe contemporaine*, Tours, URBAMA.- KHALAF S., 1999, "Camel Racing in the Gulf: Notes on the Evolution of a Traditional Cultural Sport", Anthropos, 94: 85- 106.- MESSICK B., 1993, *The Calligraphic State: Textual Domination and History in a Muslim Society,* Berkeley. University of California Press.- MONTAGNE R. 1947, *la civilisation du désert: nomades d'Orient et d'Afrique,* Paris, Hachette.- MONTIGNY A., 1998, "Retour à la tradition au mois de Ramadan", *Techniques et culture*, 31 (2): 88-104.- MUNDY M., 1995, *Domestic Government. Kinship, Community and Polity in North Yemen,* Londres, New York, I.B. Tauris Publishers.- SHRYOCK A., 1996, *Nationalism and the Genealogical imagination: Oral history and Textual authority in tribal Jordan,* Berkeley, University of California Press.- TAARIJI H., 1991, *Les voilées de l'islam,* Casablanca, Editions Eddif. – WEURLESSE J., 1946, *Paysans de Syrie et du Proche- orient* , Paris, Gallimard.

2- الصعيد الإيراني

إنّ غالبية سكان أفغانستان وإيران وطاجكستان وجنوب شرق تركيا وشرق العراق وغـــرب الباكستان تتكلم لغات إيرانية (فارسي، داري، طاجيكي، كردي، بشتون، بلوش، إلـــخ.). وقد استقطبت بعض خصوصيات هذا الصعيد انتباه الإثنولوجيين أكثر من غيرها وساهمت بتوجيه أعمالهم في أربعة اتجاهات رئيسية.

أولا، يمـــتاز الصعيد الإيراني بتنوع إثني كبير (في إيران كما في أفغانستان، لا يمثّل المتكلمون بالفارسية أكثرية إلا بزيادة عددية بسيطة؛ ديغارد، 1988) من حيث موقعه علـــى مفترق العالم العربي والعالم الهندي وآسيا الوسطى. فليس اعتباطيا أن تكون منطقة اتصـــال بين البلوش والبشتون قد أوحت إلى ف. بارث (1981) نظريته عن نسبية الهوية الإثنـــية، أو أن تكون إيران قد اجتذبت عدة مشاريع كارتوغرافيا إثنوغرافية، أو أن تقود التناقضـــات الثقافـــية بيـــن ساحل قزوين والسهل الداخلي الإيراني ك. برومبيرغر (في ديغارد، 1988؛ 1989) إلى الاهتمام بالإشارات والعلامات والكليشيهات المؤلفة للغيرية.

تـــتواجد في إيران التجمعات الأشد كثافة للرعاة البدو في العالم (مليون بمجملهم، بعـــدد يفـــوق المـــئة ألف في بعض القبائل). بعد بارث (1961) قام إثنولوجيون كثيرون بوصـــف وتحلـــيل الطبائع الأصلية للمجتمعات الرعوية التركية – الإيرانية التي كانت لا تـــزال مجهولـــة: المجتمعات البدوية الخيّالة أو الجمّالة الجبلية حصريا (ديغارد، 1981؛ مورتنســـن، 1993)، قـــبائل متراتـــبة بزعامات مركزية تقيم مع الدولة المركزية علاقات صـــدامية منظمة (بيك، 1991؛ برادبورغ، 1990؛ ديغارد، 1987؛ ربابر، 1991، ن.تابر، 1979؛ فان برونيسن، 1992).

إن إيـــران هـــي مهد إحدى أولى الحضارات المدنية (برسيبوليس، سوز، إلخ.)، وكذلـــك هي البلد الذي يشهد التزايد المدني الأكبر في الشرق الأوسط (عام 1978، أصبح ســـكان المـــدن الأكـــثرية، مع 25 مليون نسمة، بينما تجاوزت العاصمة الخمسة ملايين

نسمة). وقد صوّب الاثنولوجيون، المتيقظون لهذا التطور، أعمالهم نحو المراكز الحيوية فـــي المـــدن الإيرانية: الأسواق وأنشطتهـــا (ساتليفر، 1972)، المساجد وشبكاتها (فيشر، 1980).

خـــلال العقـــود الأخـــيرة من القرن العشرين، كان العالم الإيراني مسرح أحداث جغرافية سياسية كبرى: الثورة الإسلامية (1978- 1979) ثمّ الحرب ضد العراق (1980- 1988)؛ والاحتلال السوفياتي (1979- 1989) ثم الحرب الأهلية في أفغانستان، ثم استقلالها (1991)؛ والحـــرب الأهلـــية في طاجكستان، والحرب المستوطنة في كردستان. لم يكن باســـتطاعة الإثنولوجييـــن أن يغفلوا عن الاهتمام بهذه الاضطرابات وأسبابها وشكلياتها، مـــع نظرة جديدة إلى الإسلام السياسي (لوفلر، 1988؛ ساتليفر، 1998)، وأخيرا تأثيراتها، المتغـــيرة حســـب الحالات، وأحياناً غير المتوقعة، مثل التحديث السريع للمجتمع وللثقافة الشعبية الإيرانية، بالرغم من الضغط الديني (عادل شاه، 1998).

ج.ب. ديغارد

ADELKHAH F., 1998, *Etre moderne en Iran* , Paris, Karthala.- BARTH F., 1961, *Nomads of South Persia. The Basseri Tribe of the Khamseh Confederacy*, Oslo, Universitets Ethnografisk Museum ; 1981, *Features of Person and Society in Swat.Collected Essays on Pathans* Londres , Routledge and Kegan Paul.- BECK L., 1991, *Nomad. A Year in the Life of a Qashq'ai Tribesman in Iran*, Londres, I.B. Tauris.- BRADBURG D., 1990, *Ambiguous Relations. Kin, Class and Conflict Among the Komachi Pastoralists*, Washington, DC, Smithsonian Institution Press.- BROMBERGER C., 1989, *Habitat, Architecture and Rural Society in the Gilan Plain (northern Iran)*, Bonn, F. Dummlers Verlag. – CENTLIVRES P. , 1970, *Un bazar d'Asie centrale. Forme et organisation du bazar de Tâshqurghân (Afghanistan)*, Neuchâtel, Université de Neuchâtel; 1998, *Chroniques aghanes 1965- 1993*, Paris Edition des Archives contemporaines. – Digard J.-P., 1981, *Trechniques des nomades axtyâri d'Iran*, Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme , Cambridge University Press; 1987, "jeux de structures, Segmentarité et pouvoir chez les nomades Baxtyari d'Iran", *L'Homme*, 102: 12-53, ; 1988, *Le fait ethnique en Iran et en Afghanistan*, Paris, Editions du CNRS.- FISHER M.M.J., 1980, *Iran, From Religious Dispute to Revolution*, Cambridge, Mass, Harvard University Press.- LOEFFLER R., 1988, *Islam in Practice. Religious Beliefs in a Persian Village*, New York, State University of New York Press.- MORTENSEN I.D., 1993 *Nomads of Luristan History , Material Culture and Pastoralism in Western Iran*, Copenhague. The Carlsberg Foundations's Nomad Research Project/ Rhodos International Science and Art Publishers, New York, Thames and Hudson.- TAPPER N., 1991, *Bartered Brides. Politics, Gender and Marriage in an Afghan Tribal Society*, Cambridge, Cambridge University Press.- TAPPER R., 1979, *pasture and Politics. Economics, Conflict and Ritual among Shahsevan Nomods of Northwestern Iran*, Londres, Academic Press.- VAN BRUINESSEN M., 1992, *Agha, Shaykh and State. The Social and Political Structures of Kurdistan*, Londres, Zed Books.

3- الصعيد التركي

لا يمكننا أن نتناول دراسة العالم التركي بعبارات الاثنية لأن هجرات كبيرة الاتساع ونشوء البنى الاجتماعية والسياسية قد غيّرت من تشكيلة جماعات من الرعاة البدو تنتظم في قبائل وزعامات وتعرف، خلف أسمائها القبلية (أوغوز، كيرغيز، أويغور، إلخ.)، باللقب الإثني المشترك: الترك، أي "المولّدين". غير أنّ اللغة التركية تستمر في ضم عدد كبير من شعوب وثقافات تسمّى تركية قد شتتها التاريخ على نطاق واسع يمتد من "سور الصين إلى الأدرياتيكي". يمكن أن نميّز خمسة وعشرين نوعا لغويا (لغات، لهجات، السن) يتم تداولها بين شعوب هذا النطاق التركي، ومنهم 110 ملايين "يتكلمون التركية"، بينهم 65 مليون في تركيا التي تعتبر، رغم وجودها على حدود هذا النطاق، مركز الثقل الحقيقي للمجموعة، نظراً إلى تاريخها – كامبراطورية خلال ستة قرون، وكجمهورية لاحقاً – ، وأهميتها السكانية ومستوى تطورها. هكذا تتصف تركيا بتحكم في مصيرها التاريخي والثقافي، الذي لم يقدر على ادعائه أي من سائر الشعوب الناطقة باللغة التركية. حاليا، تشكل الأقلية الأذرية المهمة، المتكلمة اللغة التركية، جزءاً هاما من المجتمع الإيراني. لقد أدخل تفكك الاتحاد السوفياتي على الصعيد الدولي خمس جمهوريات مستقلة تتاخم التركية: أذربيجان، قازاخستان، قرغيزستان، أوزبكستان وتركمانستان. وقد جعلت كل من هذه الجمهوريات الجديدة اللغة التركية المحلية، التي كانت قبلاً لغة للثقافة والتواصل، لغة وطنية.

يجدر بنا أن نضيف إلى هذا العرض السريع للحالة الآسيوية شقاً أوروبيا: شعوب البلقان المتكلمة التركية (بلغاريا، مليون نسمة، اليونان، 180000، البوسنة، يوغوسلافيا، ألبانيا ورومانيا) التي تضاف إليها فئات "إسلامية" عديدة، من بقايا الإمبراطورية العثمانية، عُمّدت "تركية" من حيث انتمائها إلى الإسلام فقط. تجدر الإشارة أخيراً إلى الهجرة التركية في أوروبا الشرقية، المتفرّعة من تركيا والمتكلمة التركية بغالبيتها (بالرغم من أن ثلثها من الأكراد) والتي يناهز عددها أربعة ملايين نسمة.

إلى جانب اللغة، هناك سمة أخرى تتواجد في كافة المجتمعات التركية، هي دوام نظام مشترك للقرابة، فريد سواء في اصطلاحاته عن قرابة الدم والمصاهرة، أو في خصائصه البنيوية (نظام زواج متعلق "بالتبادل المعمم"، وضعية الخال، تراتبية صارمة بين الأبكار والأخوة الأصغر.

أخيرا، تتشاطر الشعوب المتكلمة التركية حتى أيامنا هذه الأنواع والأعمال الأدبية ذاتها: إن ملحمة مثل *كتاب ديدي كوركوت، ابن الضرير* (بازين وغوكالب، 1998) تمثّل نموذجاً من هذا التراث الخاص بكافة المجتمعات التركية المعاصرة.

ارتبط الاهتمام الحديث نسبياً بالشعوب واللغات والثقافات التركية في البداية بمشروع سياسي: المقاومة ضد مبدأ توحيد الشعوب السلافية. ولد التتريك في بداية القرن التاسع عشر بصفته تعليما لغويا بالجوهر، من أعمال الإنكليزي أرثر لوملي دايفس، والهنغاري أرمينوس فامبري والفرنسي ليون كاهون. إن قراءة الرموز المنقوشة على مقابر السلالات التركية الحاكمة في القرن الثامن والموجودة في منغوليا والتي فككها الدانماركي طومسون عام 1893 قد فتحت آفاقا جديدة عبر ذلك الباب للدخول إلى تاريخ مكتوب للسكان الأتراك الأصليين في آسيا العليا، قبل ارتحالهم نحو الغرب، ثم دخولهم في

الإسلام وظهور أنظمة دولتهم وإمبراطوريتهم. انتشرت هذه الأبحاث خارج الإمبراطورية العثمانـــية ولم تترك أثراً يذكر في العالم التركي آنذاك. إن تكوين الشعور الوطني التركي (*مـــبادئ التـــتريك*" لضيا غوكالب و" *الأساليب الثلاثة للشأن السياسي* ليوسف أقصورا ") حسبما أوّله مصطفى كمال أتاتورك، مؤسس تركيا العلمانية والوطنية المعاصرة، قد ساهم في طرح مسألة الهوية التركية.

إلا أن هـــناك مـــراحل قطيعة وعوامل تباعد تقابل هذه الاستمراريات التي تنتظم الـــنطاق التركي. إضافة إلى التنافس القديم العهد الذي وضع مرات عديدة الإمبراطورية العثمانية في مجابهة مع نظيرتها الإيرانية وفصل العالم التركي الغربي عن العالم التركي في آسيا الوسطى وإيران، جاءت السياسة السوفياتية للأقليات التي قسمت الشعوب المتكلمة اللغـــة التركية وقطعتها عن تركيا مصطفى كمال بحجة الاعتراف بالهويات الخاصة بكل فـــئة لغويـــة، مهما كانت صغيرة. في تركيا نفسها تزايدت انقسامات كانت باطنية في ما مضى: فقد قام الأكراد، الذين يمثلون خمس السكان، بحركات عديدة من الصراع المسلح ضد الجمهورية التركية التي تنكر هويتهم الثقافية واللغوية. إن ولادة تيار إسلامي جذري يضـــم مـــا يناهز خمس الناخبين يتماشى مع الدخول المفاجئ لطائفة العلويين الهامة على الســـاحة الثقافـــية والسياسية، والتي تشكل ربع السكان تتفاوت علاقاتها بالأكراد. ولطالما عمـــدت طائفة العلويين، التي تندرج طقوسها وعباداتها في التراث التركي والتي تحالفت مـــع عقـــيدة مصـــطفى كمـــال العلمانية، إلى إخفاء معتقداتها في الإطار السني الرسمي للإمـــبراطورية العثمانـــية (غوكالـــب، 1980). هكذا شهدنا تشكيل هويات جديدة وتزايد صـــراعات علـــى أساس تلك الانقسامات المصحوبة بحركة عمران عشوائية هادمة للقيم التقليدية.

تـــتابع الأعمال الأنتروبولوجية عن العالم التركي عن كثب تلك التطورات الكبرى التـــي ذكرناها هنا. إنّ الدراسات الفرنسية عن التاريخ والمجتمع العثمانيين، التي أجريت ضـــمن توجهـــات مجلـــة *حوليات*، تفتح أبحاثاً أنتروبولوجية جديدة: فمن الملاحظ اهتمام متزايد بدراسات تاريخية- إثنية عن نهاية الإمبراطورية العثمانية، وهي الفترة التي تثبتت فيها الميول المتعددة المذاهب والمتعددة الإثنيات (بازان، 1994). كما سبّب التكوّن العسير لهويـــة وطنـــية علمانية جديدة في تركيا نفسها ظهور عدة أعمال انطبعت بآلية قوية من التقالـــيد المـــتحولة إلى فولكلور لغايات قومية. يشكل الأدب التركي الجديد (يشار كمال، أورهـــان بـــاموك، لطـــيف تيكين، إلخ.) الذي ترجم بغزارة في الخارج، مرآة للمجتمع التركـــي فـــي القرن العشرين؛ ويظهر كمصدر مفضّل لتساؤلات جديدة تجدد الإشكاليات المتقاطعة للأدب والأنتروبولوجيا. كما لفتت أهمية الهجرات التركية نحو أوروبا منذ عام 1960 انتباه علماء الاجتماع أكثر من الأنتروبولوجيين، ذوي الأصل التركي أو الأجنبي، الذيـــن فضّـــلوا الاهـــتمام بمســـائل كلاسيكية تخص العالم الريفي والبدوي الأناضولي، والأبحـــاث عـــن العائلـــة والقرابة (كويزنييه، 1975)، واستمرارية البنى القبلية، أو حتى الأنظمة السياسية المحلية. وأحدثت المسألة الكردية، التي لا تزال متجاهلة عمداً في تركيا، تحليلات تسودها الإشكاليات المتعلقة بالهوية؛ وكذلك الأمر في ما يخص طائفة العلويين.

أ. غوكالب

Autrement , numéro spécial "Les Turcs", Paris, 1994. -BAZIN L., 1994, *Les Turcs. Des mots des hommes,Budapest, Akademiai Kiado, Editions Arguments;*

1994, le systèmechronologique dans le monde turc aucien, Paris, CNRS, Budapest,Akademiai Kiado.- BAZIN L. et GOKALP A., 1998, *Le Livre de Dede Korkut. Récit de la geste oghuz*, Paris, Gallimard.- BONTE P. (éd.), *Epouser au plus proche. Inceste, prohibitions et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée*, Paris,Editions de l'EHESS.- CAHEN Cl., 1988, *La Turquie pré-ottomane*, Istanbul, Paris, Institut français d'études anatoliennes, Varia Turcica.- CLAUSON G., 1972, *An etymological Dictionnary of Pre thirteenth Century Turkish*, Oxford, Clarendon Press.- CLAVIJO R.G. de , 1990, *Embajada a Tamorlan* (trad.fr. *Les routes de Samarcande*, Paris, Bibliothèque nationale). – CUISENIER J., 1975, *Economie et parenté. Leurs affinités de structure dans le domaine turc et dans le domaine arabe*, Paris- La Haye, Mouton.- GEORGEON F. et DUMONT P., *Sociabilités et relations intercommunautaires (XVIII-XXe siècles)*, Paris , L'Harmattan.- GOKALP A., 1980, *Têtes rouges et Bouches noires*, Paris, Société d'ethnographie.- INALCIK H., *The Ottoman Empire. The Crossroad Age 1300- 1600*. Londres, Phoenix.- MANTRAN R. *et al.*, 1989, *L'histoire de l'Empire ottoman*, Paris, Fayard.- ROUX J.- p., 1984, *Histoire des Turcs*, Paris, Fayard; 1984, *La religion des Turcs et des Mongols*, Paris, Fayard.

Polythéisme — شــرك

يعكس تاريخ التأمل في موضوع الشرك الصعوبة التي يواجهها الفكر الغربي في تصـــور تعددية الآلهة، رغم وجود المثال الإغريقي. واليقين المتمركز عرقيا بأن التفكير السـديد، كمـا الإيمـان الحقيقي، يؤكدان معا وحدانية الله، قد وضع لوقت طويل دراسة الشرك أمام مأزق مزدوج: من جهة، عدم التفكير فيه إلا بالاستناد إلى الوحدانية التي هي نقيضـه؛ ومـن جهـة أخرى، اقتفاء الشروحات حول جذورها التاريخية المزعومة، إن الأبحاث عن تعدد الآلهة قد أصبحت مثمرة بدءا من اليوم الذي تنبهنا فيه إلى أن الثقافات الرافضـة لـتعدد الآلهة قد قدمت شيئا يمكن تحديده بشكل تام: منظومة الآلهة (البانتيون) التـي هـي مجموعة الآلهة في معتقد ما. إن الإشكالية الوحيدة الجديرة بالطرح هنا هي التساؤل عن منطق التفكير الكامن خلف تنظيم كهذا.

فـي العام 1966، حقق دوميزيل خطوة رائدة في هذا المجال، فمن خلال دراسة كيفـية توزيـع أسـماء مختلف الآلهة ضمن منظومات الديانات التقليدية " الكبرى" وفق الهياكل الثلاثية العمل التي تتميز بها الإيديولوجية الهندو – أوروبية، أثبت أن كل إله يتخذ تعـريفا "مـن خـلال" إله آخر وتبعا لنمط تدخله في أمور البشر، أيا كان مجال الأعمال الأرضية التي يمارس فيها صلاحياته. وعليه، فإن العلاقات القائمة بين الثقافات من خلال القـوى الإلهية تشكل رابطا بين الفئات الكبرى السائدة في كل ثقافة تتخذ فيها تلك القوى مظاهر محددة.

لقد أثبت م.ديتيان وج – ب. فيرنان (1974) صوابية توجه هذه الطريقة نحو العالم الإغريقي القديم للمقارنة بين الأعمال التي يؤديها بوزيدون وأثينا في المجالات المشتركة بيـن هذيـن الإلهيـن. فإذا صودف وجود بوزيدون وأثينا متمثلين بصورة حصان، أي الحصان (hippios) والفرس (hippie)، فتكمن هوية كل واحد منهما في الفارق الظاهر

بينهما. إذ أن الأول، بوزيدون، يمثل المظهر العدائي، أو القتالي، والمقلق في هذا الحيوان ذي الحماسة المتوقدة والمعرضة دوما للانفلات فجأة، والتي يتحكم بها الإله بحيث يحررها أو يقيدها حسب مشيئته. أما الأخرى، أثينا، فهي فن الفروسية من الشكيمة إلى العجلات.وهكذا يتعارض ذكاء وحنكة هذه الأخيرة مع السيادة المباشرة والمتغطرسة لبوزيدون. ومن هنا نستنتج أنه لا يمكن أن يتواجد إله إغريقي وحده. والأمر عينه يحصل في عالم البشر، إذ أن عبادة واحد من الآلهة تؤدي حتما الى الكفر بالقوى المنافسة له. لقد قام يوريبيدس بتصوير هذا الموقف في مسرحية *هيبوليت* حيث هلك البطل لجهله بالعلاقة التي تجمع أرتيميس، قائدة المراهقين غير المحددين جنسيا، وأفروديت، الضامنة للقاء الشهواني بين الجنسين، وللدخول بالتالي في فترة البلوغ. يتسم البانتيون إذن بطابع التشكيل "البلوري" الذي يمكن في داخله لكل قوة أن تظهر نفسها كمجموعة علاقات تقيمها مع الأخريات. في منطق الشرك لا يوجد سوى كيانات صغيرة: إذا نُظر إلى كل إله على حده، وُجد أنه لا يشكل سوى جزء من ذاته.

رغم ذلك فإن هذا التوجه المنهجي يفضل تحليل نموذج معين من المظاهر تكون فيه العناصر موزعة على شاكلة آلهة. يتطابق الشرك مع رسم تخطيطي لمنظومة الآلهة داخل الثقافات التي تجسّد فيها النصوص المؤسسة، الملحمية أو الغيبية، أو التقاليد الأسطورية، الكيانات الإلهية. في اليونان القديمة،على سبيل المثال، كان يوجد جملة مخلوقات لم تكتسب شهرة أسطورية، بل كانت أيضا مجهولة في طقوس القربان. إن كيانا مثل "الأرض" (غايا) التي تلعب دورا حاسماً في التصور الإغريقي للمجتمع (دوران، 1986)، لم يحظ رغم ذلك بدور تدخل متميز. والشيء نفسه يقال عن المكانة المرموقة لديونيزوس الذي أبقي خارج الإطار التراتبي للألقاب الرسمية (ديتيان، 1988).

يقدم الغرب الأفريقي مع مجتمعات بينين أو ثقافة اليوروبا (في نيجيريا) أمثلة واضحة عن تركيبة منظومة الآلهة،ومع ذلك فإن أفريقيا السوداء تقدم للتحليل أنظمة علاقات ذات طبيعة مختلفة، إذ يمكن أن تضم قرية واحدة أكثر من مئة معبد أو مذبح، كما هي الحال عند البوبو في بوركينا فاسو. فابتداءً من الخالق ووصولاً إلى "الأرواح" و"الجان" الذين يخضعون لكيانات عليا، تتدرج كل قوة ضمن تصنيف تراتبي يتضمن ثمانية فئات، وترتبط بمذبح يُسمح من خلاله للإنس بالاتصال بها. إن التفصيل المادي للطقس المتبع من خلال "شيفرة" تضحية موحدة، يسمح بمقارنة عدد كبير من القيم الرمزية التي تشكل مجموعة فائقة الإنسجام يتجسد في العلاقات التي تقيمها كل واحدة من الفئات الخاصة بهذه الثقافة مع الأخريات. أما النظام الذي ينتج عن ذلك والمسيَّر بليونة من خلال التطبيق اليومي للشعائر، فيسمح بتعريف مختلف الكيانات "الروحانية" التي تستحيل الإحاطة بها بشكل منفرد في مكان آخر، بدءاً من "الوورو" (Wuro)، خالق الأصول،ووصولا إلى الكيانات المنتشرة المنبثقة من الأدغال (soxo) والمياه (Zo). لقد نشأت هذه الرمزية المتكاملة على نقيض القواعد التي تدّعي إقامة تعارض منطقي بين الوحدة ومجموع الآلهة، ولكن أيضا دون تشكيل منظومة آلهة متكاملة ذات وظيفة تنسيقية. يضاف إلى ذلك التدابير المعقدة المرتبطة بأنواع وأدوار الأقنعة. إن عدد هذه القوى غير محدود، وهو ثابت ضمن تصنيفات تكرارية. فكل رجل، لدى شعب البوبو (وأيضا لدى اليوروبا) مؤهل لبناء قدرته الخاصة على شكل صنم قد يتشكل أحيانا بكامله من احتياط العناصر التي تؤمنها فئات الثقافة. وتقديم القرابين يعطي حياة لهذا الكيان الجديد ويدمجه

بالمجموعـــات السابقة له. وبهذه الطريقة يكون الشرك مفتوحاً إلى ما لا نهاية على نفسه دون أن يكف عن التغير من الداخل.

إن مظاهــر الإيمان بعدة آلهة تفتح الباب واسعاً أمام تأمل ميدان يكون من الأجدر أن تــدرج فيه الإنشاءات المشيّدة استناداً إلى وحدانية الله. قد يكون منهج دراسة كهذه لم يتضـــح حـــتى الآن،ولكـــن يبقى عليه أن يحترم هذه الفكرة المؤسسة للدراسات عن تعدد الآلهة، والتي تقوم في جوهرها على كشف ما في داخل كل مجموعة من القوى التي ينظر إليها انطلاقاً من أبعادها المطوَّرة لاستنباط المعاني.

ج.د. دوران

AUGE M., 1982, *Génie du paganisme*, Paris, Gallimard.- BONNE J.- C. et SCHMITT J.- C. (éd.), 1988, *Le polythéisme des images chrétiennes médiévales*, Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme. – DETIENNE M., 1986, *Dionysos à ciel ouvert*, Paris, Hachette.- DETIENNE M. et VERNANT J.-P., 1974, *Les ruses de l'intelligence. La métis des Grecs*, Paris, Flammarion.- DUMEZIL G., 1966, *La religion romaine arachïque* , Paris, Payot. – DURAND J.-L., 1986, *Sacrifice et labour en Grèce ancienne*, Paris, la Découverte, Ecole française de Rome.- LE MOAL G., 1980, *Les Bobo. Nature et fonction des masques*, Paris, Editions de l'ORSTOM.- SCHMIDT F. (éd.), 1988, *L'impensable polythéisme*, Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme.- VERGER P., 1982, *Orisha*, Paris, A.M. Métaillé.

Sorcellerie — شـــــعوذة

يعنـــي مصـــطلح " شـــعوذة" ممارسة تنجيمية: فالمشعوذ " يقول المصير". أما في الأنتروبولوجيا فتعني كلمة " شعوذة" قبل كل شيء التأثيرات المشؤومة لشعيرة ما (حادث، مـــوت، نكـــبات مختلفة) أو تلك المتعلقة بصفة ملازمة للمشعوذ. في نظر شعوب كثيرة، المشعوذ هو كائن بشري شبيه بالأخرين ظاهريا ولكنه يتمتع بقدرات تفوق الطاقة البشرية (أحيانا دون علمه) وهو مسؤول عن المآسي التي تصيب المقربين منه. قد يتوارى طبيعة ونشـــاط المشعوذين عن الإدراك الطبيعي. أما ضحاياه (المسحورون)، فهم مجبرون على اللجوء إلى ممارسات مشعوذ مضاد يتمتع بتقنيات و/أو بموهبة استبصار خارقة تسمح له بكشف المذنب وتحديد وسائل تخفيف البليّة.

في كتابه " *خلاصة نظرية عامة عن السحر*" سجل م.موس (1902- 1903) الطابع المتعدد الأبعاد للممارسات السحرية. لقد أثار تعريفه للسحر مشكلة تجعلنا نرى بأسف أن المؤلفيـــن، حـــتى الجـــدد، يكتفون باعتبار الشعوذة " سحراً مدمّراً ومرفوضاً اجتماعياً " يـــنطوي أحيانا على " سحر حافظ " دون المجازفة بتحديد ما تعنيه كلمة " سحر". إلا أن أبحـــاثهم التجريبية تظهر صحة استبصار موس وتحدد ميدانا يجعل من الشعوذة "ظاهرة اجتماعية كاملة"، أي مجموعة أفكار وممارسات ومؤثرات وتجارب.

مجموعـــة أفكـــار: هـــي مفهوم يرى أن الجنس البشري منقسم أساساً بين مفهوم "القـــوى" (الشـــعوذة والشعوذة المضادة) وتقسيمها بين البشر وتأثيراتها المحددة، ومفهوم

الشـــخص والجسد وعلاقة عناصرهما مع الحاجات الطبيعية وما فوق الطبيعية المختلفة؛ وأخيراً نظرية مصدر المصاب الشخصي.

مجموعـــة ممارسات: هي تقنيات التنجيم وفك السحر، وأحيانا السحر ذاته (ولكن غالـــباً ما يتم افتراض ذلك من قبَل ضحايا المصائب أكثر مما يمارسه في الواقع المشعوذ المعني).

مجموعـــة مؤثـــرات، غالباً ما تكون في ذروتها: فالسحر هو أزمة حياتية يكون رهانهـــا عـــادة المـــوت، ودائما المرض أو الدمار. أما فك السحر فهو مأساة يتجابه فيها المشعوذ والعرّاف أو مقاوم الشعوذة والمسحور.

مجموعـــة تجارب، هي في الوقت نفسه فردية وذاتية: تجربة مأساوية شخصية، مســـتمرة ومـــتكررة هـــي السحر، وتجربة الاستئناف التدريجي للحياة الطبيعية، هي فك الســـحر. تجربـــتان يشترك فيهما البعدان، الفردي والذاتي: المواجهة الرمزية والتي تنتج عـــنها الآثار الحقيقية بين أطراف أزمة السحر (الساحر والمسحور ومقاوم السحر) حيث يكـــون اثـــنان منهم على الأقل (الساحر والمسحور) قريبين جغرافيا و/أو اجتماعيا و/أو عاطفيا. كما تتخذ أبعاداً جماعية أيضا: فخلف أطرافها المباشرين وتحولاتهم الفردية، تعني للشعوذة فئة اجتماعية بكاملها (على غرار العائلة أو السلالة أو أحد فروعها، أو الجماعة السكنية، أو السلطات، أو الفئات المعنوية إلخ.).

أخيرا، تبدأ أزمة شعوذة عند إلصاق حادث معين (موت، خسارة) بالشعوذة، وعند اللجـــوء، من أجل حلها، لإعادة تفسير الماضي عملاً على رسم "مجرى جديد"، والشعوذة هي "*تجربة زمنية محددة*" في الزمن الشخصي (السيرة، الآثار التي يخلفها ماض نحاول تعديلـــه لـــيعود إلى المعدل العام) والزمن الاجتماعي (العمق السلالي وأشكال مختلفة من الوراثة الاجتماعية) على حد سواء.

تكمـــن صعوبة دراسة الشعوذة في أن حوادث محددة ومبتذلة تنتمي رغم ذلك إلى مستويات عديدة ومتباينة؛ وقليلون هم الأنتروبولوجيون الذين تجرأوا على مواجهتها كلها. لذلك يبقى كتاب إيفانز - بريتشارد عن قبيلة ازاند في هذا الخصوص نموذجاً لا مثيل له. ولقد عبَّر منذ البداية عن عدم اهتمامه بمسائل التعريف التي احتكرت نشاط الباحثين: "ما يهمنـــي هـــنا هو متابعة تفكير الأزاند. فلقد صنفت تحت عنوان واحد كل ما يعبرون عنه بكلمـــة واحـــدة، كما ميزت بين أنماط السلوك التي يعتبرونها مختلفة". ولكن المفارقة هنا تتمـــثل في أنه بينما كان هدف إيفانز - بريتشارد أن يبقى أمينا لمفاهيم الشعوذة الخاصة بقبـــيلة أزانـــد، اعتـــبرت تعـــريفاته حجة في الاثنولوجيا الأفريقانية، بل في العلم بكامله (للمقارنة بين التعريفات الأفريقانية والأوقيانية، يراجع مارويك، 1970).

تؤكـــد قبيلة أزاند أن الأمعاء الدقيقة للسحرة تحتوي على عنصر مادي (mangu) نجـــده عـــند الموتى لدى تشريحهم ونشخصه عند الأحياء بفضل وسطاء الوحي. ومجرد امتلاك هذه المادة المتوارثة يتيح للسحرة إلحاق الأذى بصحة وممتلكات الغير. كما تعتبر قبـــيلة أزانـــد أنه يوجد بين أفرادها سحرة أشرار يستخدمون تعويذات سحرية ذات منشأ نباتـــي. أمـــا " الســـحر" فهو يعني الممارسة الواعية والإرادية والمكتسبة بالتعليم لأعمال ســـحرية تهـــدف إلى إلحاق الضرر وذلك باستخدام مواد ووصفات معينة، بينما يرون أن

الشعوذة هي قدرة غريزية وغير واعية على إلحاق الضرر نظراً لصفتها التكوينية، بحيث أن المشعوذ لا يؤدي طقوساً ولا ينطق بطلاسم، ولا يستخدم الأدوية.

يتعارض السحر والشعوذة إذن كحالة دائمة وسلوك دقيق، وعامل ما ورائي وعامل تقني، و"قوة" تمتلك الساحر وأخرى يثيرها ويسيطر عليها. فالصورة الخاصة بالسمات التي تقابل بين السحرة والمشعوذين لا تتواجد بالطبع في كل مجتمعات الشعوذة (حتى الأفريقية) وأحياناً لا يرد مجرد ذكر التمييز بينهما. إلا أن الكتاب قد عملوا بشيء من التثاقل منذ خمسين سنة بغية العثور في المجتمعات التي يدرسونها على السمات الخاصة بسحر قبيلة أزاند مع احتمال استخراج معنى الكلمات، وأما في حال تعذر ذلك، فقد برّروا لأنفسهم ارتكاب هفوة وليس العجز عن تحديد المفهوم العام للشعوذة. من جهتهما، اقترح ج. ميدلتون وإ.هـ.وينتر (1963) استبدال التمييز بين السحر والشعوذة بمصطلح "wizardry"،ولكن أحداً لم يحذُ حذوهما. (لنقد المفاهيم المتباينة لهذه الأفكار في الأدب الأفريقي: ف. و.تورنر، 1957).

رغم عبقرية ايفانز– بريتشارد، فهو لم يحقق مشروعه الذي يقضي بنقل الأفكار المحلية وحدها. ذلك " لأنه من أجل تنظيم مفاهيم وتصرفات قبيلة أزاند"، فقد أدخل لعبة المفاهيم– " المفاهيم الغامضة " (على غرار السحر والشعوذة)، "مفاهيم اللياقة "، "المفاهيم العلمية " – التي يشكل العلم الغربي الحديث مرجعها النهائي. وهذا يعني مواصلة "الفرز الأساسي" المتفرع ثنائياً "بينهم" و"بيننا" (ج. غودي)، واعتبار تحليلات الشعوذة فرضيات خاطئة.

تتواجد هذه الفرضية في جميع المؤلفات عن الشعوذة قبل عام 1970. ومع أنه لم يتم نقدها بوضوح (إلا في مؤلف فاريه– سادا، 1977)، فقد أهملت في الأعمال الفرنسية الحديثة التي اهتمت بإدراك المنطق الداخلي للتشكيلات الرمزية (لا سيما في مؤلفات أدلروزمبيليني، 1972 ومؤلف أوجيه، 1975). تحت تأثير الفكر الوظائفي الذي حاولت مدرسة مانشستر إنقاذه، تم تكريس أدب استقراقي غني للشعوذة بين عامي 1950 و1970. فقد أهملت الأنظمة الفكرية وممارسات الشعوذة على حساب نماذج الاتهام التي تسمح بتمييز التوجهات البنيوية للفئة المدروسة: فالتوجه "المعرفي" لكتاب ايفانز– بريتشارد قد أهمل وأدرجت الشعوذة في ميدان" النزاع الاجتماعي" الأكثر عمومية.

من المفترض أن تكون لدى السكان المحليين فكرة عن النزاع، مما يجعل من الممكن وضع " دليل محلي للتوتر الاجتماعي" من خلال تعليقاتهم الخاصة عن الشعوذة (مارويك، 1970). أما إثبات وجود " علاقة شعوذة" (إذ يوجه أ إلى ب تهمة إمراضه بواسطة الشعوذة) فقد تصبح خاطئة في حد ذاتها (أ يعاني من المرض ولكن لا علاقة للشعوذة بذلك) ولكنها قد تشير إلى وجود "علاقة اجتماعية حقيقية" (ب هو من يستخدم أ، فهي إحدى زوجاته، أو هو خاله). فهذه العلاقة – المشكوك فيها دائماً – و"المحدودة " و"المتوترة " – تثير نزاعات ليس لها من حل مؤسساتي، ولذلك تأتي الشعوذة لتضع حداً لها. إن قراءة هذه النصوص تعني وضع لائحة " بالحلول" التي تحملها الشعوذة إلى النزاع الاجتماعي: قطع أو بالعكس تعزيز هذه العلاقة وتسوية الخلاف، إلخ. أما تورنر، فهو يقارب كمية المنشورات آخذاً بعين الاعتبار تفاصيل الظروف.

من جهته، يلتقي أ. هاروود مع التوجه المعرفي لإيفانز- بريتشارد ويقدم مثالاً عن أنتروبولوجيا المرض.

على نقيض كل التوقعات، لم تكف الأنتروبولوجيا الأنكلوسكسونية عن إنكار وجود سحر ريفي في أوروبا المعاصرة منذ نصف قرن، وذلك بلا ريب من أجل حماية الاثنولوجيا من كل ما قد يفسدها بالعدوى. ففي هذه المجتمعات، لا تثبت نماذج الاتهام بالشعوذة العلاقة التي أقامها الوظائفيون بين علاقات الشعوذة والعلاقات الاجتماعية الإشكالية، وهي تستلزم بالتالي نوعاً آخر من التحليل.

وأخيراً، فإن استحالة الحفاظ على وهم " الفرز الأساسي" بين الثقافات (فافريه – سادا، 1977) يجبر الاثنولوجي على تسخير أدواته من أجل إلغاء المسافات.

ج. فافريه- سادا

ADLER A. et ZEMPLENI A., 1972, *Le bâton de l'aveugle. Divination, maladie et pouvoir chez les Moundang du Tchad*, Paris, Hermann.- AUGE M., 1975, *Théorie des pouvoirs et idéologie, Etude de cas en Côte d'Ivoire*, Paris, Hermann.- DOUGLAS M. (ed.), 1970, *Witchcraft Confessions and Accusations*, Londres, Tavistock.- EVANS- PRITCHARD E.E., 1937, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Londres, Oxford University Press (trad.fr. *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandé*, Paris, Gallimard, 1972). – FAVRET- SAADA J., 1977, *Les mots , la mort , les sorts. La sorcellerie dans le Bocage*, Paris, Gallimard. – HARWOOD A., 1970, *Witchcraft, Sorcery and Social categories among the Safwa*, Londres, Oxford University Press.- MARWICK M. (ed.), 1970, *Witchcraft and Sorcery*, Londres, Penguin Books.- MIDDLETON J. et WINTER E.H. (eds), 1963, *Witchcraft and Sorcery in East Africa*, Londres, Routledge et kegan Paul.- TURNER V., 1957, *Schism and continuity in an African Society. A study of Ndembu village life*, Manchester, Manchester University Press; 1967, *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*, Cornell, Cornell University Press.

شمال المحيط الهادي — Pacifique nord

تمتد منطقة شمال المحيط الهادئ التي يتوسطها مضيق بيرنغ، من مصب نهر الأمور في آسيا حتى مصب نهر فرايزر في أميركا الشمالية مروراً بخليج الاسكا وبشواطئ بحرَي أوختسك وتشوكتشيس على مضيق بيرنغ. لقد وجد مفهوم "حضارة " شمال المحيط الهادئ الصياغة الأكثر دقة في منشورات بعثة جيسوب (Jesup) (1897-1903) التي ترأسها ف.بواس بالتعاون مع بوغوراس وجوكلسون، والتي تناولت التشابه الحاصل بين ثقافة السيبيريين في الشمال الشرقي وأميركيي شمال غرب المحيط الهادئ.

عام 1947، بيَّن لوروا غوران أثر الدور الذي لعبه انتشار التقنيات وتوسع التجارة بين القارات في خلق ثقافة شمال المحيط الهادئ. وفي العام 1977، شرع كل من فيتزهو وشتورتفانت وبروملي في مقارنة نتائج الأبحاث الأثرية والأنتروبولوجية واللغوية المتعلقة بشمال المحيط الهادئ، والتي كانت موضوع كتاب *مفترق القارات: ثقافات سيبيريا والاسكا* (واشنطن 1988).

تعتـبر قصـــة إعمـــار منطقة شمال المحيط الهادئ غاية في التعقيد، إذ يوجد في الوســـط، أي فـــي الشمال، شعب الإنويت (الأسكيمو) الذي استقر نتيجة لحركات سكانية عائدة إلى آلاف السنين. تم اعتماد تسمية فترة قطبية قديمة، أميركية – سيبيرية، متجانسة ثقافـــيا نســـبيا، امتدت حتى الألفية السابعة قبل المسيح. وهي تشمل محيط مضيق بيرنغ والمناطق المجاورة غير الجليدية.

ومـــن ثـــم برزت ثقافات شمال سيبيريا وثقافات الشمال الهندي الأميركي محاولة الـــتطور بشكل مستقل عن بعضها البعض. إلا أنه قرابة الألفية الثانية قبل المسيح جاءت إســـهامات تقنية جديدة لتقرب ما بين ثقافات شمال المحيط الهادئ. واستمر التمايز الثقافي بعد تلك الفترة إثر تطور تراث نورتون (ألاسكا اعتباراً من العام 1000 ق.م.) العائد إلى العصـــر النيوليتـــي السيبيري الأميركي.،وإثر الأعراف البحرية الصرفة (بيرنغ القديم- ابويـــتاك – بيرنك – بانوك) المتأخرة عن ذلك (المضيق وألاسكا اعتباراً من العام 500) والتـــي ســـتكون ثقافـــة التولية هي الحاملة لخلاصاتها. لقد ظهرت جماعة التوليه ما بين العاميـــن 500-700 ق.م.علـــى الشـــواطئ الشرقية والشمالية لشبه جزيرة التشوكتشيس. وقـــرابة العـــام 1000 كانـــت قد انتشرت على الشاطئ الأميركي للمحيط الهادئ (يُعتبر التوليون أجداد الإنويت كونياغ والشوغاش). وقد أدى التقاء كل من شعب التوليه وشعوب دورسيه المتواجدة على الشاطئ الشرقي للقطب، قرابة العام 1200، إلى تسرب التأثيرات الشـــرقية فـــي الثقافة الأسيركية القطبية الغربية (تراث الاينوبيات) وأطلق ثقافة الإنويت التاريخية.

إن أرخبـــيل جزر إليوشن مسكون منذ قرابة التسعة آلاف سنة. ويعتقد أن سكانه الأوائل، ذوي الهوية المجهولة، هم أجداد شعب إليوشن التاريخي المتواجد في الجزر منذ العام 2000 ق.م.

يشـــكل داخـــل ألاســـكا والشـــمال الغربي الكندي منطقة يسكنها هنود الأتَسْبَكان الشماليين أو " الديني" وهم جماعة من صيادي السمك وحيوانات الرنة. وحدها فئة التنايتا مـــن بينهم سوف تتمكن من الوصول إلى شاطئ المحيط الهادئ في المنطقة التي يسكنها شـــعب الإنويـــت (كونـــياغ – شـــوغاش). أمـــا هنود الإياك الذين ينتمون من بعيد إلى الأتسبكان، فهم يسكنون عند مصب نهر كوبر، إلا أن أنشطتهم تحولت إلى الداخل.

لقـــد كـــان الاستيطان البشري أقدم في سيبيريا الشمالية الشرقية حيث كانت كثافة الجليد أقل مما هي عليه في أميركا الشمالية. أما العصر النيوليتي في سيبيريا، وعلى وجه خاص في جنوب شرق المنطقة المذكورة، فلقد عرف تدجين حيوانات الرنة، وسرعان ما طغـــى علـــيه طابع الحضارات الجنوبية. وأما في الشرق حيث شبه جزيرة التشوكتشيس وصولاً إلى كتشاتكا فيتوزع سكان التشوكتشيس والكورياك المتقاربين لغويا على جماعات قروية ساحلية قوامها صياد الحيوانات البحرية الثديية وجماعات قارية صغيرة من مربّي حـــيوانات الـــرنة. أمـــا الإتلمـــان (أو الكمشدال) في جزيرة كمتشاتكا فهم صيادو سمك الســـلمون، وقـــد تمكـــنوا نوعـــا ما حاليا من الاندماج مع الفلاحين الروس ذوي الأصل القوقـــازي. يجب أن يضاف إلى السكان الذين هم من أصل سيبيري أو آسيوي جماعتان جنوبيـــتان همـــا النيفخس (أو الغيلياك) في جزيرة سخالين وحوض الأمور الأسفل، وهم صـــيادو سلمون، وكذلك جماعة الأينو الذين كانت أراضيهم تمتد من جزر الكوريل حتى جزيرتي سخالين وهوكايدو وهم جماعة شمالية تعرف باسم اليوكاغير.

لا يشـــترك الســـيبيريون القدامى سوى في مسألة واحدة، هي كونهم يمثلون شعباً قديمـــا تعـــرض للتشـــتت باكراً وواجه الهجمات المتلاحقة للانويت ثم وصول التونغوز والـــياقوت موجة إثر أخرى. حالياً، يسكن ساحل أوخوتسك وحوض نهر الأمور وصولاً إلـــى بحـــيرة بايكال، شعوب تنطق بلغة التونغوز،ويقوم اقتصادها على استغلال المرافق الـــبحرية والصيد (بخاصة الحيوانات ذات الفرو)، وصيد السمك والبستنة، والاستخدامات المتنوعة لحيوان الرنة كالجر والتحميل.

يمكن استخلاص الخصائص المشتركة التالية بين سكان شمال المحيط الهادئ:

1) فـــي المجتمعات ذات المنحى الساحلي والقاري. تكون العلاقات بين الجماعات الســـاحلية والجماعات الداخلية وثيقة والفروقات الاجتماعية الثقافية بينها قليلة الأهمية. إلا أن جماعـــات المـــناطق الداخلـــية تمـــيل إلى اعتماد التنوع التقني- الثقافي، بينما تعكس جماعـــات المناطق الساحلية صورة الوحدة المتينة لجهة اعتماد التكنولوجيا بشكل خاص (كاســـتخدام الـــزوارق، والشـــباك، والخطافـــات والعوامـــات المصـــنوعة من مثانات الحـــيوانات،وكذلك السهام السامة، وشباك الصيد والقنص، والأفخاخ والدفاعات، والخف الجلـــيدي، ومصـــابيح الزيـــت، وآنية الحجر الدهني، وسكنى الدهاليز،والمساكن القروية المستدامة).

2) إن الطـــابع المـــتجانس ظاهرياً لتنظيم الجماعات البحرية الاجتماعي (كاعتماد الـــزعامات الأرســـتقراطية المـــتوارثة، والرق،والتخصص في مسائل التجارة والحرب) يـــنطوي على فروقات هامة في مجالات التنظيم الاجتماعي (لجهة تحديد طبيعة جماعات القرابة) وتنظيم النشاطات الدينية والفنية. ويبقى أن محيطاً طبيعياً مشتركاً يستدعي أجوبة مـــتفاوتة قابلـــة للمقارنـــة، وكثافة التواصل بين الجماعات المتجاورة، قد عززا التجانس الثقافي.

3) إن إحـــدى أهـــم خصـــائص شمال المحيط الهادئ هي التطور المذهل للنشاط التقلـــيدي والفنون. وقد ساهم هذا التطور على نطاق واسع في تعزيز وحدته التي يسعى اليوم إلى إثبات وجودها سياسياً، خاصة فيما يتعلق بمطالبات الشعوب الأصلية التي يجب أن تأخذها الدول المعنية على محمل الجد.

م.ف.غيدون

BOGORAS W., 1904- 1909, *The Chukchee*, The Jesup North Pacific Expedition, Memoir, 11; 1913, *The Eskimo of Siberia*, The Jesup North Pacific Expedition, Memoir, 12. – DAMAS D. (ed.), 1984, *Arctic*, Washington, Smithsonian Institution (vol. 5 du *Handbook of North American Indians*).- DE LAGUNA F., 1947, *The Prehistory of Northern North America as seen from the Yukon*, Society for American Archaelogy, Memoir, 3. – DIKOV N.N., 1977, 1979, *Aziia na styke s Amerikoi v drevnotsi*, Moscou, Izdatel'stvo "Nauka".- DUMOND D.E., 1977, *The Eskimos and Aleuts*, Londres, Thames et Hudson.- FIZHUGH W.W. (ed.), 1975, *Prehistoric maritime adaptation of the Circumpolar Zone*, La Haye, Mouton.- FIZHUGH W.W. et CROWELL A. (eds), 1988, *Crossroads of Continents. Cultures of Siberia and Alaska*, Washington, Smithsonian Institution.- JOCHELSON W., 1908, *The Koryak*, The Jesup North Pacific Expedition, Memoir, 6.- LAUGHLIN W.S., 1980, *Aleuts, survivors of the Bering Land Bridge*, New

York, Holt, Rinehart et Winston. – LEROI- GOURHAN A., 1936, *La civilisation du renne*, Paris, Gallimard: 1946, *Archéologie du Pacifique – Nord. Matériaux pour l'étude des relations entre les peuples riverains d'Asie et d'Amérique,* Paris, Institut d'Ethnologie. – LEVIN M.G. et POTOV L.P. (eds), 1956, *Narody Sibiri*, Moscou, Izdatel'stvo Akademii Nauk SSSR.- RAY D.J., 1981, *Aleut and Eskimo Art. Tradition and innovation in South Alaska,* Seattle, University of Washington Press.

SCHNEIDER David Murray — شنايدر، دايفيد موراي

ولــد الأنتروبولوجي الأميركي دايفيد موراي شنايدر في نيويورك عام 1918، بعد دراســات فــي جامعة هارفرد، قاد أبحاثا ميدانية في ميكرونيزيا (جزيرة ياب). قدم على وجه الخصوص أعمالاً يحلل فيها القرابة: سيتخذ موقفا، طيلة فترة إنتاجه، في السجالات الــنظرية الخاصة بهذا الميدان في الدراسات الأنتروبولوجية. وقد افتتح تلك المسيرة بنقده اللاذع، مع ج. هومانز (1955)، لبعض أوجه نظرية الارتباط الزوجي التي عرضها ك. ليفــي – ستروس عام 1949 في *البنى الأولية للقرابة*، وخاصة للمكانة المخصصة لفكرة الزواج الأفضلي. وتهدف نظرية هومانز وشنايدر،التي سيرفضها ر. نيدهام، إلى استبدال المقاربة البنيوية للارتباط الزوجي بمفهوم ينظم أنماطها انطلاقا من اعتبار " الذات" كفاعل يتم التعبير، بمصطلحات تعبر عن مدى قربه أو بعده الوجداني، عن علاقاته بأقاربه، أبناء الأعمــام أو الأخــوال، ذوي النسب الأبوي أو الأمومي، تلك العلاقات التي تحدد البحث عنهم أو تجنبهم عند الزواج.

لقــد مارست مقاربة شنايدر " الثقافية" للقرابة تأثيرا عارما على الأنتروبولوجيين الشــباب المتحلقين في إطار جامعة شيكاغو التي درّس فيها لأكثر من عشرين سنة، حتى عــام 1974. ليست القرابة مجرد لعبة قواعد شكلية أو ترتيبات قانونية أو منظومة مواقف خاصــة؛ بل من الممكن اعتبارها " منظومة رموز" تقترن فيها شرعة سلوك اجتماعي مع لغة خاصة تعتبر المواد الطبيعية بما هي عليه فئات ثقافية (دم، مني، حليب، إلخ.).

يقــدم هــذا المفهوم، المستخلص من تحليل المجتمع الأميركي المعاصر، عرضاً لخصوصــية علاقات القرابة التي لا يمكن فصلها عن مجمل منظومة تصورات مجتمع، تلك المنظومة التي تظهر أيضا من النظرة إلى وظائف الأعضاء أو مسيرة الكون، إلخ. تــؤدي هــذه الأولوية المعطاة للرمزية الثقافية إلى اعتبار أنه ينبغي البحث عن روابط القربى في لغة المجتمع الذي ندرسه. في كتاب صدر حديثا (1984)، يتوصل شنايدر إلى إعــادة الــنظر بميدان القرابة ذاته، وذلك لكون اندراجه في مسيرة التكاثر البيولوجي قد يكون مجرد وهم أنتجته الثقافة الغربية؛ وانطلاقا من ذلك يشكك بشرعية الاهتمام الخاص الذي توليه الأنتروبولوجيا للقرابة.

م.هاوسمان

1955 (en collaboration avec G.C. Homans), *Marriage, Authority and Final causes,* Glencoe, The Free Press. 1961 (en collaboration avec K. Gough), *Matrilineal Kinship*, Berkeley, University of California Press. 1965, "Some Muddles

in the Models: Or, How the System Really Works", *in* M. Banton (ed.), *The Relevance of Models for Social Anthropology*, Londres, Tavistock et New York, Praeger. 1968, *American Kinship: A Cultural Account*, Englewood Cliffs, Prentice Hall. 1973 (en collaboration avec R. Smith),*Class Differences and Sex Roles in American Kinship and Family Structure*, Englewood Cliffs, Prentice Hall. 1984, *A Critique of the Study of Kinship*, Ann Arbor, The University of Michigan Press.

Codes culturels — شيفرات ثقافية

تعريفات

ينتمي تعبير "الشيفرات الثقافية" إلى مصطلحات علماء السيمياء. يعتبر هؤلاء أن الثقافة برمتها مؤلفة من مجموعات من إشارات مسبقة التشكيل، على غرار اللغة المعرّفة كنوع من شيفرة تحتل المرتبة الأولى من الأنظمة الرمزية التي تكوّن الثقافة. وكما أن اللغة لا تحفظ إلا بضع عشرات الأصوات من بين كل الأصوات الممكنة، كذلك من بين كل التصرفات التي يمكن إدراكها، هناك فقط بعض منها يؤخذ بعين الاعتبار لتشكيل مجموعات ذات معنى. إنّ هذه الأخيرة تشكل مخزوناً حقيقياً من المعلومات يستعين به أفراد جماعة اجتماعية لصياغة رسائل، كلامية أو غير كلامية، يكون فهمها الصحيح شرطاً أوليا لتسيير شؤون المجتمع. تسمح هذه القوانين بتكيّف التصرفات الشخصية والجماعية مع الإطار العام وتمنحها مدلولها. "إن المدلول هو نتيجة التشفير، والتشفير واحد من أشكال السلوك الذي يتعلمه ويتشاطره أعضاء جماعة تتواصل فيما بينها" (سميث، 1966). وكما أنه لا يمكننا التحدث بلا قواعد، كذلك لا يمكننا العيش دون الاستعانة شعوريا أو لاشعوريا بالتشفير، أي دون تواصل (واتز لاويك، بيفين وجاكسون، 1967). يبنى المجتمع إذاً على نسخة جديدة من العقد الاجتماعي لا يكون الإنسان بحسبها، كما لاحظ إ.ب. وولف (1964) سوى حارس لتميزه الاجتماعي والانفعالي.

أصول المفهوم

إذا كان أساس التشابه بين اللغة والظواهر الثقافية الأخرى يرجع إلى ف.بواس، فإن دراسات أنظمة التصرفات والقيم التي يعود إليها بالجوهر التأمل بالقوانين الثقافية تستند بالأخص إلى أعمال إ.سابير الذي يعتبر أن كل نظرية يجب أن تهتم بالسلوك الفردي، وإلى أبحاث ب. ورف عن مظاهر الترابط بين اللغة ونمط التفكير. وعلى خطى سابير سار ر.ل. بيردويستل مثلاً، الذي أكد أن الثقافة والتواصل ليسا إلا وجهتي نظر أو منهجين لمحاولة تحديد الأشكال المنظمة والممنهجة للعلاوات بين الناس.في الثقافة"، هناك تركيز على البنية، وفي "التواصل"، هناك إلحاح على السيرورة (بيردويستل، 1970). أما أعمال ورف، فقد كانت سببا لتصور معين عن التنوع الثقافي: قد يكون هذا التنوع ناتجاً عن عدم القدرة على ترجمة الأنظمة الدلالية التي تقيم تشفيرا للواقع فيما بينها.

ولكن الغموض يبقى محيطاً بفكرة التشفير التي تضم الشيفرة المحسوسة كما عرّفها ك. ليفي – ستروس وأنظمة القيم (مون، 1973، ت. بارسونز) وبما أنها قد تُفهم على الأغلب بالمعنى الواسع كمجموعة من القواعد، فهي لا تعود فقط إلى الألسنية، بل

أيضـــا إلـــى القـــانون النشوئي ونظرية التحكم بالسلوك التي أطلقها ن. وينر عام 1948. وبالرغم من أن تحديدا بيولوجيا عرضيا لتنظيم القوانين الألسنية وغيرها قد يكون مذكورا أحـــيانا (ج. باتســـون، ليفـــي ستروس، بارسونز)، فإن المرجعية النشوئية تبقى رمزية عمومـــا، إذ أنّ قانون القيم أو " قاعدة السلوك" يبدوان كمعادلين ما فوق عضويين للقانون النشـــوني (ك. كوكلوهـــن). إن شخصية الراشد تنتج إذاً عن الثقافة التي تحددها مع ذلك ضمن دائرة مفرغة.

كـــان يمكن لالتقاء النظرة الشكلانية للثقافويين الأميركيين مع النزعة التحكمية أن يولـــد طموحاً إلى شكلنة العلاقات المتبادلة بين الفرد والمجتمع، حيث تلعب فكرة الشيفرة الثقافـــية دوراً أولياً. يرتكز هذا المنظار على الفرضية القائلة بأن أي نظام، تجمعاً كان أو جماعة، لا يمكن أن يوجد بدون تنسيق نشاطاته، وأنّ أي تنسيق غير ممكن دون تواصل. إن هـــذا التواصل، الذي يتم طبقا لشيفرة مشتركة ويستحث عملاً ارتداديا لا يقتصر على نقـــل المعلومـــات، بل يُعرَّف كعلاقـــة ديناميكية تتدخل في كل أنماط التشغيل (وينكن، 1981).

النظريات

اســـتعمل بارســـونز فكرة المراقبة التحكمية (إنّ الأنظمة الغنية بالمعلومات تراقب الأنظمـــة الغنـــية بالطاقة التي، بالمقابل، تمد الأنظمة العالية بعبارات المعلومات) لتأليف مـــنهج تحلـــيل الـــتحديد الاجتماعـــي للاختيارات الفردية. في العمل الاجتماعي، تمارس المراقـــبة من قبل النظام الثقافي المتصور كمجموعة رموز منظمة حسب مبدأ التعارض الثنائـــي، تضم القيم والمعارف والبيانات وتلعب في آخر الأمر دوراً مشابها لدور الأفكار لـــدى م.ويبر أو البيانات الجماعية لدى إ.دوركهايم. إن المعلومة التي تمنحها الشيفرة هي مترجمة في النظام الاجتماعي *بوسيط* تبادل، رمز للقيمة، تمثل النقود نموذجه الأفضل؛ إن هذا *الوسيط* هو الذي يجعل مأسسة القيم وتضمينها الداخلي ممكنين (بارسونز، 1964). إن إلحـــاح بارســـونز علـــى الطابع الجماعي للشيفرة الثقافية يشهد على اهتمامه بالتميز عن التصورات الذاتوية للمدرسة المدعوة " ثقافة وشخصية" ولكنه، لنقص في اعتبار العوامل الارتدادية للتكيف، توصّل إلى تخصيص الثقافة بوظيفة قوننة الحاجات العاطفية والقدرات الإداركية للفرد، مما يخلي هذا الأخير من كل ذاتية فاعلية.

لقـــد حـــل باتيسون هذه المشكلة بالتشديد ليس على التراتبيات الملازمة للسيرورة العقلـــية، بـــل علـــى الإدراك والتواصل، وكذلك على سياقهما. يجب أن تُدرك العلاقات الإنســـانية في "المد التواصلي" الذي يُجتهد في تشريحه إلى شيفرات متعددة. تنطوي هذه الأخيرة أولاً على القيم التي تؤثر على إدراكاتنا وهي بالتالي مرتبطة بنظام المعرفة الذي يمكـــن تشبيهه بشكل عام بنظام المعتقد (لأننا نرغب بأن نعتقد أن ما نراه صحيح). وهي تـــتألف كذلك من جمل موسوعية وتحليلية تستند إلى الشيفرة الرمزية ذاتها وتمنح القواعد الضـــمنية لمـــا وراء التواصـــل. إنها في النهاية شيفرة غير كلامية للتواصل أو ما وراء التواصل.

بالنســـبة إلـــى و.هـــــ.غودنو الذي يهتم بالمعتقدات، يسمح نظام تشفير باستنتاج المفاهـــيم انطلاقاً من الإدراكات وبتصنيف الادراكات والمفاهيم بالتوافق مع خطاب يحمل تعليلا للكون.

إن مســـألة التواصــــل المتغير هي في صلب انشغالات إ.غوفمان الذي اجتهد في استخراج خصائص النظام "المعياري" لدراسة التكسرات داخل المجمع الأميركي (مراقبة المعاقين والمحجور عليهم)، حسب منهج يذكر بالطرق التفكيكية لـــ هـــ. غارفينكل. حلل أ.والاس "التيه الثقافي" أو كيف أن غياب الهدف من التواصل يجعل كل تواصل مستحيلاً، فيما تقتصر أعمال ك. هوكيت على أنماط الحالة النفسية المستحَثة ثقافيا.

يجب أن نميز بين فئتين من الشيفرات غير الكلامية. أولاً الاتصالات المشفرة التي يمكن أن تأخذ مكان الكلام البشري أو أن تضاف إليه، والتي اقترح وجودها سابير عندما لاحـــظ أننا نتصرف، في حركاتنا مثلاً، وكأننا نعبر بشيفرة معروفة ومفهومة من الجميع. إنــــنا ندين بالأعمال الرئيسية في هذا المجال لقريب من باتيسون، هو بيرد ويستل، مبتكر "الحركية" أي علم الحركات الذي يذكر مصطلحه المنسوج على مصطلح الألسنية الوصفية بوحـــدة التصــــرف بحســـب ك. بـــيك (1954). كمـــا ندين بها إلى هيويز، الذي درس "الوضعيات" وإلى ب. تراغر الذي يدرس "ما حول اللغة"، كذلك يجب أن نذكر إ.ت. هال (1966)، وخاصـــة فـــي مفهومه للتقاربية أو الحيّز التواصلي الذي برهن أهميّته بفحص الاختلالات الثقافية التي تسببها المتغيرات الحاصلة في هندسة البناء خصوصاً.

من جهة ثانية، يطبّق تعبير الشيفرة غير الكلامية على كافة الأعمال التي تتناقض مصــــادفتها ضمن سياق معين، وتُسيّر بقواعد يحمل تطبيقها مدلولاً ثقافياً (م. بلاك). إن كافـــة المجـــالات التقليدية للإثنوغرافيا هي معنية إذا: السلوك الديني (د. فراك)، الزواج (ر.مـــتز ود. ويليامز)، قواعد تكوين الأسر (ر. بورلنغ)، تقديم العطاءات بمناسبة الزواج (ر.كيسنغ)، الطقوس (ن.د.مون)، الخ.

إن علم السيمياء،المبني على الافتراض بأن كل مواضيع الدراسة هي ذات تجانس شـــبيه بتجانس اللغة، يميل إلى أخذ مكان الإثنولوجيا (إ.إيكو). وبموازاة ذلك، فإن وجهة الـــنظر "الإيميّة" المعتَمَدة عموماً والتي تستقطب الانتباه إلى الكلمة أكثر منه إلى الكلام – اســـتعادة للاستعارة الألسنية – ، تبطل مسبقاً كل تقطيع للواقع الذي تصبح كليته فقط ذات مدلول في مجال التواصل.

يمكنـــنا بالطـــبع، علـــى غرار باتيسون، أن نقف في موقع ديناميكي تكمن الوحدة بحسبه في مشهد أو حدث، حيث تتدخل مستويات مختلفة وأنظمة تشفيرية، مما يؤدي طبعا إلـــى تحليلات متعددة التوجهات (هـــ. سارلز، س. مورمان، ج. باشو). أو يمكننا أيضاً، معتبرين من موقع ثابت أن الوحدة تكمن في النظام الثقافي، أن نحاول تقديم بيان بالأنواع الخاصة للعلاقة المتبادلة بين المستويات الثقافية (كيسنغ). أو يمكننا كذلك، متحققين من أن كل هذه الأشكال التشفيرية هي معروفة ومستعملة من مشارك واحد، أن نعكف على شكلنة الاستعمال الفردي للشيفرات الثقافية (و.ل. ورنر، و.جوغيفان). لكن الحكمة تقتضي بدون شـــك أن نكتفـــي بدراســـة الأجـــزاء الثقافية، دون أن ننسى أن الكلية تمثّل "هدفاً مثالياً" (و.ستورتوفان) و"خيالاً مفيداً" (ر.ويليامس).

ل.كايبه

BATESON G., 1972, *Steps to an Ecology of Mind*, San Francisco, Chandler Publishin Company (trad.fr. *Vers une écologie de l'esprit* , Paris, Le Seuil, 1977).- BIRDWHISTELL R. L., 1970, *Kinesics and context. Essays on Body Motion*

Communication, Philadelphie, University of Pensylvania Press.- HALL E.T. , 1966, *The Hidden Dimension*, New York, Garden City (trad.fr. *La dimension cachée*, Paris, Le Seuil, 1971).- MUNN N., 1973, " Symbolism in a Ritual Context: Aspects of Symbolic Action", *in* Honigmann J.J.(ed.), *Handbook of Social and Cultural Anthropology*, Chicago, University of North California.- PARSONS T., 1964, *Social Structure and Personality*, New York, The Free Press, Macmillan.- PIKE K., 1954, *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behaviour*, Glendale, Summer Institute of Linguistics.- SMITH A.G. (ed.), 1966, *Communication and Culture: Readings in the Codes of Human Interaction*, New York, Hold , Rinehart et Winston.- WATZLAWICK P., BEAVIN J. H. et JACKSON Don D., 1967, *Pragmatics of Human Communication*, New York, Norton (trad.fr. *Une logique de la communication*, Paris, Le Seuil, 1972). - WINKIN Y., 1981, *La nouvelle communication*, Paris, Le Seuil, - WOLF E.P., 1964, *Anthropology*, New York, Norton.



الصحراء الكبرى Sahara

الصحراء الكبرى ["الصحراء" (Sahara) بالفرنسية أو الإنكليزية] هي المنطقة المدارية التي تمتد من المحيط الأطلسي إلى البحر الأحمر، ويحدّها من الشمال سلاسل جبال المغرب العربي وشريط ساحلي على البحر المتوسط، ويشكل امتدادهما نحو الجنوب منطقة سهوب شبه صحراوية تدعى الساحل في أفريقيا الغربية. تساهم بعض التضاريس المرتفعة - جبال الأحجار وعفيري وأكاكس - والهضاب في تغيير أحوال المناخ المحلية إلا أنّ الجفاف (أقل من 200 مم وأحياناً أقل من 100 مم من الأمطار في السنة) يحدّد أنماط الحياة والسكن بطريقة قاسية. الصحراء هي بلد البداوة حيث يعيش مربّو الجمال وحيث يُترك المكان على طبيعته لتربية الأغنام والأبقار. وحدها الزراعة ممكنة، وخصوصاً الزراعة الفينيقية (بساتين النخيل) المرويّة وذلك بفضل تقنيّات معقدة مثل "الفقارة " (قنوات تحت الأرض) أو النواعير. وعلى الأطراف، تتم ممارسة الزراعة المروية بالأمطار، ويقوم بها في الغالب مزارعون تابعون لمربّي المواشي البدو (عبيد أو عبيد سابقون). وخارج وادي النيل، محور التوغل القديم، طالما فصلت الصحراء الكبرى بين حوض المتوسط وأفريقيا السوداء، ولكنها سمحت أيضاً بربط هاتين المنطقتين بعد دخول الجمل (وحيد السنام) في بداية العهد المسيحي.

لقد بدأت مرحلة الجفاف الحالية في الألفية الثانية قبل المسيح؛ فيما كان قد تطوّر نمط صحراوي متكامل في العصر الحجري ضمن مجتمعات الصيّادين القائمة حول أحواض بحريّة كبيرة تمثل بحيرة تشاد آخر شاهد عنها. وهكذا ازدهر النمط الرعوي ضمن ثقافات العصر الحجري تلك. يبدو أنّ مربّي الأبقار قد انتقلوا تدريجياً نحو الجنوب. وانتشرت حينها الثقافة الليبية - البربرية المعروفة بتربية الخيول وبتصنيع المعادن عن طريق الصحراء الغربية والوسطى. وقد ساهم دخول الجمال وحيدة السنام في انتشار القبائل البربرية جنوباً (صنهاجة). في ذلك العصر، انتظمت طرقات القوافل التي كان يتم نقل الملح والذهب والعبيد على امتدادها والتي اجتازها المسافرون العرب الذين اكتشفوا امبراطوريات بلاد السودان (غانا على الأخص) القائمة في نهاية تلك الطرقات. ولكنّ تاريخ الاعمار في الصحراء الشرقية أشد تعقيداً: وصلت التأثيرات المتوسطية إلى جنوب مصر، وحصل امتزاج شديد بين الشعوب، كما ظهرت في وقت مبكر بعض بنى الدولة في بلاد النوبة (السودان) وكانيم (تشاد).

شكل دخول الإسلام المبكر عاملاً توحيدياً للمجتمعات الصحراوية، وساهم في انتشار ثقافة عربيّة - إسلامية مكتوبة وفي وصول قبائل عربية إلى شمال وغرب

الصحراء (بلاد البربر) من جهة، وإلى الشرق (السودان وتشاد) من جهة أخرى. وهكذا تطورت وتوسعت شبكة القوافل، وازدادت الأهمية الاقتصادية والسياسية للبدو مربّي الجمال ("المرابطون" في الصحراء الغربية في القرن الثاني عشر) كما ازداد التداخل بين المجتمعات الصحراوية والسودانية في الدول الكبرى، تبعاً لزيادة التبادل بين هذه المجتمعات (مالي، بورنو، سونغهاي، هاوسا، إلخ.).

إن كثافة السكان الحالية ناتجة عن ذلك التاريخ، وهي تشمل مجموعات ثقافية متعددة وفق محاور متتالية في الشمال والجنوب، من المحيط الأطلسي إلى نهر النيل.

نتج " تعريب" قبائل الصحراء الغربية التي هي في الأغلب من أصل بربري عن متغيرات اجتماعية وثقافية داخلية بقدر ما نتج عن دخول القبائل البدوية (بني هلال) التي يشتركون معها في الكثير من الميزات المشتركة. إلا أن هذه القبائل تتدرج في تراتبية ثابتة- أرستقراطية محاربة، وفئات دينية، وتابعون خاضعون، ورقيق ومحرّرون غالباً ما يكونون من المزارعين – وقد اتخذت منذ القرن السابع عشر وضع تشكيلات سياسية مستمركزة: إمارات. انتشر الإسلام الموريتاني عبر الأخويات (المرابطون) في أفريقيا الغربية. حيث تحتل عمليات التبادل التي تمر عبر مدن القوافل القديمة (الزويرات، والاتا) مركزا مهما منذ القدم. وتبرز في مجتمع الطوارق سمات مشابهة، ولكنه مجتمع بربري اللغة؛ وهو يعطي للمرأة مكانة مميزة ويعتمد النسب الأمومي أحياناً. ولقد كان الإسلام لديهم أشد بطئا، كما كان للتبادل دورٌ اقل أهمية مما لدى الموريتانيين. ولقد أدّت النزاعات المحلية بين الفئات الأرستقراطية والمحاربة إلى تأسيس اتحادات قبلية واسعة لديهم.

وفي تشاد، يعيش التوبو، أو "البدو السود" في الصحراء الكبرى ضمن تنظيم اجتماعي يقوم على وجود عشائر خارجية الزواج وقليلة التراتب. وقد بقي هذا الشعب لفترة طويلة بعيداً عن تأثيرات الإسلام وشبكات التبادل، واختلط بالشعوب الجنوبية وشكل مجتمعات متميزة ساهمت أحيانا في تأسيس تشكيلات ذات دولة (كانوري، كانمبو، زغاوة). ولكن هناك قبائل عربية اللغة ذات نفوذ تقيم في جزء من تشاد وفي ا لمناطق الصحراوية وشبه الصحراوية من السودان، وهي قليلة التمايز من الناحية السياسية. وقد ساهم وصولها منذ القرن التاسع باختفاء ممالك بلاد النوبة. وقد شهدت هذه المنطقة الكثير من الحركات السياسية – الدينية؛ وأكثرها شهرة هي المهديّة التي نظمت المقاومة في وجه الغزو الاستعماري الإنكليزي. كما أننا نلحظ وجوداً عربياً في شمال الصحراء (القبائل البدوية في مصر وليبيا والمغرب).

وراء هذه الاختلافات العرقيّة واللغوية، تبرز سمات مشتركة في المجتمعات الصحراوية: نمط الحياة الرعوية والبدوية، التنظيم الاجتماعي القبلي، تأثير الإسلام، وأهمية التبادل على المسافات الطويلة. ولقد تشكلت عند حدود الصحراء الجنوبية، وعلى أساس المبادلات الاقتصادية والنزاعات السياسية مع الشعوب السودانية، تشكيلات اجتماعية مختلطة لعبت دوراً مهماً في تاريخ أفريقيا السوداء.

اصطدم احتلال المستعمرين للصحراء الكبرى بمقاومات عنيفة لم تنته إلاّ نحو العام 1930 (احتلال شمال موريتانيا). وقد أدى تراجع النقل بالقوافل واكتشاف المصادر المعدنيّة إلى تحولات عميقة في الاقتصاد الصحراوي. وقد شجّع ترسيم الحدود الاستعماري ودخول الشعوب الصحراوية في الدول العصرية التي تشكل أقليات فيها، إلى

نزاعات عديدة (الصحراء الغربية، تشاد، إلخ.) ما زال تأثيرها موازيا للأهمية الجغرافية والسياسية للصحراء الكبرى.

ب. بونت

ALLAN J.A. (ed.), 1981, *The Sahara. Ecological Change and early economic history*, Wirbesh (England), Middle East and North African Studies.- ASAD TALAL, 1970, *The Kababish Arabs. Power, Authority and Consent in a Nomadic Tribe*, Londres, Hurst.- BERNUS E., 1981, *Touaregs Nigériens. Unité culturelle et diversité régionale d'un people pasteur*, Paris ORSTOM. – BERNUS S., BONTE P., BROCK L. et CLAUDOT H. (éd.), 1986, *Le Fils et le neveu. Jeux et enjeux de la parenté touarègue*, Cambridge, Cambridge University Press et Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme.- CAMPS G., 1974, *Les civilisations préhistoriques de l'Afrique du Nord et du Sahara*, Pparis, Doin.- CAPOT – REY R., 1953, *Le Sahara français* , Paris, PUF.- CHAPELLE J., 1957, *Nomades noirs du Sahara*, Paris, Plon.- MAUNY R., 1961, *Tableau géographique de l'Ouest africain au Moyen Age*, Dakar, Institut français d'Afrique noire. – NICOLAISEN J., 1963, *Ecology and Culture of the pastoral Tuareg*, Copenhague, National Museum. – NORRIS H.T., 1986, *The Arab Conquest of the Western Sahara*, Londres, Longman, Librairie du Liban.- STEWART C.C. 1973, *Islam and Social order in Mauritania. A case study from the nineteenth century* , Oxford, Clarendon Press.- YUSUF FADL, 1967, *The Arabs and the Sudan*, Edimbourg, Edinburgh University Press.

صيّادون- قطافون — Chasseurs-cueilleurs

بشكل عام، نعني بـ"الصيادين – القطافين" شعوبا تعتاش من القنص والقطاف واصطياد السمك والالتقاط والجمع. إن القاسم المشترك لكل هذه النشاطات هو استثمار موارد تقدمها الطبيعة فوريا دون أن يغيّرها الإنسان، وتأتي من أجناس حيوانية أو نباتية، في الحالة *البرية* أو *العفوية*. يمكن تعريف الصيادين- القطافين، بالمقارنة مع المزارعين والرعاة، كأولئك الذين لا يدجّنون الموارد الأساسية التي يستعملونها. أما بخصوص فكرة التدجين، فمن الصعب تعريفها، وهي تبقى عرضة للسجال لدى علماء الأنتروبولوجيا كما لدى علماء الطبيعة، لكن يمكننا القول أن نوعا طبيعيا يعتبر مدجنا عندما يتحكم الإنسان بإنتاجه.

تنجم فكرة الصياد – القطاف من أعمال ما قبل المؤرخين الذين أظهروا اتساع القطيعة التي شكلها اعتماد نمط معيشة زراعي رعوي في تاريخ البشرية. لتبيان هذه القطيعة، اقترح ج.ف. تشايلد في العشرينات عبارة "الثورة النيوليتية "، التي يمكن برأيه تشبيهها بالثورة الصناعية من حيث أهميتها، إذ أن العصر الحجري القديم يوافق اقتصاد صيد وقطاف، والعصر الحجري الحديث يوافق نمط معيشة زراعي رعوي. لقد أصبح التعارض المفهومي بين الصيادين- القطافين والمزارعين- الرعاة قابلا للتحليل على هذا النحو من خلفية تعاقبية وتزامنية في آن واحد، وقابلا إذا لتنظيم معطيات علم آثار ما قبل التاريخ كما المعطيات الإثنوغرافية.

كان على الفرضيات التي حددت تاريخ فكرة الصيادين- القطافين أن تثير سؤالين كبيريـــن. يصـــدر الأول عن اهتمام أنتروبولوجيا الصيادين- القطافين بالمجتمعات التي تـــبدو، مـــن بيـــن تلك المسماة "بدائية"، كأنها الأقدم، أو كأنها تخلد أقدم نمط عرفه تاريخ البشـــرية. والاهـــتمام بـــتلك المجتمعات يعني ضمنياً طرح سؤال عن النشوء الاجتماعي للبشـــرية. للإجابة على هذا السؤال، كان ينبغي تحضير منهجية حقيقية: مقارنة صيّادي- قطافـــي الحاضـــر (الذين راقبهم الإثنولوجيون في القرن التاسع عشر والقرن العشرين) وصيادي - قطافي ما قبل التاريخ، ليس فقط من أجل الكشف عن التشابهات بل أيضاً عن الاختلافات. ولكن بدل اتباع نهج كهذا، اقتصر الأمر على تبيان تماهي بعضها مع بعض بطـــريقة ســـاذجة، دون أخذ التغيير الزمني التاريخي وتشابكاته بعين الاعتبار. أو، على العكـــس، اقتصر الأمر على ذكر التباعد التسلسلي الزمني الهائل الذي يفصل صيادي ما قـــبل التاريخ عن صيادي الحاضر، من أجل التأكيد على أنه لا يمكن المقارنة بينهما دون الأخذ بعين الاعتبار أن تقنياتهما، وأنماط معيشتهما، واقتصادياتهما، وبناهما الديموغرافية، الخ...، هي مع ذلك متشابهة.

يصدر السؤال الثاني عن كوننا نذكر، عندما نتكلم عن الصيادين- القطافين، مجمل مجتمعات مجمّعة تحت نفس العنوان بسبب المظهر المتشابه لتقنيات معيشتها ولاقتصادها. ولكـــن هذا التجميع يفترض أن شعوباً مختلفة ومتباعدة عن بعضها البعض كما هي حال ســـكان أوســـتراليا الأصـــليين وشـــعوب الإنويـــت يمكن أن تقارن حقاً فيما بينها؛ يتمثل الموضـــوع إذن بالدرجة الأولى في إمكانية قيام أنتروبولوجيا اجتماعية وراء الاختلافات الثقافـــية. زيـــادة على ذلك، تعرَّف هذه المجتمعات بحسب خصائصها التقنية والاقتصادية فقـــط، ممـــا يفترض امتلاك هذه الخصائص المادية الكثير من الدقة لوصف المجتمعات وتحلـــيلها. إن الســـؤال المضـــمر هـــو التالي: كيف نتصوّر ترابطاً ممكناً بين المظهر الاقتصادي لمجتمع ومظاهره الأخرى؟

إن هذيـــن السؤالين مرتبطان ببعضهما البعض، لكون مجتمعات العصر الحجري القديمـــة ليســـت معروفة إلا بأساسها المادي. ومع ذلك، فإن السؤال الثاني هو الذي لفت انتـــباه الباحثيـــن إلى أخذ الصعوبات الملازمة للأول بعين الاعتبار، هذا مع الإشارة إلى الشعور المعادي للنشوئية الذي ساد في القرن العشرين.

لقـــد طـــرح ج.هـــ. ستيوارد هذا السؤال الثاني منذ الثلاثينيات وقد تطرق إليه انطلاقـــاً من إشكالية بقيت رائجة بعد السبعينيات: اقترح ستيوارد توحيداً طيعا لكن مقنعا للوقائع الإثنوغرافية، إذ أخذ على عاتقه فكرة "الزمرة"، الموجودة قبلاً في الأنتروبولوجيا الأميركـــية. إن "الزمرة" الأميركية توافق إلى حد ما يسميه أ.ر.رادكليف براون "القبيلة" الأوســـترالية في الحقبة نفسها: إنها مجموعة أساسية، سكنية واقتصادية، ذات قدرة معيّنة علـــى الاندمـــاج الاجتماعـــي والسياسي. لقد أصبح *مستوى تنظيم الزمرة* منذ ذلك الحين الشكل الاجتماعي الذي يظن أنه يوافق اقتصاد الصيد والقطاف: هذه هي الفكرة الأساسية لأنتروبولوجيا الصيادين- القطافين.

لقد أدت السجالات العديدة التي اندفقت منذ الخمسينيات - خصوصاً في أوستراليا بشـــأن أشـــكال التنظيم المحلي- إلى تفريغ مفهوم الزمرة من مضمونه ،ولا سيما الطابع الأبـــوي الـــذي غالباً ما كان ملاصقا له (إ.سرفيس). لقد سجل نشر كتاب *الرجل الصياد*

الواســـع الشهرة عام 1968 نقطة هامة في تاريخ هذا السجال. فلقد أثبتت وقائع عديدة فيما بعــد، لا سيما بفضل أعمال ر. لي على شعوب الكونغ: أهمية القطاف النسائي بشكل عام (وبمــوازاة ذلك الدور الاقتصادي المعتبر للنساء)، قلة أهمية الوقت المكرس للعمل لدى الصــيادين– القطافيـــن، الـــخ. في خط "البينوية الثقافية"، غيّرت الأبحاث عن الاقتصاد، وتقنيات تكيف الإنسان مع بيئته بشكل كبير نظراتنا عن نمط معيشة الصيادين– القطافين. أمـــا في ميدان التنظيم الاجتماعي، فإن النتائج كانت طفيفة ويمكننا التساؤل عن الفائدة من الاحتفاظ بفئة الصيادين– القطافين المعرّفة اقتصادياً إذا لم نستطع على الأقل تحديد بعض سمات التنظيم الاجتماعي التي قد تكون ملازمة لها؟

إذا كانــت فكرة "الزمرة" تظهر وكأنها مفهوم ضئيل الفاعلية (لأن هناك تعريفات بقــدر مـــا هــناك من مؤلفين)، فقد يظن على الأقل أن بإمكاننا التأكيد على أن مجتمعات الصــيادين– القطافين هي مجتمعات مساواة. ولكن ذلك تخصيص مبهم جداً بالقياس إلى الدقـــة التي يعالج بها عادة الانتروبولوجيون القرابة ومظاهر الحياة الاجتماعية الأخرى. لكــنها أيضـــا فكرة خاطئة لم يتم بلوغها إلا بإهمال جزء كبير من مجتمعات الصيادين– القطافيـــن المعروفة: في الساحل الشمالي الغربي لأميركا الشمالية وفي كاليفورنيا وجنوب شـــرق ســـيبيريا وشـــمال اليابان، الخ، هناك شعوب قوية وكبيرة العدد عموماً قد أسست مجــتمعات طبقـــية لا تمـــارس الـــزراعة ولا تربية الحيوانات الداجنة. وللتعريف بتلك المجــتمعات التـــي تعتـــبر استثنائية، يمكننا تقديم فكرة بنية اقتصادية مؤسسة على كثافة المـــوارد الموسمية الغزيرة (تيستارت 1982)، وهي بنية شبيهة بما في مجتمعات زارعي الحـــبوب. فالتخزين، وليس الزراعة، هو الذي يوصف للحضرنة ويؤمّن الأساس المادي لنمو ممكن للتفاوتات الاقتصادية. إن هذه الفرضية تغيّر معطيات المشكلة: لم يعد اقتصاد الصيد – القطاف هو المناسب، بل بنية اقتصادية معرّفة بطريقة شديد التعقيد اعتماداً على دورة اقتصادية مرتبطة بموارد يمكن أن تكون مدجنة، وأن تكون برية أيضاً.

هـــل يمكنـــنا الآن تحديد الأشكال الاجتماعية المقابلة لمختلف الأنماط الاقتصادية المــتمايزة؟ مـــن بين الصيادين– القطافين الرحّل والمتساوين، الذين لا يعرفون التخزين، والذيـــن طالمـــا عُـــرّفوا بالصيادين التقليديين، يمكن ملاحظة اختلاف أساسي تشترك فيه المسائل التقليدية الكبيرة للأنتروبولوجيا الاجتماعية: القرابة والتنظيم الاجتماعي والمستوى الرمـــزي للمجــتمع. وفـــي الواقع، فإن أوستراليا هي الميدان الواسع الوحيد للصيادين– القطافيـــن الرُحل (على خلاف شعوب البوشمان في أفريقيا الجنوبية وهنود كندا والطرف الجنوبي لأميركا الجنوبية) حيث يسود بكثافة نمط القرابة الوحيد الاتجاه (التنظيم المنهجي ضـــمن عشائر)، والتنظيم الثنائي للمجتمع وتصوراته، والطوطمية. إن تقديم صورة عن اخــتلاف جــذري إلـــى هـــذا الحـــد يشـــكل المشكلة الكبرى التي يجب أن تواجهها كل أنتروبولوجيا للصيادين– القطافين.

أ.تيستار

BICHIERI M.G. (ed.), 1972, *Hunters and gatherers today. A socioeconomic study of eleven such cultures in the Twentieth Century*, New York, Holt, Rinehart et Wilson.- LEACOCK E. et LEE R.B. (eds), 1982, *Politics and history in band societies*, Cambridge, Paris, Cambridge University Press, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.- LEE R.B., 1979, *The ! Kung San*, Cambridge, Cambridge

University Press.- LEE R.B. et DE VORE I. (eds), 1968, *Man the hunter*, Chicago, Aldine.-

Chasse صيــــد

يــرجع الصــيد، الذي يضم أيضاً صيد السمك وجمع النباتات، إلى شكل اقتصاد خــاص بالمجــتمعات البشــرية الأولــى وببعض المجتمعات المعاصرة المسماة تحديداً الصيادين– القطافين. عندما يتواجد الصيد مع الزراعة وتربية الحيوانات الداجنة في آن، غالــباً مــا يوكــل إلى أخصائيين، مثل "الإنسان الذي يقتل" لدى مربي الحيوانات الداجنة اليوكاغير (لوت– فالك 1953). بالرغم من كون نشاطات الإغارة شائعة في عالم الحيوان وعــالم البشــر حيــث تستخدم الحيوانات للمساعدة، فإن الصيد يسجل قطيعة جذرية بين المجــتمعات البشــرية والحيوانــية: بما أنّ الإنسان هو بالطبيعة غير قادر على ممارسة الأشكال الحيوانية للإغارة، تنتمي تقنيات الصيد إلى الزراعة ويكون تطورها غير منفصل عــن التطور البيولوجي والنفسي– الحركي للجنس البشري. تحت هذا المظهر المضاعف يشــكل الصيد موضوع دراسة للأنتروبولوجيين الذين غالباً ما يتطرّقون إليه انطلاقاً من وجهــــة نظــر نشوئية، مفضلين العامل الصيدي لدراسة التكيف مع البيئة (لي ودوفور، 1968).

ينطوي الصيد، الذي هو تقنية اكتساب واقتصاد مرتبطة بنمط معيشة في آن، على نمط تفكير مطبّق على العلاقات بين عالم البشر والعالم الطبيعي. إنه يواكب مظاهر الحياة الاجتماعــية: في مجتمعات الصيادين– القطافين الحالية، يتبع نهج حركات انشقاق وإعادة جمع المجموعة (كذلك نهج النشاطات الطقسية والاجتماعية) نهج حركات الطريدة. وأينما كــان، يقيم الصيادون مع الحيوانات المفترسة التي يعتبرونها "شركاءهم"، علاقات مبادلة مصاغة على نموذج العلاقات الاجتماعية. ويتم تصوّر بعض مجالات النشاط الاجتماعي حســب جــدول رمــزي يستعمل النموذج الصيدي (مثلاً، السحر أو الشامانية في بعض المجــتمعات). إلا أن نمط التفكير هذا يولد أيضاً علاقات اجتماعية مع *الآخر*. في الواقع، إن الصــيد هــو مكــان تأسيس التقسيم الجنسي للمهمات، والتعاون بين الناس، والتبادل والتقاسم بين رجال ونساء من جهة، وبين شركاء ذكور من جهة أخرى. من هذا "التقارب" للصــيد مــع العناصر المؤسسة للحياة الاجتماعية تنتج بدون شك أهمية شخصية الصياد كصــورة الآخر في الأساطير التأسيسية. إن تنوع التقنيات المشغلة، المرتبط كثيراً بتنوع الأماكــن الطبيعية المستعملة (أرضية، جوية، مائية)، التي بوّبها وفندها أ.لوروا– غوران (*المصدر المذكور*)، يولي الصيد سمات خاصة لا تظهر تأثيراتها على صعيد المجتمعات المقارنــة بيــن بعضــها (باســتثناء بعــض الحالات الشائعة مثل غياب القوس، الخاص بالمجــتمعات الأوسترالية) بقدر ظهورها على صعيد الحراك الداخلي لكل مجتمع مأخوذ على حده.

إن درجــة القرب الجسدي من الطريدة، وسيلان أو احتباس الدم، أي تلك الحالات المتوافقة بحسب ترتيب ذكرها مع التمييز بين أسلحة وأشراك، وبين أسلحة ثاقبة وأسلحة جارحــة، تثبــت اخــتلافات مبنية على الجنس أو على الوضعية الاجتماعية (في أوروبا القــرون الوســطى: أسلحة قبضة اليد المخصصة للنبلاء). وإن شكليات تشغيل التقنيات،

الفـــردية أو الجماعـــية، التـــي تستطيع أن تميز الوضعيات الذكورية، ترتبط بخصائص الطـــريدة أقل مما تتعلق بالأخص بمكانة الصيد في التشكيل الطقوسي للمجتمع. ومع ذلك، فســـواء ارتـــبط الأمر برحلات الصيد الجماعية الفصلية الكبيرة (في سيبيريا: السنجاب، الـــرنة؛ فـــي أميركا الشمالية : البقر الوحشي)، أو بصيد تمارسه مجموعات صغيرة (في أفريقيا: الندمبو والليلي) من أجل تأمين خصوبة النساء، أو بالصيد الملكي (صيد الأيّل في فرنســا وإنكلــترا فـــي القـــرون الوسطى، والدجاج البري عند الموندانغ في تشاد)، أو المواجهـــات المسارية الفردية (طرد الدب والخنزير البري لكون وقت الصيد هو عموماً وقت تكريس، محدد بانطلاقة وعودة طقوسيتين، وقابل للتشبيه بوقت القرابين أو الحرب. فـــي مجتمعـــات مثل اليونـــان القديمة والهند الفيديـــة، يظهر الصيد متعاقباً مع الأضحية (م. بياردو، ك. مالامود)، تعاقب برّي لدى اليونان، ومدنس لدى الهندوس.

أخـــيراً إن التصورات التي تخص الفيزيولوجيا والتي ترافق إعادة تكريس التمايز بين الجنسين من خلال الصيد، تغذي تصوّر الدور المنظم الذي يمكن أن يلعبه الصيد في مجـــتمعات عديدة على الصعيد الاجتماعي: على غرار علاج طبي، تحافظ نوعية الطرائد ومواصفاتها الموسمية على النظام الجيد للطبيعة.

أ.فنسان

DOUGLAS M., 1957, " Animals in Lele religious thought" , *Africa*, 27 (1): 46- 58.- *Etudes rurales*, 1932, 88- 88: *La chasse et la cueillette aujourd'hui*.- HELL, B., 1985, *Entre chien et loup. Faits et dits de chasse dans la France de l'Est*, Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.- JAMIN J., 1979, *La tenderie aux grives chez les Ardennais du plateau*, Paris, Institut d'Ethnologie.- LEE R.B. et DEVORE I. (eds), 1968, *Man the hunter*, Chicago, Aldine.- LOT-FALCK E., 1953, *Les rites de chasse chez les peuples sibériens*, Paris, Gallimard.- MARIENSTRAS R., 1981, *Le proche et le lointain* , Paris, Editions de Minuit.- TESTART A., 1986, *Essai sur les fondements de la division sexuelle du travail chez les chasseurs-cueilleurs*, Paris , EHESS. – TURNER V.W., 1968, *The Drums of Affliction. A Study of Religious Processes among the Ndembu of Zambia*, Londres, Hutchinson (trad.fr. *Les tambours d'affliction. Analyse des rituals chez les Ndembu de Zambie*, Paris, Gallimard, 1972). – VIDAL- NAQUET P., 1977, "Chasse et sacrifice dans l'Orestie d'Eschyle", in *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Paris, Maspero: 135- 158. – ZIMMERMANN F., 1982, *La jungle et le fumet des viandes* , Paris, Le Seuil.

صيـــد بحري — Pêche

رغـــم ظهـــوره المتأخر في تاريخ البشرية على هيئة اقتصاد متخصص (كلارك 1948) فـــإن اســـتغلال المـــوارد المائـــية معروف منذ وقت طويل، مثل الأهمية الغذائية والاجتماعـــية والرمـــزية التـــي أسندت إليه؛ فقرابة 4700 سنة قبل الميلاد، كانت المعابد الســـومرية تمســـك حســـابات الكميات التي تم اصطيادها كما كانت قد أعدّت نظام إنتاج مرتـــبط بالصـــيد: فقدمـــت للصيادين البحريين الزوارق، وشباك الصيد، وأجهزة صيانة ومساحات لاستغلالها (سالونن، 1970). وفي عهد الأسرة البابلية الأولى، كان شعار الآلهة نينا، ملكة الصيادين، يعني " بيت السمكة".

إن الوصول إلى المصادر المائية، والبحرية بشكل خاص، يبقى أمراً صعباً وغير مؤكد أغلب الأحيان، وهذا المظهر الاحتمالي لشروط الإنتاج هو الذي يفسر المكانة التي تشغلها الممارسات الرمزية والطقوس في أغلب مجتمعات الصيادين، فبعض هذه المجتمعات يهدف إلى توسل القوى العظمى والبعض الآخر يسعى إلى تدجين الطرائد كما هي الحال بالنسبة للقرش في جزر تونغا (باتاي- بنغويغي، 1981)، أو سمكة أبو منقار في كالابري. ويمثل الخوف من الاختفاء في عرض البحر إحدى الخصائص الثقافية الشائعة في هذه المجتمعات، فعند اليونان كان ذلك يعتبر من أسوأ الميتات وكانت له علاقة بمعتقدين خرافيين: وجود حوريات البحر والوحش الخرافي سكيلا، أكل الرجال والسمك. إن الصورة المتعارف عليها للصيد كمجال ذكوري حصرياً قد أغفلت ولوقت طويل الدور الذي تلعبه النساء في العمل على الأرض، وأهملت قيمة مشاركتهن الفاعلة في الإنتاج، ولكن دراسات أجريت مؤخراً في غانا (كريستنسن 1977) أثبتت أن بإمكانهن لعب دور المقاول، وفي دراسات أخرى أجريت في النروج ثبتت مشاركتهن في عمليات الصيد البحرية (تومسون ووالي ولومنيست 1983).

إن طبيعة الثروات البحرية الخفية عامة والمتحركة والمتعذر تكديسها، والتنبؤ بحجمها، تظهر أن البحر مورد مشترك على خلاف الأرض، ونادراً ما يكون عرضة للحيازة المباشرة إلا في حالات معينة ومحدودة تستوجب تقنيات لتحديد البعد عن اليابسة وتحديد أماكن للصيد تمارس عليها حقوق الملكية (لوفغرين 1979). وإذا كان تنوع أنواع وأحجام السمك يجبر الصيادين على استعمال شباك مختلفة تناسب الطرائد المطلوبة، فإن طرائق الصيد محدودة (برانت 1972)، إذ تعمد إلى التجانس من خلال استخدام شباك الإحاطة والتجييب المعروفة لدى أغلب مجتمعات الصيادين.

إن مسيرة فن صيد السمك التي حاول فيرث (1946) تحديدها تقدم النقاط الهيكلية التالية: إن المنتج يستلزم في نفس الوقت تحويلاً سريعاً وتقنيات حفظ متطورة عن تلك المطلوبة في الإنتاج الزراعي أو الصيد البري، مما يستوجب دخولاً مبكراً في دورة التوزيع. ومن النتائج الأساسية للدورة التجارية السريعة، إبعاد المنتجين المباشرين عن التحكم بالإنتاج، وذلك ما ولد في معظم الأحيان نظاماً لدفع الأتعاب سابقاً للرأسمالية ومفهرساً حسب حجم المنتجات المباعة دون أن يكون لذلك علاقة بساعات عمل الصيادين البحريين، مما يجعل هؤلاء يتحملون عواقب التفاوت في الموارد، ومخاطر الإنتاج، وكلفة التوسع وتنامي تقنيات وإمكانيات الإنشاءات والتجهيز (غيستدورفر 1984).

س.كوليه

BATAILLE – BENGUIGUI M.C., 1981, "La capture du requin au noeud coulant aux îles tonga: persistance et changements dans l'observation des interdits", *Journal des Océanistes*, 72- 73: 240- 250.- BRANDT A. von, 1972, *Fish catching methods of the world*, Farnham, Fishing News Book.- CHRISTENSEN J.B., 1977, "Motor power and women power: Technlogicial and economic change among the Fanti fishermen of Ghana" *in* M. Smith (ed.); *Those who live from the sea: a study in maritime anthropology*, St. Paul.- CLARK, J.G.D., 1948, " The development of fishing in prehistoric Europe", *The Antiquaries Journal* 28: 45- 85.- FIRTH R., 1946, *Malay Fishermen*, Londres, Kegan Paul, Trench, Truber.- GEISTDOERFER A., 1984, " Evolution des forces productives d'une communauté de pêcheurs aux îles

de la Madelaine (Québec) *in* GUNDA B. (ed.), *The Fishing Culture of World*, Budapest.- LOFGREN O., 1979, "Marine ecotypes in preindustrial Sweden: a comparative discussion of swedish peasant fishermen" in. Andersen (ed.); *North Atlantic maritime cultures: Anthopological Essays on changing adaptations*, La Haye, Paris, New York, Mouton.- SALONEN A., 1970, *Die Fischerei im alten Mesopotamien nach sumerischen akkadischen Quellen. Eine lexikalische und kulturgeschichtliche Untersuchung, mit 51 Tafeln*, Helsinki, Academiae scientiarum fennicae.- THOMSEN P. & WALLEY T. et LUMNIST T., 1983, Living the fishing, Londres , Routledge et Kegan Paul.

Chine — الصيّــــن

1- الأنتروبولوجيا الصينية

يكـــاد الفضول الاثنوغرافي في الصين يعادل في القدم مثيله في الغرب. فقد بدأ مع المؤرخ الكبير سوماتسيان (سي ماكيان Si Maqian، 145- ؟ ق.م.)، وخلفائه، بان كو Ban Gu، 32-92) وفـــان يه (398-445)، وتشانغ تسو (تشانغ كو Chang Qu، في لقرن الـــرابع)، وفان تشو (فان شو، في القرن التاسع). كما إنها ميزة المستكشفين أمثال تشانغ تســيان (زانغ كيان Zhang Quian، 114 ق.م.)، أو ميزة الحجاج البوذيين أمثال فاهسيان Fa Hsien (فاكســيان، 337- 422) أو هزيوان تسانـــغ (كسيان زانغ Xuan Znag، 602-664)، أو الإداريين مثل فان تشانغ تا (فان شانغدا Fan Chengda) في القرن الثاني عشر، أو كـــبار العلماء الموسوعيين أمثال ماتوان لين (مادوانلين Ma Dualin) في القرن الثالث عشـــر، أو المثقفين الفضوليين مثل كو يان وو (غو يانوو Gu Yanwu) في القرن السابع عشر. ونكتفي هنا بذكر الأسماء المعروفة.

بـــيد أن السلطة كانت تميل نحو الغرابة: فكان أباطرة مانشو التابعين لسلالة تسينغ الحاكمـــة يرســـمون علـــى لفافـــات صـــوراً تعبر عن الحياة اليومية لشعوب قديمة في الإمبراطورية. إلا أن الإثنوغرافيا الحقيقية لم تبصر النور فعلياً إلا في القرن العشرين مع مجموعـــة الأفكـــار والتقنيات الضخمة التي أتت من الغرب. وكان المتنوّر الكبير تساي يووانبـــي (ســـاي يووانبي Cai Yuanpei، 1868- 1940) هو الذي قدّم البرنامج الأول في مقـــال بعنوان " عن الإثنولوجيا" نشر عام 1926. وشكل عام 1928 فريقاً من الاثنولوجيين كـــان يديره ضمن معهده المركزي للبحث، المخصص للقانون والاقتصاد والاجتماع. بات الـــيوم تلامـــيذه ودراساتهم الميدانية مشهورين في بلدهم: يان فولي Yen Fou-li، بصحبة تشـــانغ تشانزو (Shang Chengzu)، لدى الياو، ولين هويزيانغ (Huixiang)، لدى شعوب تـــايوان القديمة، ولين شوا نشنغ (Lin Chouencheng)، بصحبة شنغ تشانغتسو (Chang Tchengtsou) لـــدى الغولد (من قبائل هيش) في سونغاري، ورواي يه فو (Ruey Yih-fu) ويونغ شي هنغ (Shiheng) لدى المياو في هونان ثم الشي في تشي يكيانغ، وأخيراً تاو يون كـــوي (Tao-Yun-K'ouei) لدى شعب يي في يونان. كان تساي يوانبي (Ts'ai Yuanp'ei) مـــنهمكا فـــي تعـــريف " العلاقـــات بيـــن السلالة والاجتماع" سنة 1930 و" النشوئية في الاثنولوجيا" عام 1934، أي سنة واحدة قبل صدور كتاب "*المجتمع القديم*" باللغة الصينية

للأميركـــي ل.هــ.مورغان. في السنة عينها، بدأ ظهور دراسات لي زيان (Xian)، أحد تلامذة هادون، عن شعب لي في منطقة هاينان. إلا أن النشوئية، التي ظهرت متأخرة في الصـــين، كانـــت تواجـــه تيارات فكرية أخرى تابعة للأنتروبولوجيا الغربية فالانتشارية النمســـاوية – الألمانـــية ونظريتها عن المجالات والدوائر الثقافية كانت قد اكتسبت بعض المؤيديـــن مـــن بين عدد من الطلاب الذين مكثوا في ألمانيا، أمثال تاو يون كواي (Tao Yun-Kuoei) صاحب الدراسات الاثنولوجية عن شعبَيْ يي وتاي لو في يونان (Yunnan)، أو فـــي الأوســـاط القريـــبة من جامعة فوجين (Foujen) الكاثوليكية، في بكين، التي كان ســـتوبل يـــدرّس فيها وينشر مجلة *دراسات فولكلورية*" (*Folklore studies*) بثلاث لغات. توغلـــت أفكـــار بواس في حلقات علماء الاجتماع تحت تأثير تلميذه سوان بانوان وهوانغ وانشـــان، اللذين كانا ينشران في الصين نقد بواس ولووي الموجّه ضد نظرية مورغان، أو أيضـــا تحت تأثير يان تشانغ تشي، مترجم كتاب فرانز بواس "*الأنتروبولوجيا والحياة المعاصرة*" (1928)، كما اشتهر أخيراً في الدراسات الميدانية ووزيلين (Wu Zelin) وتشان كـــوو- كـــيون عـــن المياو والبي، وفي نفس الإطار أيضاً دراسة تاي يي- زيوان عن "الصـــورة الثقافـــية لشـــعب لاو". أمـــا أفكار دوركهايم وموس (خاصة خطة التوصيف الاثنوغرافـــي لهـــذا الأخير) فنشرها لين شوان شنغ ويانغ كوين وواي هواي لين الذين كانوا قد تابعوا علومهم في باريس لدى موس وغرانيه، ثم استند إلى دراساتهم يانغ تشانغ تشي وزيو ييتانغ في دراساتهما عن اليي والياو.

لكـــن خمـــيرة الأنتروبولوجيا الصينية المعاصرة سوف تتكون بالفعل نتيجة التقاء أفكار أصحاب النظرية الوظيفية وانتشارها خلال سنوات الحرب ضد اليابان وخاصة من قبل وو وان تساو وفاي زيـــاو تونـــغ مؤلف الكتاب المشهور "*الحياة الثقيلة في الصين*" (*Peasant life in China*) (لـــندن، 1939)، تحت إشراف ب. مالينوفسكي، وهو عبارة عن دراســـة وافية لقرية في كيانغ سو. كما كان إدخال دراسة الجماعة، بشكل وصف تزامني يـــتوجه نحـــو دراسة شعوب الهان أكثر من توجهه نحو الشعوب الأقلية المستقرة، يسجل أول تحول في تطوير الأنتروبولوجيا الصينية. كما أن أنصار وو وين تساو ولين يوه هوا وتيان يو كانغ وفي هسياو- تونغ وتشانغ تسي يي الذين ما لبث أن قلدهم بعض المنافسين أمـــثال ف. ل.هســـيو وم.س. يانغ، وأخيراً س.ك. يانغ، قد توصلوا إلى نشر جزء من أعمـــالهم باللغة الإنكليزية. في هذه الحقبة التي شهدت نهاية الحرب ضد اليابان وانتصار الشـــيوعيين في الحرب الأهلية التي تلت ذلك، بلغ تأثير الأنتروبولوجيا الأنكلو- أميركية ذروتـــه ودخلت النظرية الوظيفية مجالي علم الاجتماع والأنتروبولوجيا على نطاق واسع. لا بد من ذكر بعض الأشخاص المنفردين لإتمام هذه اللوحة، والمعتمدين في جامعة آموي Amoy، أمـــثال ليـــن هوي زيانغ، أو في جامعة صن يات سن في كانتون، مثل لو زيانغ لين، أو في جامعة لينغنان، مثل جيانغ لين ليانغ، هؤلاء الذين أدوا عملاً ملحوظاً، بمعزل عن المدارس، في الدراسات الميدانية عن شعوب جنوب الصين.

انقسمت الأنتروبولوجيا الصينية، مع نهاية الحرب الأهلية، عام 1949، فالباحثون، الذين تخرجوا من الأكاديمية الصينية (Academia Sinica) المعتمدة في نانكين، رحلوا إلى تـــايوان، حيـــث أســـس ليـــن شوان شينغ في نان كنغ أول معهد لدراسة الاثنولوجيا في الأكاديمـــية الصينية، عام 1955. وفي المقابل، فإن الوظيفيين الذين مكثوا في يونان خلال

حـــرب المقاومة ضد اليابان والحرب الأهلية، ومعظم الإثنولوجيين الجامعيين، قد لازموا أماكنهم وجمعتهم الجمهورية الشعبية في فرق أبحاث مخصصة لدراسة الأقليات العرقية. علـــى خلاف ذلك، عمل الوظيفيون، الذين اهتموا منذ البداية بدراسة مجتمع الهان، على حصـــر ميدان الاثنوغرافيا والعلوم الاجتماعية في أبحاث عن الأقليات الدخيلة. بينما كان تيار أشد ميلاً إلى الاثنوغرافيا، أنشأه لين شوان شينغ، لا يكتشف في المنفى شعوب تايوان الأصـــلية فحسـب، بـــل تحـــت تأثير الأنتروبولوجيا الثقافية والاجتماعية الأميركية يقوم باكتشـــاف المجـــتمع الصـــيني بحـــد ذاتـــه. أضحت تايوان في الفترة عينها نقطة التقاء الأنتروبولوجيين الأنكلوسكسون الذين درسوا المجتمع الصيني التقليدي، من م.فرايد حتى أ.ولـــف على سبيل المثال، ومن س.فوختوانغ إلى ب. باسترناك، إلا أنه من خلال عمل يرتكـــز على سنغافورة وهونغ كونغ، أدخل م. فريدمان فكرة "النسل المجزأ" الرائعة في تحليل مجتمع الهان التقليدي.

إنّ الأنتروبولوجـــيا الصـــينية الجديدة، التي أسس لها لي يه يوان خليفة لين شوان شـــينغ رئيس معهد نان كانغ، بالاشتراك مع شان شانغ مين ووانغ سانغ سينغ قد استفادت مـــن تمويل برامج البحث ورعايتها من قبل مؤسسات مثل معهد هارفرد ياتشينغ، فاتجهت نحـــو دراسة المجتمعات التايوانية التقليدية للصيادين والمزارعين الذين ينتمون إلى الهان، والذين قدم أسلافهم من سواحل كوكيان خصوصاً. التقى هذا الاتجاه الجديد مع اهتمامات الأنتروبولوجـــيا التايوانية،المتأثرة بالاحتلال الياباني، وباشر دراسة مجتمع الهان الريفي التقلـــيدي، مـــع تاي يون هوي وشين شاو- لو، اللذين قلدهما فيما بعد كل من شوانغ ينغ شانغ، وشين زيان شو وسو شيا-مينغ، إلخ، وكان من بينهم شين شينان الذي أولى اهتماما خاصاً لتاريخ التكوين الاجتماعي السلالي والقبائلي منذ عهد التدوينات الأولى على قواقع السلاحف إلـــى الزمـــن المعاصـــر، مع ربط دراسات المجتمع بدراسات أطره الثقافية والتاريخـــية والمحلـــية. خـــلال الســـنوات الممتدة بين 1970- 1980، بلغ الإثنولوجيون التايوانـــيون ذروتهم، جراء تقدمهم في أبحاثهم حول الشعوب الأصلية للجزيرة، في حين تمـــت مكافـــأة أعمالهم بمنحهم الدكتوراه من الجامعات الأميركية أو الصينية. ففي مجتمع يشهد نمواً اقتصاديا سريعا، بقي عدد هؤلاء الإثنولوجيين محدوداً لدرجة لا يمكن مقارنتها مع عدد إثنولوجيي جمهورية الصين الشعبية. أما هؤلاء الأخيرون، الذين ساءت ظروف عيشـــهم كثـــيراً خـــلال سنوات الثورة الثقافية (1964- 1976)، بشكل أجبر بعضهم على الانتحار، وحوّل بعضهم الآخر نحو "إعادة التأهيل" من خلال العمل اليدوي في "مدارس 7 أيـــار"، فـــبعد إعادة الاعتبار لعلومهم ابتداءً من سنة 1978، كانت المهمة الأولى، بالنسبة إلـــيهم، نشـــر كمٍّ هائل من المعطيات الإثنوغرافية التي تكدست في الخمسينيات، كوسائل البحـــث الميدانـــي فـــي التاريخ والمجتمع،وملخصات من التاريخ ،ودراسات إحادية عن الأقاليم والمقاطعات الفرعية ذات الحكم الذاتي، أو عن الاثنيات. إن الاتجاه النظري الأكثر شـــيوعا، والمســـتوحى من كتاب إنجلز *أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة* الذي ظل المرجع الوحيد لفترة طويلة، قد توافق مع اتجاه المادية الجدلية و"القانون" الماركسي للنمو الاجتماعـــي، المفـــروض علـــى الإثنولوجيـــن والمؤرخيـــن معا. بعد أن ساهم هؤلاء الإثنولوجـــيون بالاعـــتراف الرسمي بمختلف العرقيات الصينية، أعدّوا عنها جدولا عاما حسب نوع المجتمع ومرحلة النمو. إن التوجه العام نحو الاثنولوجيا التاريخية، الذي سار على خطى كبار الرواد، أمثال فانغ غويو في دراساته عن يونان، وفانغ زياشنغ عن اللياو

والويغــور وشــعوب الشــمال الغربي، ثم تأثير المادية التاريخية على عمل ما شانغ شو المخصـــص لعرقـــيات جنوب شرق الصين، قد طبعا الأنتروبولوجيا الصينية القارية في الستينيات. أما الثمانينيات، فقد شهدت ظهور أول مخطط نقدي للأنتروبولوجيا الماركسية الصـــينية، وتجمّـــع الإثنولوجيين والأنتروبولوجيين حول تساوبو وتشان كوو زيانغ. كما شـــهدت خاصة، مع الاثنولوجيين- المؤرخين الذي نشأوا في الخمسينيات مثل دو يوتينغ، إدخـــال مفهـــوم "القفـــزة" فوق "مراحل التقدم" الماركسية، الذي يسمح بتفسير كيف يمكن لوضـــع المجـــتمعات الحقيقي أن يتعارض وتحديدات التطور الاحادي التوجه. في الوقت عيـــنه، سمح الانفتاح على الخارج بإخراج الأنتروبولوجيا الصينية من عزلتها، وبنشوء علـــم اجـــتماع المجـــتمع الريفي والمدني لدى الهان، وظهور الأنتروبولوجيا الاجتماعية والثقافية، بالتوازي مع قراءة المؤلفين التايوانيين، ومع الترجمة المتسرعة لأعمال ليفي- ســتروس، وكذلك الأعمال المهمة الصادرة عن التيارات الأنتروبولوجية الغربية. عندما بلغت الأنتروبولوجيا الصينية مرحلة النضوج،وجدت نفسها للمرة الثانية خاضعة للغرب، مع عدم إغفال التجربة المكتسبة سابقا بجد واجتهاد.

ج.لوموان

BAO ER HAN, JIANG YUAN, YA HERHANG, QIU PU, MA YEN (eds), 1986, *Minzu" Ethnies", Zhong Guo Dabaike Quanshu*, Shanghai. – CHEN CHI-NAN, 1985, " Rétrospective des études anthropologiques à Taiwan au cours des 40 dernières années et perspectives d'avenir- sinisation de l'anthropologie et de la sociologie" (en chinois), *Zhung Guo luntan she zhounian shuanji*, 24 (1): 72- 79.- CHEN YONGLING ET WANG XIAOYI, 1981, " L'Ethnologie chinoise dans la première période du XXe siècle" (en chinois), *Minzuxue yanjiu* (Etudes ethnologiques), 1: 261- 299.- FEI XIAOTONG, 1981, *Toward a People's Anthropology*, Beijing , New World Press.- *Minzu Yanjiu Wenji* (Recueil d'Etudes Ethnologiques), 1988, Pékin, Minzu Chubanshe.- HO LIEN-KWEI, "Ethnological Study in China in the Past Four Decades" (en chinois avec résumé en anglais), Zhung Guo Minzu Xuebao (Bulletin de la Société d'Ethnologie), 1: 1-24.- LEMOINE J., 1986, " Ethnologues en Chine", *Diogène*, 133: 82- 112.- LIANG JIANTAO, CHEN QIXIN, YANG HESHU, 1985, *Zhung Guo Minzuxue Gailun* (Introduction à l'ethnologie chinoise), Kunming, Yunnan Renmin Chubanshe.- YANG KUN, 1983, *Minzu yu minzuxue* (Les ethnies et l'ethnologie), Chengdu.

2- الهان

إن مـــن نســـميهم صينيين، استنادا إلى مرجع الامبراطورية الأولى لتاريخهم، أي امـــبراطورية تســـين (221- 206 ق.م)، قـــد لقـــبوا أنفســـهم بالهان (Han)، استنادا إلى الامـــبراطورية الثانـــية (206 ق.م - 220 م.). وكان بالتالي أول استخدام لهذا المصطلح العرقـــي لغرض سياسي، فلقد كانت كلمة "هان" تعبر في البداية عن مواطني الدولة. مع زوال هـــذه الأخيرة، توزّع الهان في تشكيلات سياسية جديدة إلى حين قيام التانغ (618-907) ببعث الامبراطورية. بات " التانغ " (Tang) بدوره مصطلحا عرقيا يدل على بعض الشعوب الجنوبية إذ يعود تاريخ اعتماده تماما إلى هذه الحقبة.

تم فرض تعبير الهان فيما بعد عندما قضى الجرشان، أو الكين (1126- 1234) في البداية على امبراطورية سونـــغ (960-1279) في الشمال، ثم دمرهـــا المغول، أو اليوان

(1271- 1368). لـم يكن بإمكان نظرة غزاة الصين الخاضعة أن تتصدى للذكرى الحية لتلك الإمبراطورية المرعبة التي فرضت نفسها بالقوة الحربية وتمكنت من السيطرة على المقاطعـات التركية- المغولية الأولى القائمة في السهوب. في هذه الحقبة، حقبة العبودية والإذلال، كـان مصـطلح الهان مرادفا للنصر ومقاومة "البربرية"، إذ حملت الذاكرة إلى السـلطة آخـر أكـبر سلالة أهلية حاكمة، وهي المينغ (1368- 1662)، وغدّت الضمير الوطني الذي نشأ تحت هيمنة سلالة الكينغ المنشورية (1644- 1912)، لتصل أخيرا، عام 1949، إلـى تأسـيس جمهورية الصين الشعبية، دولة متعددة الجنسيات، ولتتخذ التسمية الرسـمية للإثنية الأكبر عدداً التي تمّ إحصاؤها في تاريخ البشرية (أكثر من مليار نسمة بيـن الصـين وما وراء البحار). ورغم ذلك، تعتبر هذه الإثنية الضحمة ماردا يقف على أسس واهية. إن 70% فقط، في الشمال والجنوب الشرقي، يتكلمون لهجة من لغة المندرين المحلية (لغة الإمبراطورية المتداولة)، بينما يعتبر الجنوب الشرقي ملتقى مجموعات لغوية مختلفة، أمثال، وو Wou (8%)، وزيانـغ (5%)، ومين (4%)، وغـان (2%)، والكانتونية (5%)، والهاكا (4%). تسيطر هذه اللغات المحلية على معظم مجتمعات هان الواقعة خارج الصين، كما تقاوم انتشار "اللغة المشتركة" التي فرضتها الجمهورية الشعبية، إما مباشرة، أو مـن خـلال خلق لهجة متفرعة عن اللغة المشتركة، لأنّ اللغات المحلية تشكل العامل الواضح للثقافات المناطقية الحية.

إذا أخذنـا بعيـن الاعتبار التوصيفات والتحليلات الاجتماعية – الإثنوغرافية التي نحـن في صددها، فهي تعنى بالمجموعات الهوكيانية، والكانتونية والهاكاوية، خاصة في تـايوان وغوانغدونغ وآموي وهونغ كونغ، حيث نستطيع أن نرسم نموذجا مجرداً لمجتمع وثقافـة الهـان. يـتقاطع هذا النموذج الثقافي مع الإرث الكونفوشي (تقنين قيم المجتمع الإقطاعـي الـزائل فـي القـرن الخـامس قـبل الميلاد)، ويؤسس حضارة سوف تتيح لامبراطورية الهان أن تقوم عليها فيما بعد. يتألف المجتمع الأبوي النسب والأبوي السكن والبطريركي من طوائف قروية بشكل خاص، خاضعة للإدارة الإمبراطورية، ولقد أدخلت هـذه الأخيرة تعديلات أساسية، بغية إلغاء النظام الإقطاعي: ملكية الأرض الخاصة التي تتوافق وقانون تقسيم الإرث بالتساوي بين جميع الأبناء، وتعميم اسم العائلة، "سينغ"، الذي كـان محصـورا بعشائر النبلاء. فالعائلة (بمعناها الواسع على العموم) هي أساس الخلية الاقتصـادية. وهـي تظهر مستويين من القربى : التشارك في اسم الشهرة، وذلك بغض النظر عن وجود علاقات نَسَبيّة، مع اقترانه بنوع من الزيجات المختلطة النادرة الشيوع: يـبلغ عدد أسماء الشهرة حتى يومنا هذا حوالي 5730، منها 2085 اسماً متداولا، ونلاحظ تماسـك وتضـامن بعـض العشـائر، إلا أن النسل المحلي الذي يولده انقسام المجموعة المشـتركة، المسـماة "زو" (zu)، يلعـب دوراً هاما في نمو الطوائف الريفية. تعتمد هذه الأخـيرة تنظـيمات مجزّأة، دفاعية وتوسعية، لعبت دوراً هاما زمن الاجتياحات الأولى والهجـرات الكبيرة إلى الجنوب، من القرن الثالث حتى الخامس.وقد حافظت على تنظيم هرمـي يعطي الامتياز للفئة البكرية ويحجب الملكية عن الأخوة الأخرين، مما جعل فئة النـبلاء تتكون من الأبكار. ولا تتوضح القيم إلا في الممارسات الشعائرية، ذلك أنّ أفراد الوحـدة الاجتماعـية، المجتمعين خلف الوريث بخط مباشر، يؤكدون وحدتهم أمام لوائح أسـماء الأجـداد، من هنا، فإن عبادة الأجداد التي نشأت من خلال الفكر الكونفوشي هي المحرك الأساسي لتطوير العائلة والسلالة معاً.

يــتم تصـــنيف المجــتمع ضـــمن ثلاث فئات: فئة الحكام التي تتألف من الأسرة الامــبراطورية وطــبقة النــبلاء التي تشكل امتداداً لها، ثم عامة الشعب التي يغلب عليها الشــعب الريفـــي، وأخـــيراً العبـــيد و"الحقيرون". والركيزة الاقتصادية للنظام هي ملكية الأرض، التي تفتح المجال أمام الاختبارات المؤدية للانضمام إلى الطبقة الحاكمة. نستنتج أن وضـــع القـــروي أجـــل من وضع التاجر أو الحرفي. وما من مجال للاستمرارية بين الطــبقة الحاكمـــة، الأرستقراطية البيروقراطية، وطبقة الفلاحين. غالبا ما يكون الأثرياء والفقـــراء إذن أفـــراداً ينـــتمون للسلالة عينها. هكذا تخفي علاقات القربى حالات الهيمنة الاقتصـــادية. وفـــي المقابل، نلاحظ تفاوتا بين طبقة الفلاحين من جهة، والرقيق المنزلي وغـــير المصـــنفين من جهة ثانية، ذلك أنه يحظر على هؤلاء الأخيرين بشكل حاسم أن يخضعوا للاختبارات الامبراطورية.

إن العلاقـــة مع الطبيعة هي نفس العلاقة مع الحضارة الزراعية والحضرية، التي تُعنى بزراعة الذرة البيضاء في الشمال وزراعة الأرز في الجنوب. وتتوضح هذه العلاقة في التحكم بدورة الفصول استناداً إلى مرجع تعاقب " الين" و"اليانغ" (Yin et Yang) (موت /حـــياة، قمر/ شمس، أنثى/ذكر، إلخ.)، الذي يجعل من الضروري إحكام توافق النشاطات الزراعـــية مـــع تقويـــم قمـــري وشمسي، ينجزه البلاط الامبراطوري كل عام، إذ ينشر روزنامة للأعمال الزراعية ومختلف المظاهر الشعائرية للحياة المنزلية. فمنذ القدم، ترتكز إيديولوجـــيا السلطة الامبراطورية على التجانس بين " درب السماء" و"درب السيادة" على الأرض.

ترتكـــز العلاقـــة مع عالم الغيب على الأرواحية والحلولية في الأساس، ولا يكمن الفـــرق بيـــن الأرواح والآلهـــة والشـــياطين في الطبيعة، بل في موقع كل منها. كما يتم التواصـــل مـــع الغيب من خلال وسطاء ومعوّذين. وقد ظهرت باكراً ممارسات مرتبطة بالـــتقمص. علـــى هـــذه الأسس المحلية، أوجدت البوذية رسالة خلاص، بينما كان العلم الروحانـــي المحلـــي ذو الخلفية الطاوية يهيء الإجراءات والتقنيات للوصول إلى الخلود ويتصور العالم الإلهي على أنه متماثل في تنظيمه مع صورة البيروقراطية الامبراطورية. في موازاة ذلك، تجمع الطقوس الطاوية الطوائف في مناسبات القرابين الجماعية الدورية الكبيرة التي تؤكد، بتجديدها الاتحاد مع الآلهة، على ترسيخ مراكز رؤساء تلك الطوائف.

إن ثلاثيـــن عاماً من الثورات الشيوعية بعد عام 1949، قد فككت المجتمع التقليدي (الســـلالة والخلية العائلية)، وهمّشت الثقافة، وأضعفت المعتقدات الشعبية، ودمّرت القيم. فـــرغم إثـــارة الهســـتيريا الجماعية الكبيرة، لم تستطع الشيوعية إطلاق النمو الاقتصادي والاجتماعـــي والســـيطرة على الديموغرافيا بعد أن خضع شعوب الهان في الصين اليوم لتجارب الثورة الثقافية القاسية، هل أصبحوا أناساً جدداً، أم ما زالوا قدماء؟ إن من المبكر التنبؤ بمستقبل الإثنية الأكثر عدداً على وجه الأرض.

ج.لوموان

HUANG CHONG YUE, 1988, *Zhong Hua Minzu Xincheng de Zuji* (Traces de la formation des peoples de la Chine), Pékin, Renmin Chubanshe.-LEMOINE J., 1978, " Les Han" in J. Poirier (éd.) *Ethnologie Régionale* 2, Paris, Gallimard: 445-730.- ZHOU ZHEN HE et YOU RUJIE, 1986, *Fang Yen yu Zhong Guo Wenhua* (Dialectes et Cultures de la Chine), *Zhong Guo Wenhua Congshu*, Shanghai.

3- الأقليات غير الهان

خــلال آخر إحصاء عام، أجري سنة 1982، حوت الصين 55 جنسية أقلية، تضم أكــثر من 67 مليون نسمة. لا يزال عدد الجنسيات قابلاً للتكاثر، إما جراء إعادة الاعتبار للهويـــة الأصــلية للشعوب المتثاقفة التي تم إدراجها حتى الآن ضمن الهان، وإما جراء التعرف إلى جماعات جديدة، كما حصل مع شعب جونيو من يونان سنة 1979، كثيرة هي الشــعوب التــي تعــيش في المناطق الحدودية التي لم تبق إلا على علاقة أتاوة بعيدة مع الامــبراطورية، إلى حين إرساء الحدود المعروفة اليوم تحت ضغط السلطات الأوروبية. نــتج عن دخول هذه الشعوب الأمة الصينية، بدءاً من 1949، مقاومات عنيفة لدى الأكثر استقلاليــة، كالثورات التــي حدثت في التيبت، وسين كيانــغ وتسينغ هــاي عامي 1958 و1959.

إن بقاء بعض الهويات الأقلية داخل المناطق التي استعمرها الهان منذ وقت طويل نــاتج عــن الــتعرف إلــى فكــرة الحدود التي تشكل حلاً للاستمرارية الداخلية " للعالم الحضاري"، وذلك من خلال اعتراف النظام الامبراطوري بــ"الحدود الداخلية". منذ القدم، وقــبل أن يصــبح الصينيون هان، كانوا يدعون " تشونغ كويوجين" (Tchong Kouo Jen) لفــترة طويلة، أي " أتباع الممالك الوسطى". كما كانوا محاطين بأربع فئات بربرية: اليي فــي الغرب، والمان في الجنوب، واليونغ في الشرق، والتي في الشمال. أما اليوم، فتنقسم اللغــات الستون التي تحكيها الجنسيات اللاهان إلى أربع عائلات لغوية: الألتاي، والهندو أوروبــية، وصينية التيبت، والأوسترالية – الآسيوية في الصين الشعبية، ثم ينبغي إضافة العائلة الأوسترونيزية السائدة في تايوان.

تتألف عائلة لغات الألتاي من ثلاث مجموعات: التونغوزية، والمغولية، والتركية. إن 26000 طاجيكي و 3000 روسي يقيمون في سينكيانغ فقط يمثلون الهندو- أوروبيين في الصــين. بالمقابل، يمكن اعتبار الصين منطقة تشتت عائلة اللغات الصينية- التيبتية، التي تنقســم إلــى ثلاث مجموعات كبيرة: مياو- ياو، وتيبت بيرمانية،وتاي كاداي. عند حدود الــلاوس وبيرمانــيا، يعــيش المتحدثون بالعائلة الأوسترالية- الآسيوية الجنوبيون: وهي مجموعــات بــالاونغ وا (Palaung-Wa) ومون- خمير (Mon-Khmer)، أما في تايوان، وعلى السواحل المحاذية للهادئ وفي الجبال الداخلية، تتمثل العائلة الأوسترونيزية بثلاث مجموعات: الأتاياليكية، والتسويكية، والبايوانية.

من خلال الاقتصاد التقليدي والبنى الاجتماعية والسياسية، شكلت الجنسيات الأقلية خــزاناً كبــيراً للتطور الاجتماعي في آسيا الشرقية، منذ العصر الحجري وحتى تأسيس الإمــبراطورية، وهــي تعتــبر " تاريخــاً حــياً" حقيقياً للنمو الاجتماعي، استناداً لأقوال الإثنولوجيــن الصــينيين. غالباً ما يكون هناك مجتمعات قبلية متساوية، بلا زعامة وبلا كــتابة: المجموعــات التونغوزية الصغيرة المؤلفة من الصيادين ومربي الرنة أوالخيول البدوييــن (19000 إيفنك، 4000 أوروتشين في الجبال الشاسعة وبراري منشوريا ومنغوليا الداخلــية)، أو مــن صيادي الحيوانات وصيادي الأسماك (1500 هيزين أو غولد يعيشون علــى ضــفاف الأوســوري أو عــند ملــتقى نهري الآمور والنومي). وكان تنقل تلك المجموعــات يجري تبعاً لتنقل الطرائد. وكان توسع جماعة بدوية، مؤلفة من مجموعتين ذات نســب أبــوي وذات زيجــات خارجية متبادلة، محدداً ومحصوراً بمساحة الأرض

المخصصــة للصـيد البري والموارد المتأتية من المراعي، وإذا اضطرت الجماعة إلى تجــاوز الحــدود المخصصــة لهــا، انقسم النسل لتشكيل مجموعات جديدة. فالأرواحية والشامانية أكدتا على التواصل مع عالم ما فوق الطبيعة.

تنقســم جماعة مياو ياو، ذات الطابع القبلي والمتساوي، (المؤلفة من 5 مليون من الميــاو فــي جبــال هونــان وسيشوان وغيزهو ويونّان و 1400000 من الياو في هونان وغــيزو، وغوانغســي وغوانغدونــغ، و370000 مــن الشــي في الجبال الداخلية التابعة للمقاطعــات الساحلية، في فوجيان وزيجيانغ وغوانغدونغ)، إلى مجموعات لغوية صغيرة وعديدة (مونغ وخوسيونغ ومو، وهي متفرعة من لغة مياو وبونو وميان ويونغيان ولاكيا، مــن لغــة ياو العامة)، ويضم كل منها عدداً هائلاً من اللهجات. إن هذا التشتت، الذي لم يضــعف من قوة الهويات العرقية، هو نتيجة التاريخ المتقلب لشعوب الصين البدائية في الصــين الوســطى. شــعوب كلها زراعية. يستقر بعضها ليقوم بزراعة الأرز، والبعض الآخــر بالزراعة المتنقلة على الوقيد. وعلى أساس قبلي متساو ومشترك، نتج عن الوطأة المــتزايدة للإمــبراطورية التي عملت على إظهار زعامات محلية أهلية لحاجات إدارية، ولتأسيس بعض الفوارق الاجتماعية، ولكن دون التوصل إلى تذويب البنى القبلية. من هنا كانــت الصعوبة لدى المياو في تأسيس دولة، على الرغم من الثورات المسيحانية العنيفة والعديدة ضد الامبراطورية.

إن التشتت اللغوي للياو والشي ينم عن التأسيس المتباطئ ومن خلال عناصر غير متجانسة لمجموعة عرقية موحدة على أساس امتياز مالي تم تكريسه واعتماده رسمياً، هو المصــطلح العرقــي "ياو" (Yao) المشتق بحد ذاته من مو ياو (Mo Yao) "غير الخاضع لأعمال السخرة".

تعتمد الزراعة المتنقلة على الوقيد والبنية القبلية المتساوية من قبل أغلب الإثنيات الجبلية التابعة للتيبت وبيرمانيا في يونّان. وتضم هذه الأقليات 23000 نو (Nou) و 4700 طولونــغ (Toulong) فــي أعالي الجبال الوعرة المنحدرات حول المجاري العليا لنهري ســالوين وإيروادي في الشمال. وهناك 480000 من الليسو يعيشون في جوار السابقين، و 300000 مــن اللاهــو إلــى الجنوب، بين ضفة نهر الميكونغ وبيرمانيا، وهناك أكثر من ملــيون هانــي (أكهــا وأكهــي وبييو وخاتو، إلخ.) بين الميكونغ وأعالي النهر الأحمر (يوانجيانغ)، وأخيراً 1000 من الجينيو في السيبسونغ بانا. وكما هي الحال لدى المايو، هنا أيضــا، تمثل الأرواحية والشامانية مجتمعا لا يعرف الكتابة، مقسما إلى عشائر وسلالات مخــتلطة الزيجات غير مستقرة، قائمة على أبويّة النسب وأبوية السكن، وتمارس التبادل المعمــم. وبالمقــابل، اعتمدت مجموعات الياو الكتابة واتبعت تيارا طاويا دينيا وتبشيريا؛ ذلــك أن هذه الأخيرة، وخلال زحفها نحو الجنوب في القرنين الثاني عشر والثالث عشر، عملت على ضم الشعوب البربرية إلى الامبراطورية وإدخالهم في خانة "الشعب الصالح" الذي تحكمه "البيروقراطية السماوية". ما زال هذا النوع من المجتمع القبلي الذي لا يعرف الكــتابة مصــانا مــن خلال 110000 قرغيزي ينتجعون مع قطعانهم على هضاب هامي العالية وعلى جبال تيان شان، حيث يصبحون مزارعين عند الضرورة في الأودية العالية لهذا الجزء من سينكيانغ.

وهـناك مــرحلة وسيطة بين الأنماط المتساوية والتراتبية، يمثلها 93000 جينغيو (أوكاتشان) يعيشون على الضفة اليمنى لمجرى نهر سالوين في يونان، إلى جانب طوائف متساوية ومستقرة، ويمثلون مجتمعاً متراتباً في درجات مختلفة: الأمراء، والأرستقراطيون (المــتحدرون من ذريات ثانوية لسلالات الأمراء)، ثم الشعب والعبيد (سجناء الحرب أو المســتعبدون بعــدم تسديد الدين) وهم يعتمدون التبادل الزواجي على شكل سلسلة دائرية لــزواج غير متناسق مع ابنة الخال في السلالات الأميرية، وسلسلة متوالية تعتمد تعاقب ولادة الإخــوة وتجــبر الــبكر علــى مغادرة قريته لتأسيس طائفة خاصة به، مما يغذّي ديناميكــية البنــية التراتبية ويحفظ قدرة الجماعة على التوسع. ولا تشكل العبودية سوى ظاهرة هامشية في المجتمع الذي يجهد في الحفاظ على البنى الصينية القديمة. في المقابل، تــتخذ العبودية معناها الاقتصادي في مجتمع آخر تابع للتيبت وبيرمانيا يعيش على حدود سيشــوان، وغويــزهو ويونــان: أي الــــ 5،5 مليون من اليي (Yi) الشديدي الالتصاق بأرضــهم، في سلسلتي "الجبال الرطبة "، الكبرى والصغرى. هناك، كان العبيد الذين يتم الحصول عليهم بفعل غزوات تُشنّ على الشعوب المجاورة، إضافة إلى زيادة عددهم من خلال الإنجاب في الأسر، يشكلون أداة حقيقية للتوسع تعمل بمثابة نمط لانضمام الشعوب الدخــيلة، لمصلحة أقلية أرستقراطية: أمثال " العظام السود" (نورسو). بداية، يقوم العبيد بالخدمة المنزلية لدى أسيادهم، قبل أن يتمركزوا في قطعة أرض يزرعونها لأمر سيدهم. بعــد جــيل أو عدة أجيال، يمكن لعبد مستقر أن يشتري حريته وينضم بذلك إلى مجتمع "العظــام البــيض" (كــيونو)، أي الغالبية الأكثر نشاطاً في شعوب يي، بعد أن يكون قد تجاوز أصله.

يــتواجد التمييز بين "العظام السود" أي "الأرستقراطيين" والعظام البيض أي "عامة الشــعب" لدى معظم الأتراك- المغول، ولكن بصورة معكوسة، إذ أن " البيض" هم الذين يمــثلون الأرســتقراطية و"السود" عامة الشعب. كانت كل جماعة تضم، في مخيم بدوي، ســلالة قويــة مــن المحاربين، تساعدها سلالات من الأقنان الذي يهيمنون بدورهم على الســلالات الخاضعة، أي من العامة التي تتكون من السجناء والعبيد. أدت هذه الإقطاعية الــبدوية إلــى نشوء امبراطورية جينكيزخان المغولية، الذي شكل بدوره نموذجاً لشعوب القــازاق (يتراوح عددهم اليوم حوالي 900000 في الصين، وفي أقاليم سينكيانغ، وكانسو وشــنغهاي). أعاد أباطرة منشوريا تنظيم المغول (3400000) في الصين وحدها، إضافة إلى 160000 من التو أو المونغور) ضمن جماعات مناطقية وبشكل بطيء. يجسد المغول والمنشــوريون عملية الانتقال من المجتمع الأرستقراطي إلى المجتمع الإقطاعي الذي تلته فــتوحات الإمبراطورية. ولكن لدى المنشوريين (يبلغ عددهم اليوم نحو 4300000 نسمة) ولــدى الـــ 94000 داهوري، الذين هم مزيج من التونغوز والمغول، فقد مرّ تعزيز البنية السياسية بعملية الحضرنة واعتماد الاقتصاد الزراعي، والاقتباس من نماذج الهان. وإذا ما حــافظ بعض شعوب العائلة الألتايكية، كالمغول والمنشوريين والتونغوز، على ممارساتهم الشــمانية، التي تقابلها اللاماويّة لدى المغول، فإن الأتراك جميعاً قد اعتنقوا الإسلام، في القــرن العاشر، بدءاً من شعب الويغور في سينكيانغ (يبلغ عددهم اليوم ستة ملايين) الذين كــانوا يدينون من قبل بالمانوية والمجوسية، وحتى بالبوذية، وكان ذلك أيضاً وضع 4000 تتاري، و 12000 أوزبكي، و 10000 يوغوري، و 69000 سالاري وأخيراً 90000 باو آن و 280000 تونغســيانغ ما زالوا يتكلمون اللغة المغولية. أما المسلمون الآخرون فيشكلون إثنــية هــواي التي ينتشر أفرادها البالغ عددهم سبعة ملايين في الصين بأسرها، إلا أنهم

يـتمركزون بقــوة في منطقة هواي المتمتعة بحكم ذاتي في مقاطعة نيانغ زيا. إن سياسة البلاط الصيني، الرامية إلى إقامة المحميات وإلى توليد زعامات من الأقنان داخل الشعوب الأصــلية، مــثل التانغ، قد لعبت دوراً هاماً في تنظيم شعوب كيانغ الاجتماعي (كيانغ أو راما، أوزما، إلخ). وهناك اليوم 100000 راع ومزارع في السلاسل العالية المحيطة بنهر مين في سوشوان يفرضون أنفسهم كطبقة من الأسياد تعامل الفلاحين معاملة الأقنان. كما قامت اللاوية، التي تنافس الشمانية المحلية، وكذلك البوذية وطاوية الهان، بممارسة التأثير التيبتــي على الشعب الوحيد الذي ما زال يحمل اسم الأجداد التيبتيين القدامى. وكذلك، في عهد المينغ، فإن الناكسي (أو موزو، 245000) في ليجيانغ ويونغنينغ شمال يونان، والذين يشــكلون مجــتمعاً أمومي النسب والسكن، تحل فيه المساكنة المؤقتة مكان الزواج، قد تم تنظيمهم في ولاية أهلية تديرها زعامة محلية، ووجدوا أنفسهم يتحولون إلى أقنان.

أمــا فــي المــناطق الجنوبية المجاورة، فهناك شعب الباي (أو مينشيا) المقيم عند شواطئ بحيرة إرهاي، والبالغ عدده حوالي 1130000 نسمة، والمتحدر من سلالات شعب مملكــة تالــي القديمة التي أعقبت مملكة نانزاهو الشهيرة التي امتد نفوذها إلى هانوي في فيتــنام. وبعد أن استولى المينغ على المملكة، انحلت هذه الأخيرة وتمثل شعبها الحضارة الصينية بسرعة فائقة.

مــع العــائلات الأوســترالية – الأسيوية والأوسترالية – الأندونيسية نكون على مفصــل آسيا الشرقية وآسيا الجنوبية الغربية. فيمثل الأولى 300000 وا (Wa) في الجبال العالــية التــي تحد أفق مقاطعات تاي في كينغ ما ومينغ ليان القديمة، بين ضفة الميكونغ اليمنى وبيرمانيا، حيث تشكل دول الوا (Wa) لساناً يمتد في بلاد شان. توضح هذه العلاقة القديمــة أنّ أداة البادئة "خا" (Kha) (أي العبد عند التاي) تلتصق باسمهم أحياناً. لقد كانوا يقومــون بالــزراعة علــى الوقيد في المنحدرات الوعرة، وكانوا يعيشون منتظمين في مجــتمعات قبلية، في قرى محصنة لكي يحموا أنفسهم من الأسر وصيد الرؤوس والأخذ بالثأر. كما كانت مجتمعاتهم قائمة على القربى الأبوية، وكانوا يتناقلون الإرث تبعاً لتعاقب الموالــيد. وكانــت ديانتهم تقوم بالدرجة الأولى على أضاحي الجاموس. اعتنقت الشعوب الأكثر تحضراً البوذية، أمثال الــ 60000 بلانغ (آفا، وايفا، فومان، إلخ.) في سيبسونغ بانا والـــ12000 تي أنغ (بينغ لونغ، بولونغ، وبالونغ)، الذين وكانوا يستخدمون أبجدية التاي. كما كانوا يقيمون علاقات تلزمهم بدفع الجزية لإمارات التاي في الوديان المجاورة.

شــكلت جماعــة تاي- قضاي، التي تضم ممثلين عنها ينتشرون في أغلب مناطق الصــين الجنوبــية وشــبه جزيــرة الهــند الصينية، جسراً بين العالم الصيني والشعوب الأوسترالية- الأسيوية. أما التاي الغربيون، الذين يمثلهم بشكل أساسي الشان في تي هونغ واللــو (Lu) في سيبسونغ بانا، ويعدّون أكثر من 800000 نسمة، فقد حافظوا على نموذج مــن السيادة الإقطاعية حتى الخمسينيات وجد المؤرخون الإثنيون بعض مخلفاتها بين الــ 13 ملــيون مــن التشوانغ في غوانغزي وغوانغدونغ، منها 2100000 بويي (Pou yi)، و 300000 ســواي (Souei)، و 140000 تونغ غيزهو. فقد توغلت هذه الأخيرة في مقاطعتي هونان وغوانغزي المجاورتين. يهيمن الأمير، وهو سيد الأرض الوحيد، على أرضه من خلال منظومة متراتبة من المقاطعين والموظفين الذين ينالون أتاواتهم عيناً وبالسخرة من قبل طوائف من المزارعين الرقيق، وذلك نظام سياسي لا يقل أهمية عن نظام مملكة زهو الغربــية للصــين القديمة. أخيراً، إن جزيرة هاينان المدارية قد استقطبت ممثلي قاضاي

الأكـثر عـدداً بيـن شعوب تاي- قاضاي، الموزعين بين خمسة فروع مختلفة، والذين يعرفون جميعاً باسم لي وتشكل بعض إثنياتهم المقيمة أمثال 38000 ماونان و90000 مولاو في غوانغزي و54000 جيلاو في غيزهو حدود تواجدهم على القارة.

منح إنشاء جمهورية الصين الشعبية سنة 1949 الاعتراف الرسمي بتلك الشعوب، وبالتالي حقها بالهوية الإثنية والثقافية. ولكن تم بشكل مفاجئ إتلاف جزء هام من الأعمال التـي قـام بهـا الإثنولوجيون الصينيون وبعض مثقفي الإثنيات الأقلية، على أيدي متلفي الآثـار الفنية، أي " الحراس الحمر". ولقد حدث ذلك رغم الجهود الكبرى التي بذلت بغية وهـب الاثنـيات الأقلـية الكتابة عندما لا يكون لديها واحدة، عبر تأليف المعاجم، وفتح المـدارس، وعصرنة المجتمع دون المساس بما يحفظ الثقافة التقليدية. أما اليوم، فقد تمت اسـتعادة الهويات،ولكن هل تدوم الثقافات التقليدية التي عملت الأقليات على إحيائها، وإلى متى، وذلك ضمن الإطار الجديد للنمو الاقتصادي السريع والمنتج للتمايز؟

ج.لوموان

DU YUTING *et al.* (EDS), 1983, *Yunnan Shaoshu Minzu* (Ethnies minoritaires du Yunnan), Kunming, Renmin Chubanshe.- LEMOINE J., 1978, "Les ethnies non Han de la Chine", *in* J. Poirier (éd.), *Ethnologie Régionale* 2, Paris Gallimard: 731- 922. – MA YEN *et al.* (eds), 1981, *Zhong Guo Shaoshu Minzu* (Ethnies minoritaires de la Chine), Beijing, Renmin Chubanshe.- WANG FUSHI (ed.), 1986, *Zhong Guo Minzu Fushi* (Vêtements des ethnies de la Chine), Chengdu- Hong- Kong, Schuan Chu Banshe.

4 - الشتات الصيني

يعود سبب إنشاء المجتمعات الصينية خارج الصين إلى حركات الهجرة التي بدأت قبل الحقبة المسيحية. ترتبط العوامل التاريخية المسببة لهجرة آلاف الصينيين حول العالم بالتبادلات التجارية، والفتوحات العسكرية الصينية في آسيا الجنوبية، وكذلك بالاضطرابات السياسية، والآفات الاجتماعية والاقتصادية أو العدوان الأجنبي على الصين. يتفاوت عدد المغتربين بين 25 و 30 مليون نسمة (ويتوزعون على الشكل التالـي: 90،3% في آسيـا، و 6،5% فـي أميركا، و 2،1% في أوروبا). فيضم صينيو ما وراء البحار مجموعات من أفراد ذوي ثقافات مختلفة، وأوضاع قانونية مختلفة حسب بلد المنشأ أو الإقامة. ويقدَّر أن 85% مـنهم قـد ولدوا خارج الصين. إن مصطلح " هواكياو" (Huaqiao) الصيني الشائع يسـتخدم مـن قبل الأخصائيين للتعريف بهم، وهو يعني "الرعايا الصينيون المقيمون في الخـارج"، ويجـب تمييزه عن مصطلح آخر هو " هوايي" (Huayi) ويعني: " الصينيون المتحدرون من الهجرة". فالبعض من هؤلاء الهوايي قد نسوا لغتهم، بيد أنهم حافظوا على بعـض الممارسـات الثقافـية الصـينية. ويطلق عليهم اسم "بيراناكان" (Peranakan) في أندونيسـيا، و"بابا" (Baba) في ماليزيا. بغية الحفاظ على هيوتهم الإثنية والثقافية، انتظم الهواكـياو فـي مجتمعات، ويتم التماسك فيما بينهم بوجود المدارس، والجمعيات الثقافية، والصـحف، والمعـابد، والحرص على إحياء الأعياد، إلخ. يشكل صينيو الشتات، بشكل أساسـي، جماعات من الحرفيين والتجار. إلا أنهم في بعض بلدان آسيا الجنوبية الشرقية (مالـيزيا، أندونيسيا، تايلند وفييتنام)، دخلوا في مجالات الحياة الاقتصادية، وهم يمسكون بسـلطة اقتصادية قائمة بشكل خاص على شبكات التضامن القائمة على أواصر القربى.

فالصـــينيون الأصـــليون، الذيـــن يتحدرون من منطقة واحدة، أو يتكلمون اللغة عينها، أو يتمـــتعون باسم الشهرة ذاته، يتصرفون فيما بينهم وكأنهم ينتمون إلى أصل واحد، متحدر مـــن الجد عينه. كما أنهم يميلون إلى الالتقاء مع بعضهم بغية ممارسة نشاطات اقتصادية من نفس الطبيعة، وخلق الجمعيات العشائرية أو المهنية.

إ.ليف

CHEN L.F., 1979, *Dongnan Yazhou de Huaqiao, Huaren yu Huayi* (Chinois et descendants de Chinois issus de l'émigration chinoise du Sud- Est asiatique), Taipei, Cheng- Chung Shu- Chu.- FREEDMAN M., 1957, *Chinese Family and Marriage in Singapore*, Londres, HMSO.- LEE R.H., 1960, *The Chinese in the United States of America*, Hong-Kong, Hong- Kong University Press.- OMOHUNDRO J., 1982, *The Chinese Merchant Families in Iloilo: Commerce and kin in a Central Philippines City*, Columbus, The Ohio University Press.- TWAI MAW- KUEY, 1968, *Les Chinois au Sud- Vietnam*, Paris, , Bibliothèque nationale.- WATSON J.L., 1975, *Emigration and the Chinese Lineage: The Mans in Hong-Kong and London*, Berkeley, University of California Press.- WILLMOTT D., 1960, *The Chinese of Semarang: A Changing Minority in Indonesia*, Ithaca, Cornell University Press. - WILLMOTT W.E., 1970, The *Political Structure of the Chinese Community in Cambodia*, Londres, The Altone Press.



طائفـــة Caste

بالنســبة إلـــى علم الاجتماع المقارن، لا تعرَّف "الطائفة" إلا بالاستناد إلى النظام الاجتماعي الهندوسي. لكن هذا الأخير يشكل منظومة لا تعرَّف عناصرها (الطوائف) إلا من خلال الوضع الذي تشغله.

يجتمع في كلمة "طائفة" عبارتان سنسكرتيتان، "فارنا" و"جاتي"، إلا أنه من الأجدى أن نفـــترض بأن معناها يصدر عن العبارة الثانية، مع العلم بأن العبارتين هما عنصران من أنظمة اجتماعية مختلفة ولكنها متكاملة حكما.

إن نظام الـــ "فارنا" (" ألوان" من حيث أنها صفات رمزية "لفئات مهنية اجتماعية" أو "حالات") هو معروف جداً: هو تنظيم المجتمع الذي يوافق الإيديولوجيا الهندو أوروبية للتقســيم الوظيفـــي الثلاثـــي الذي استخلصه ج.دوميزيل؛ تمنح وظيفة لكل من "الحالات" الـــثلاثة الأولـــى المتراتبة (رجال الدين والجنود والمزارعين، وكلهم "مولودون مرتين")؛ ويجب على "العامة"، أي الحالة الأخيرة، أن تقوم بخدمـــة السابقات إن النشيد العاشر من " *الريغ فيـدا*" يصور تلـــك الحـــالات وهي تخـــرج من الجسد الذبيح للإنسان الأصلـــي (purusa). وفـــي اللحظة نفسها تمنح التراتبية الوظيفية والحاجة إلى الآخرين. " لا توجد فارنـــا خامســـة"، تقـــول النصـــوص: يجب أن يُنظر إلى "الخارجين عن الطوائف"، أي الصـــعاليك، على أنهم "بدون فارنا"، وليس بدون "جاتي". ولا تتبع التراتبية خطاً مستقيماً (دومـــيزيل 1948)، أي "مـــبدأ تـــدرج عناصر مجموعة بالاستناد إلى المجموعة"، وهي تـــنطوي على فصل *الوضعية* عن *السيطرة* (الاقتصادية والسياسية)، مثلما يتقدم البراهمان (الكهـــنوت) على المحاربين (السلطة)، الذين يخضعون لهم جزئياً. وهذا التقدم قائم على احـــتكار العمـــل القربانـــي الضروري للحفاظ على نظام العالم. ومع أن الفارنا متراتبة ومتخصصـــة- علـــى عكـــس "الجاتي"، فهي ليست مجموعات مغلقة بإحكام: فيما يخص المولوديـــن مـــن زيجـــات مختلطة، يمكن اتخاذ وضعية الجد (الذكر) الأصلي في بعض الظـــروف. ويجـــب التمييز بشكل جوهري بين الزواج من فئة أعلى، المقبول إلى حد ما والزواج من فئة أدنى، المرفوض بالمطلق. تعني عبارة " سمكارا" الزواج المختلط، وهي تتضمن دائماً معنى الاحتقار: خلل يؤدي إلى "اختلال نظام العالم (adharama)".

لقد سمحت الزيجات المختلطة للبراهمان بتعليل وجود الـــ "جاتي" المتعددة بطريقة تكوينـــية، انطلاقـــا مـــن الحالات الأربعة (تامبياه 1973، بخصوص *شرائع المانو*، السفر العاشـــر). كذلك يمكننا أن نتصور مع ر. لينغات (1967) أن " إسقاط الطوائف في إطار

الحالة قد سمح لها بإعطاء التنوع الهائل لمجتمعات شبه القارة الهندية هبر " قانون التهنيد" الوثيق الوحدة، وبإيجاد "إطار لتعريف السلم الاجتماعي، أي قواعد السلوك المتوجبة على كـل فرد حسب طائفته" من خلال المكانة المخصصة للاحترام الضروري للتراث. وهكذا تكون الـ " فارنا" هي " مفهوم الطائفة "، بينما الـ "جاتي" هي الطائفة "الحقيقية".

يملـك نظـام "الجاتـي" هـو الآخر سماته الخاصة. أولا لكونه لا يندرج في لغة القـربان، بـل فـي لغة الطاهر والمدنس. فالبراهمان هو في الذروة، بينما يتمثل نقيضه الأوضـح فـي الصـعلوك. ولكل من الطاهر والنجس وضعية اجتماعية هنا، وليسا فقط مرتبطتيـن بأحداث الحياة العضوية: وإن كل جماعة من (الجاتي) هي متأثرة بهما بدرجة معيـنة. والطاهر والنجس هما دائما نسبيان: فعدد عناصر الجاتي التي يسمحان بتنظيمها غـير محدود. يمكن أن توجد طهارة عليا (طهارة البرهمان)، وليس طهارة مطلقة. هكذا يتمـيز المجتمع الهندوسي بأنه يجعل التأمل ينفذ إلى نظام تصنيفي يعمل بالأخص كقانون سوسيولوجي. ينطوي الحفاظ على الهوية واستمرار طبيعتها الخاصة (طهارتها الوضعية) علـى تكويـن المجموعات على شكل متشابه، وهو شرط مفروض دائما من أجل الحفاظ علـى نظـام العالم (dharma). يبيّن هذا التصور السمات التي غالبا ما تتعدد في تمييز "الطائفـة": الانـتماء إلـى مجموعة بحكم الولادة (وليس اختياريا)، التخصص الوراثي، الزواج الداخلي. وليست هذه السمات سوى نتائج بيانات لا يمكن بمقتضاها أن يكون نظام العالم ونظام المجتمع منفصلين، ونتائج مبادئ منظمة. يمكننا التذكير على سبيل المثال بأن "ضرورة الحفاظ على وضعية المجموعة هي التي تأمر بالزواج الداخلي" (دومون 1966).

ينـتج عـن ذلك مبدأ يصبح بمقتضاه الاختلاف الذي تحدد به مجموعة ما والذي يمـيزها عن الأخريات مبدأ اندراجها في المجتمع ضمن الخط التراتبي" (المصدر نفسه). وهكـذا، فـي هذا التصور، يظهر نظام الطوائف كشكل تنظيم اجتماعي بنيوي ومترابط، وغـير منفصـل عـن رؤيا للعالم تعبّر عن ذاتها بلغة خاصة بها. قد يبدو من العبث إذا تصوّر إيجاد "الطائفة" في موضع آخر من العالم، أي متمثلة في وحدة اجتماعية أو أخرى عبر السمات المعددة أعلاه حتى وإن كان مفهوم التلوث يرتب "المسافة" الاجتماعية أيضا (أ.و. ساوتهال، يذكره تودن وبلوتنيكوف، 1970). لا يمكننا اعتبار الطائفة كمجرد شكل مـن الـتفريع الاجتماعي (دومون، 1966)، ولا جعلها تقتصر على الطبقة الاجتماعية - بفضل وجود الوعي الطائفي، الحاجز الأكبر لظهور وعي طبقي (أمبوكار 1936). ويجب أن يكون تحليل ج. بيت - ريفرز قد حسم الجدل بهذا الشأن.

لكـن نظـام الطوائـف الهندوسي لا يشذ عن المقارنة الأنتروبولوجية رغم ذلك. فلنأخذ عبارة "جاتي"، المشتقة من فعل "جان" = وَلِد. تملك هذه العبارة مربّعا من المعاني يجعلهـا تنتمـي إلـى اصطلاحات المنطق والقواعد والتصنيفات الطبيعية، وكذلك " علم الاجـتماع"، دون أن تكـون خاصة بهذه الأخير أبدا؛ وعلى خط آخر، يجب إعادة اعتبار المعـنى الـذي كانت تحمله " كاستا" (casta) في البرتغالية والإسبانية وحتى الإيطالية في القرنيـن الخامس عشر والسادس عشر لكي نفهم جيدا لماذا استعملها البرتغاليون في الهند فقـط وليس في مكان آخر. إن "جاتي" هي بالتحديد " طبقة كائنات متمايزة " وهي "النوع" (بـيباردو 1964). إن كـل طبقة، أو نوع، تملك "طبيعة خاصة" (svabhava)، يُعبّر عنها طـابع موضـوعي ("الشكل الخاص" أو "ملكية الطبقة"، بحسب الواقع)، وهو يتجلى في الأفـراد، ويَسِـمُهم بسمتها: يمكننا التنويه بأن المثل الأول للمنطقيين والنحويين هو مثل

"طـبقة الـبقر" والتفكير عينه يعمل في المنطق الذي يحدد النظام الاجتماعي، مما يجعل التقاطع المنطقي "يقضي بمعنى ما على النظام الطبيعي للتصنيف" (ماتيلال 1971)، تماما كما يفعل اختلاط "الفارنا" أو الطوائف.

إنّ الطبقات أو أنواع الكائنات البشرية هي أجزاء مربّع طبيعي يتيح فهمه الإحاطة بمبادئ التجزئة. والسؤال الذي يوجهنا إليه التنظيم الاجتماعي الهندوسي هو إذا التالي: ما هي الظروف والأشكال الممكنة للأنتروبولوجيات التي تنتجها المجتمعات؟ وما هو الشكل الهندوسـي الخاص بهذا النكران للواقع الذي يظهر في كل مجتمع بهذه الحركة المضاعفة التي يتحدد بها هذا المجتمع، بعد تحققه من التشابهات والقرابة بين "الإنساني" و"الحيواني"، ومشـاركة الإنسـان في الطبيعة – على أنه المعيار أو المعايير التي تجعل من "الإنسان" كائـنا فـريدا، مسـتقلا بشكل جذري عن باقي الطبيعة؟ من بين الأجوبة المتعددة التي تقـترحها علينـا النصـوص السنسكريتية، قد يكون الجواب الأكثر شمولية الذي تأتي به الأنتروبولوجـيا الهندوسـية هـو التالي (هيرينشميدت 1989): تتميز بعض الأنواع عن الأخرى بغياب "الحواجز التكوينية" التي تمنع خصوبة تزاوجها. بالنسبة إلى هذه الأنواع، التـي تجهل هذا النقص ولكنها تتواصل فيما بينها عبر *اللغة المترابطة* المشتركة بينها،من الضروري تعريف حدودها الخاصة وإجهار منع الاختلاط الذي قد يسبّب خللا في الكون.

أ.هيرنشميدث

AMBEDKAR B.R. (1936). 1982, *Annihilation of Caste*, Jalandhar, Punjab, Bheem Patrika Publications.- BIARDEAU M., 1964, *Théorie de la connaissance et philosophie de la parole dans lbrahmanisme classique*, Paris- La Haye, Mouton. – BUHLER G., 1984, *The Laws of Manu, translated with extracts from seven commentaries*, Delhi, Motilal Banarsidass.- DUMEZIL G., 1948, *Mita- Varuna*, Paris, PUF.- DUMONT L., 1966, *Homo hierarchicus*, Paris, Gallimard.- HERRENSCHMIDT O., 1989, *Les meilleurs dieux sont hindous*, Lausanne, L'âge d'homme.- LINGAT R., 1967, *Les sources du droit dans le système traditionnel de l'Inde*, Paris- La Haye, Mouton.- MATILAL B.K., 1971, *Epistemology, Logic and Grammar in Indian Philosophical Analysis*, Paris- La Haye, Mouton.- PITT-RIVERS J., 1971, "On the word "caste" " , *in* Beidelman T.O. (ed.), *The Translation of Culture*, Londres, Tavistock.- SOUTHALL A.W., 1970, " Introduction", *in* Tuden A. et Plotnicov L. (eds), *Social Stratification in Africa*, New York, The Free Press.- TAMBIAH S.J., 1973, " From Varna to Caste through Mixed Unions", *in* Goody J. (ed.), *The Character of Kinship*, Cambridge, Cambridge University Press.

طفولـــة — Enfance

لـم تهمـل الأنتروبولوجـيا الاجتماعية الطفولة كليا، ولكنها لم تمنحها أبدا مكانا متمـيزا، يشـهد على ذلك التأمل المتيقظ لـ م.ميد إزاء زوجها السابق، الأنتروبولوجي ر.فورتـون: " لقد قرر ريو أن يهتم بالثقافة وأن يترك لي اللغة والأطفال والتقنيات" (ميد 1977). ومـع ذلـك جهد أميركيّو المدرسة المسماة " ثقافة وشخصية"، الراغبون بتحديد كـيف تعدل المجتمعات بعض أنماط الطبع، في إظهار كيف يصبح الفرد ما يريده المكان

أن يكون. هكذا، في كتاب مكرّس للطفولة في مانوس (ميلانيزيا)، فحصت م.ميد (1930) أدوار الأهـل، ووصـفت التدريبات الجسدية، وحددت أشكال تناقل القيم الاجتماعية. لقد ركـزت على التناغم الضروري للمجتمعات، التي يجب أن تعطي بعضها البعض وسائل تكاثـرها الذاتـي؛ كذلـك تعرضت لضعف التربية الأميركية (المقارنة بين جهوزية آباء مانوس وتغيّب الآباء الأميركيين)، وبينت أن بعض ظواهر العلاقات بين الأهل والأطفال لا توافـق الأهـداف التي يجدر بهذه التربية أن تتابعها. ولقد استخلصت م.ميد في وقت متأخر جداً نتائج هذه المواجهة، في النمطية الخرقاء لروابط الخلف- السلف المقترحة في *ثقافة والتزام* (ميد 1970). أما المدافعون عن "الشخصية الأساسية"، بشكل خاص أ.كاردينر (1939)، فلقد أجبروا على إدراج العلوم المفروضة على الأطفال الصغار في "المؤسسات الابتدائـية"، من خلال عملهم على تبيان العناصر التي تؤسّس كل مجموعة ثقافية: كيفيات الرضـاعة، التكيف المؤدي إلى تبعية أو استقلالية السلوك، التصرّف الظاهر أو المستتر إزاء البراز، التسامح أو القمع إزاء المظاهر الجنسية. مهما تكن هذه الآراء قابلة للمجادلة، فلقـد كان لها الفضل في إعطاء دفع قوي لأبحاث أنتروبولوجية متخصصة في الولايات المتحدة خلال عدة عقود. إضافة إلى كتيّبات وإرشادات بحث ميداني، نحن ندين للباحثين الأميركيين بدراسات أحادية (وايتنغ 1953) ودراسات مقارنة أجريت بحسب الطريقة التي نـادى بهـا مـوردوك، عن أشكال التربية الابتدائية (وايتنغ وتشيلد 1952)؛ لقد توسّعت الدراسـات المقارنة على نطاق ما يقارب مئتي مجتمع، باستعمالها كميّات متغيّرات القيمة (*إثنولوجيا 1971، 1976، 1977*). فـي فرنسـا، أعقب الاهتمام المتوازن لـ م.غريول بالطفولـة عـدم اكتراث م.موس الذي كرّس عشرين صفحة لها. يقيم غريول مقارنة بين المعـتقد الراشـد، الـبالغ الهشاشة، وألعاب الأطفال التي تمثل بقايا مشوهة لكن راسخة لعـبادات غائـبة (غريول 1938). شكلت الطفولة موضوع دراسة متعددة التوجهات في المـناطق المداريـة مع مدرسة التحليل النفسي الأثنوي في داكـار (أعمال ج. كولومب، أ.زمبلينـي، هـ.إرني، أو م.ك.أورتيغز). يلتحق بهذا التيار ج.رابان (1979) الذي يقدّم وصفاً دقيقا لتربية الطفل عند شعب ولوف: تدريبه على الدَّيْن والعطية، العلاقة مع جسده وجسـد غـيره، الـرابط مع عالم الأشياء، الوصول إلى التبادل الكلامي. انشغل باحثون آخـرون، أكثر قربا إلى التراث الذي خلفه غريول، بالتعامل الطقوسي مع الولادة أو مع المراحل الدينية الاجتماعية العديدة للانتقال من الطفولة إلى حالة البلوغ (لالمان ولو موال 1981).وراء تأثـر الدراسـة الأنتروبولوجـية للطفولة بالتغيرات النظرية والتخصصات القطرية، فإنها أتاحت العمل على ابراز مواضيع فرعية: الظواهر الجنسية (إلوين 1947)، المسـارّة (فـيدال 1976)، التربية (سانتير وميرسييه- ترامبلاي 1982)، التبني (كارول 1970).

س.لالمان

CARROLL V. (ed.), 1970, *Adoption in Estern Oceania*, Honolulu, University of Hawaï Press.- ELWIN V., 1947, *The Muria and their Gothul*, Bombay, G. Cumberlede, Oxford University Press (trad.fr. *Maison des jeunes chez les Muria*, Paris, Gallimard, 1959). – GRIAULE M., 1938, *Jeux dogons*, Paris, Institut d'Ethnologie.- KARDINER A.,1939, *The individual and his society: the psychodynamics of primitive social organization*, New York, Columbia University Press (trad.fr. *L'individu dans sa société : essai d'antrhropologie psychanlytique*, Paris, Gallimard , 1969). – LALLEMAND S. et LE MOAL G. (éd.), 1981, *Journal*

des Africanistes, 51 (1-2): *Un petit sujet*.- MEAD M., 1930, *Growing up in New Guinea. A comparative study of primitive education*, New York, W. Morrow (trad.fr.: *Une éducation en Nouvelle- Guinée*, Paris , Payot, 1973); 1970, *Culture and commitment. A study of the generation gap*, Garden City, New York, Natural History Press, Doubleday (trad.fr. *Le fossé des générations*, Paris, Denoël- Gonthier, 1971); 1972, *Blackberry winter: my early years*, New York, W. Morrow (trad.fr. : *Du givre sur les ronces*, Paris, Le Seuil, 1977).- ORTIGUES M-C. et ORTIGUES E., 1966, *Oedipe africain*, Paris, Plon.- RABAIN J., 1979, *L'enfant du lignage. Du sevrage à la classe d'âge chez les Wolof du Sénégal*, Paris, Payot.- SAN- TERRE R. et MERCIER – TREMBLAY C. (éd.), 1982, *La quête du savoir. Essai pour une anthropologie de l'éducation camerounaise*, Montréal , Presses de l'Université de Montréal.- VIDAL P., 1976, *Garçons et filles. Le passage à l'âge d'homme chez les Gbaya- Kara*, Nanterre, Publication du laboratoire d'ethnolgie et de sociologie comparative, Université Paris X. – WHITING B.B. (ed.), 1953, *Six cultures, Studies of child rearing*, New York et Londres, J. Wiley and Sons. – WHITING J.M.W. et CHILD I.L., 1952, *Child training and personality. Cross cultural study*, New Haven, New Jersey, yale University Press.

Rite — طقس

يندرج الطقس في الحياة الاجتماعية بعودة الظروف التي تستدعي إعادة القيام به. وهو يتسم بأواليات يفترض تفعيلها لكي يفرض طابعه على الإطار الذي يساهم تدخله في تحديده. كما تتسم الأواليات الطقوسية بالمفارقة أكثر من التعبير، وذلك لكون الطقس يهدف إلى تأدية مهمة وإعطاء نتيجة عبر تلاعبه ببعض الممارسات لاجتذاب العقول وجعلها " تؤمن به" قبل التفكير بتحليل المعنى. بذلك، ولكن دون وجود تعارض أو تنافر، يختلف الطقس عن تلك التظاهرات ذات الطاقة الرمزية التي هي الأعياد والمناسبات والاحتفالات، إلخ.، أي جميع العادات التي تحمل الطابع الفردي أو الجماعي. وإذا كان الطقس مندرجا في تلك التظاهرات فإنه يشكل عموما لحظتها القصوى التي ينتظم حولها مجمل الانتشار الاحتفالي الذي يمكن أن يسمى عندها "طقوسيا". ولا يلامس الطقس دائرة الميدان الديني أبدا، ولكن هذه الدائرة هي التي تبقى متمسكة به لكونها تظهر من خلاله وتمتلك حصرية تفعيله. وعلى غرار مختلف الأشكال الفنية التي غالبا ما تقترن بالطقوس أو تمتد جذورها فيها، فإن هذه الأخيرة هي إبداعات ثقافية بالغة الاتقان تقتضي ترابط أفعال وأقوال وتصورات أعداد كبيرة من البشر على امتداد أجيال عديدة. وليس هناك من مجال للإضاءة على شدة تعقيدات الطقوس إلا بمحاولة العودة إلى المبادئ التي قامت عليها. ولكن بما أن التراث الأنتروبولوجي لم ينظر إلى الأمور من هذه الزاوية فإنه فضل، رغم تنوع مقارباته النظرية، التوجه نحو تكديس التحليلات واقتراح التصنيفات غير الثابتة، بدل العمل على التعمق في الموضوع ذاته. في "خاتمة" *الإنسان العاري* (1972)، يقترح ك. ليفي- ستروس (أخيرا !) دراسة "الطقوس بذاتها ولذاتها عملاً على فهم ما الذي يجعلها تشكل ميدانا متميزا عن علم الأساطير" والعمل على "تحديد مواصفاتها الخاصة". بعد نشونية ج. ج. فرايزر المقارنة التي تنطلق من فاعلية التعاكس المتبادل بين أساطير وطقوس العالم بكامله لتظهر المجمل الذي تشكله كتعبير عن مرحلة للفكر، اقترح

أفضل ممثلي المدرسة الدوركهايمية (ر.هيرتز، هـ.هوبير و م.موس) تحليلات لبعض كبريات فئات الممارسات الطقوسية (قربان، إبتهال، طقس جنائزي، ممارسة سحرية، إلخ.) مع إيلاء الاهتمام للتصورات المرتبطة بها. ولكن أ. فان جينيب كان أول من قدم مساهمة جادة في دراسة التكون الفعلي للطقوس مع تركيزه على الفئة المسماة "طقوس العبور". وهو بهذا التركيز كان يهدف إلى تظهير الأواليات التي تتوالى حسب منطق فاعل عالمياً بغض النظر عن محتوياتها التعبيرية الاجتماعية أو الرمزية. فطقوس العبور تستخدم لفصل أشخاص أو جماعات عن وضع معين لإلحاقهم بوضع آخر. بين تلك اللحظتين (فصل، إلحاق) هناك مرحلة وسطى تشكل نوعا من "منطقة حرة " تتجمع فيها أواليات قد تكون غريبة – طقوس انقلاب وموت وبعث – أو تحولات أخرى تستخدم فيها وسائل رمزية متنوعة. هكذا نرى بماذا وكيف تمارس الطقوس تغييراً أكثر من التعبير عنه أو الدلالة عليه، فهي هنا تصنع شخصاً جديداً عبر سيناريوهات عديدة تتطلب مشاركة الممثل الرئيسي والحضور، لكون كل ما في الوضع الجديد سيمثل تذكيراً متواصلاً بالطقس وفاعليته. ولكن المدرسة الوظيفية الإنكليزية، كما مدرسة م.غريول الفرنسية لم تسيرا على هذا النهج. لقد كانت الطقوس، على غرار الأساطير والتعبيرات المختلفة عن التنظيم السياسي، تعتبر دالة على أشياء أخرى، ولذلك لم تتخذ موقع بعض الميادين الكبرى لتصبح مادة دراسة خاصة ضمن توجهات البحوث الأنتروبولوجية، حتى وإن كانت بعض كبريات الأعمال، مثل إنتاج إيفانز– بريتشارد، قد ساهمت بقوة في التعريف بالأواليات الذهنية التي تنم عنها.

ابتداءً من سنوات 1960، انتبه باحثون مثل م. غلوكمان وف.و. تورنر وت. أ.بيدلمان، إلى أن الظواهر الطقوسية تتجاوز بكثير المهمات التي لم تزل محصورة بها، فأخذوا يبحثون عن طاقتها التعبيرية وعن وظائف اجتماعية أو نفسانية كامنة فيها وعن انطوائها على أبعاد وجدانية تشذ عن قنوات المؤسسات الناظمة للمجتمع. انتقد ليفي- ستروس بشدة ذلك التحليل الغامض الذي يعطيها بعداً فكريا وعرض نظريته الخاصة عنها في "الخاتمة" التي سبق ذكرها: إن التفتيت والتكرارية اللذين تتسم بهما طقوس مجتمع يجعلان منها" تغذية وهم إمكانية اعتماد خط سير معارض للأسطورة سعياً إلى بلوغ التكامل عبر التشرذم". ولكن ذلك يعبر عن "محاولة تائهة "، عن "فكر أفسده خضوعه لتسلط الحياة "، فهناك تعارض بين استمرارية الحياة وتشرذم الفكر، بين الوجه "البارد" للطقوس والوجه "الحار" لمسيرة الأشياء. إن الطقوس "باردة " لكونها تعبّر في مسيرتها عن أواليات تطلق تجارب خاصة. وعلى العكس من ذلك، "حارة " هي التجارب المعاشة لكونها تتوصل أحيانا إلى مصالحة العبودية للحياة مع العبودية للفكر. وإذا كان، كما يقول ليفي– ستروس، " للطقوس على الدوام جانب تقليدي ويائس"، فيجب ألا ينسينا ذلك أن التقليد واليأس هما من نتاج الفكر: فالصلاة مثلاً، باستحضارها لصدى غائب، تهدف إلى منح الأمل والعمل على استمرارية الحياة. ولكون الطقوس تمثل أفخاخا للفكر وقواعد للتقليد وحاملات أوهام تبهرنا باعتمادها على قدرة الفن السحرية، فهي تأسر وتسجن الفكر لتجعله متوافقا مع ما تنتظره منه التجربة التقليدية المندرجة تحديداً في نقطة انبثاق تلك الطقوس. ومع ذلك فمن المؤكد أنه ليس باستطاعة الاثنولوجي أن يحلم بالتقاط الوجه "الحار" للكون، دون المخاطرة بالغوص في المبهمات، إلا باستناده أوّلا على معرفة وجهه "البارد". فقبل أن يصبح شاهداً، عليه أولا أن يفهم.

علـــى هذا الصعيد، وبعد الإحاطة بخصوصية الطقوس، نلاحظ أنها تتنسق ضمن أنظمــة. يتمــثل ترداد طقس معين في تكراره كلما استعيدت الظروف المحيطة به. وهنا يظهــر مــبدأ أساسي وشامل من مبادئ تكوين الطقوس. فالطقس الواحد المعدّل يمكن أن يمــثل اســتجابة لأطــر تحديــد تعتبر متماثلة أو متقاربة. يمكن مثلاً لإطارين يتعارض واحدهمــا مع الأخر بوضوح داخل تقسيم زمني واحد أن يتطلبا، استدعاء طقسين يختلف أحدهمــا جذريــا عــن الأخر سواء في المسيرة العملية أو في الرمزية المعتمدة. فمقابل ظــروف معينة هناك طقوس تشكل منظومة، ومقابل ظروف تحددها أحداث مختلفة تظهر طقوس من نوعية أخرى خاضعة لعلاقات تربط ما بينها، دون أن تكون مرتبطة بطقوس منظومة أخرى.

يمكــن أن يــتم تقســيم الزمن بناء لتقويم نجمي أو حسب معيار بيولوجي مرتبط بمصــير الفرد. في الحالة الأولى يمكن أن يُعتمد مثلاً نظام دورة طقوس موسمية تتوزع على مختلف فترات السنة وتهم مجمل أفراد الجماعة. وفي الثانية توجد طقوس ما يسمى "دورة الحــياة" (ولادة، زواج، مــوت). فــي كل من الحالتين يتحدد نظام توالي مختلف الطقوس إذن بالتقويم الذي ينتمي إليه. ومقابل هذه الطقوس الدورية هناك طقوس مناسبات تظهــر بصورة غير متوقعة تحت ضغط "الأحداث"، وهذا النوع الأخير لا يجري، حسب تعــريفه، بــناء لــنظام محــدد مسبقا. أما الظروف القادرة على التسبب باعتماد طقوس مناســبات فيمكن أن تكون مرتبطة بالحياة الجماعية (جفاف، وباء، حرب، إلخ.) أو الحياة الفردية (عقم، مرض، ولادة توأمين، مصيبة، خلاف، إلخ.).

نســتخلص هــنا، بصورة مخطط أول، أربع فئات من المناسبات العامة التي تنتج عــنها مــنظومات طقوس مختلفة، والقائمة على التعارض بين الجماعة والفرد من جهة، وبين المتكرر والطارئ من جهة أخرى. وتقوم كل ثقافة باعتماد وسائل متفاوتة ومتنوعة لــتطوير تلــك الاحــتمالات التي ينطوي كل منها على عدد من الخيارات الإيديولوجية. فالطقوس *الدورية* تجري للاحتفال بمناسبات وضعية أو لاتقاء خطر محدق أو تقبل الأمور الحتمــية. أمــا الطقوس *الطارئة* فهي على عكس ذلك تدع الأمور تجري، مكتفية بتشكيل وســائل مجابهــة مصائب متوقعة أو بطبع مفاجآت سارة. وفي الطقوس *المرتبطة بالحياة الجماعية* يكون الأشخاص ممثلين للشأن الاجتماعي، أما في الطقوس *ذات التوجه الفردي* فــإن الشــخص، عبر هويته الجسدية والعاطفية والفكرية، يجد في تصرفه خدمة جماعية مــتكاملة. وأخــيرا فــإن الطقوس تعتمد وسائل مختلفة لربط بعض ملامح نظام طقوسي بملامــح نظام أخر. فمسارّة الفتيان تندرج أغلب الأحيان ضمن دورة موسمية تلعب فيها دوراً حاسما، وفي العديد من الممالك الأفريقية تشكل مراحل حياة الملك المحطات الكبرى في دورة الطقوس الجماعية، وفي الشعائر الكاثوليكية تتوالى الأعياد السنوية تبعا لمراحل حياة المسيح الدنيوية ومسيرته الأخروية.

ينبغــي أن يحيط الفكر بمجمل هذه الأبعاد عندما يعكف على تحليل طقس ما؛ إن المعــنى الــذي تحمله عملية طقوسية واحدة (قربان، رعدة، إلخ.) أو مجمل رمزي واحد يمكــن أن يتغــير حسب الإطار الذي ينتجه؛ ونسجل بهذا الخصوص حصول محاولات كثــيرة لتحديد المنظومات التأويلية بدل الانطلاق من تبيان تجانس العناصر المكونة لنظام معين. وقد يكون من الممكن تجنب الكثير من السجالات العقيمة عن المعنى الذي يمكن أن ينــتج عــن هذا المظهر أو ذاك للطقوس عندما ننتبه إلى أن تشكيل الأواليات التي نعمل

عليها قد عرف كيف يستخدم المفارقات الإنتاجية، ليس فقط على مستوى العمليات الحسية المحيطة بالفكر، بل أيضاً في الفهم الإجمالي للمنظومات الطقوسية. فمثلاً، كان تحديد عيد الميلاد بالتوافق تقريباً مع اعتدال الشتاء وعيد الفصح مع عودة الربيع يهدف إلى أن يندغم في النظام المسيحي للكون المفهوم الوثني الذي يعمل على إلغائه وعلى القضاء على مظاهره عبر الاستحواذ عليها. وعلى صعيد آخر فإن التحولات القسرية والفجائية التي تنتج عن طقوس العبور لا تتواكب مع الدخول الأفضلي إلى مجال امتلاك سر إلا لكون هذا السر يمثل "حقيقة" الطقس، ولكونه يُدخل المتساريّن في دائرة الخضوع. وهكذا تفقد الطقوس بعضاً من هالتيا الخفية أو الغرائبية لكي تصبح مجرد نتائج لعبة مزدوجة الغاية ومرتكزة على تعاكس المظاهر.

ب. سميث

BEIDELMAN T.O., 1966. " Swazi royal rituals", *Africa.* XXXVI (4): 373-405. – EVANS- PRITCHARD E.E., 1956, *Nuer Religion.* Londres, Clarendon Press.- FRAZER J.G., 1911- 1915, *The Golden Bough.* Londres, MacMillan, 12 vol. (trad.fr. *Le Rameau d'or*, Paris, Robert Laffont, 1981- 1984, 4 vol.). – GLUCKMAN M., 1963. *Order and Rebellion in Tribal Africa.* Londres, Cohen and West.- HERTZ R., 1928. *Mélanges de sociologie religieuse et de folklore.* Paris, Alcan.- IZARD M. et SMITH P. (éd.), 1979. *La fonction symbolique. Essais d'anthropologie.* Paris, Gallimard.- KUPER H., 1947. *An African Aristocracy. Rank among the Swazi.* Londres, Oxford University Press.- LEVI-STRAUSS C., 1971. *L'homme nu (Mythologiques, 4).* Paris, Plon.- MAUSS M., 1968- 1969. *Œuvres.* Paris, Editions de Minuit, 3 vol. – TURNER V.W., 1967, *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual,* Ithaca, New York, Cornell University Press; 1968. *The Drums of Affliction. A Study of Religious Processes among the Ndembu of Zambia.* Londres, Oxford University Press (trad.fr. *Les tambours d'affliction. Analyse des rituels chez les Ndembu de Zambie,* Paris, Gallimard, 1972). – VAN GENNEP P., 1909. *Les rites de passage*, Paris, Nourry.

Rites de passage — طقوس العبور

ظهرت عبارة "طقس العبور" للمرة الأولى على لسان فان جينيب (1909). فكل إنسان يمر، حسب نظرته، بمراحل عدة خلال حياته. وتتواكب هذه التحولات بطقوس مختلفة طبقاً لكل مجتمع. فالولادة هي المناسبة الأولى لطقوس العبور. ويمكن للطفولة أن تنقسم إلى مراحل عدة، ولكن العبور إلى سنّ النضوج هو الذي يترافق مع طقوس المسارّة. ويشكل الزواج أيضاً جزءاً من هذه الطقوس، كما يتم إعلان المرأة أماً مستقبلية لدى الحمل، ثم أماً بالفعل في لحظة الولادة. وهناك أيضاً الطقوس الخاصة بالأب والتي يقل عددها عن الطقوس الخاصة بالأم. وآخر طقوس العبور هي تلك الخاصة بالموت والتي تقوم على منح الميت صفات جديدة تتيح أو لا تتيح إقامة علاقات مستقبلية مع الأحياء. كما توجد طقوس عبور خاصة بتولي منصب مهني أو ديني أو سياسي أو غيره. تمثل جميع هذه الطقوس من الناحية الشكلية بنية ثلاثية تضم، حسب فان جينيب، المرحلة الانفصالية حيث يخرج الفرد من حالته السابقة، والمرحلة الكامنة حيث يكون الفرد بين

حالتين ومرحلة الاندماج حيث يكتسب الفرد وضعه الجديد. وتختلف هذه المراحل الثلاث حسب أنواع الانتقال من حالة لأخرى، فردية أو جماعية، كما تعيد تحديد الأوضاع والأدوار. وتميل هذه الطقوس، المتعددة في المجتمعات "التقليدية" الصغيرة، إلى نوع من المفارقة في المجتمعات الحديثة والصناعية. يشير غلوكمان (1962) إلى أنه يمكن للفرد، في المجتمعات التقليدية، لعب أدوار عدة تحددها الطقوس بينما لا يلعب الفرد سوى دور واحد في المجتمعات الحديثة.

شكلت طقوس المسارّة على وجه الخصوص مادة التنظير الأساسية. كما حاول علماء النفس، أمثال وايتينغ (1958) أو بيتيلهايم (1954) تفسير طقوس الولادة التي تقضي بفصل الولد عن أمه حسب وايتينغ، وبتأكيد بيتيلهايم أنه، من خلال الختان، يتم لمرة واحدة فقط إشباع الرغبة الكامنة لدى الإنسان بأن يكون أيضا من الجنس الآخر، وذلك ما يسمح بالعبور إلى الجنس الحقيقي من خلال تأدية الطقس. حول هذه النظرية الثانية، يلاحظ ج. بويون (يذكره بيتلهايم) بأنها تعبّر عن الإسقاط أكثر مما تنتمي إلى التحليل الاثنولوجي. إن التحليلات ذات المنحى الاجتماعي السائدة حالياً لا تنظر إلى الطقوس من زاوية فعاليتها الرمزية فقط، ولكنها تعتبرها خطاباً، أو خطاباً انعكاسيا يأخذه المجتمع على عاتقه من خلال التفسيرات التي يقدمها المعنيون وليس من خلال الأفعال التي يقومون بها (تورنر، 1967).

ج.ك.ميولر

BETTELHEIM B., 1954, *Symbolic Wounds. Puberty Rites and the Envious Male*, Glencoe, Illinois, The Free Press (trad.fr. *Les blessures symboliques. Essai d'interprétation des rites d'initiation*, Paris, Gallimard, 1971). – GLUCKMAN M., 1962, *Essays on the Ritual of Social Relations*, Manchester, Manchester University Press.- TURNER V.W., 1967, *The Forest of Symbols, Aspects of Ndembu Rituals*, Ithaca, New York, Cornell University Press.- VAN GENNEP A., 1909, *Rites de passage* , Paris, Nourry.- WHITING J.M.W., KLUCKHON R. et ANTHONY A., 1058, " The function of male initiation ceremonies at puberty", in: Maccoby E.E., Newcomb T.M. et Hartley E.L. (eds), *Readings in Social Psychology*, New York, Henry Holt.

Totémisme — طوطمية

أخذت كلمة "طوطم" عن الأوجيبوا، وهي لغة ألغونكية يتحدث بها هنود البحيرات الكبرى في أميركا الشمالية. وقد أدخلها إلى الغرب ج. لونغ عام 1791، لكن استخدامها الأنتروبولوجي يعود إلى ف. – ج. ماك لينان (1869 – 1870). ويستخدم الأوجيبوا كلمة "طوطم" بمعنى علاقة محض اجتماعية (قرابة أو صداقة) قائمة بين شخصين. هناك بعض جماعات من الأوجيبوا تنتظم في عشائر أبوية النسب وخارجية الزواج، وتتخذ كل عشيرة لقباً مستمداً من إحدى فصائل الحيوان. وتستخدم العبارة أحياناً للدلالة على الانتماء العشائري: "ماكوا نيندوتم" ("الدب هو عشيرتي")، إلا أن هذه العبارة تمثل اختصاراً لما يغطيه المعنى التالي: "إنني ذو قرابة مع كل من ينتمي إلى العشيرة التي تتخذ لقب الدب،

وبهـذا فإنـي أنتمـي إلـى هذه العشيرة ". يمكن إذن أن يؤدي تفسير العبارة إلى بعض الالتبـاس، وهـذا ما أوقع ج. لونغ في دمج مؤسستين مختلفتين، أي إلى عدم التمييز بين العشائر والملكية الفردية لروح حارسة، وهو أمر بالغ الشيوع في أميركا الشمالية.

كانـت الأنتروبولوجـيا فـي بداياتهـا شديدة الحماس لهذه الروابط مع الكائنات الطبيعـية، والحيوانـية مـنها بشكل خاص، والتي يصر أفراد المجتمعات الغربية على إقامتها. بدا للوهلة الأولى أن تعريف الطوطمية يمكن أن يصدر عن جمع العناصر التالية: الـتلاحم بيـن جـنس طبيعـي وعشيرة خارجية الزواج، الاعتقاد السائد لدى الأشخاص بانـتمائهم لذلك الجنس، موقف "التبجيل" لذلك الجنس (تحريم قتله وأكله، إلخ). ولكن لم تلبـث أن ظهـرت سـريعاً بعض الصعوبات لكون هذا التعريف قد بدا غير قادر على الإحاطة بتنوع الوقائع الإثنوغرافية. ثم بدا أن الصعوبات التي تعترض منظري الطوطمية (فرايزر، 1910؛ دوركهايم، 1912) ناجمة خصوصاً عن إصرارهم على تقديم تفسير لتلك العلاقات القائمة بين الفصائل الطبيعية والوحدات – أو الوحدات المصغّرة – الاجتماعية : فخـلال بحثهم عن محتواها، وجدوا أنفسهم يحوّرون أشكالها إلى ما لا نهاية له. لقد كانوا بذلك يمارسون نشوئية عصرهم ؛ فتشييء الظواهر الطوطمية من جهة، وجعل المؤسسات الاجتماعية مقتصرة على تلك الظواهر من جهة أخرى، يترجمان تصوير تلك المجتمعات "البدائية" على أنها مازالت تراوح في طبيعة سبق للحضارة الغربية أن تخلصت منها منذ زمـن طويل. والأمر البالغ التعبير هنا هو أنه ما أن تم تجاوز النشوئية كنظرية مسيطرة حتى ابتدأ تراجع الطوطمية كإشكالية أنتروبولوجية.

فـي كتابه "*الطوطمية اليوم*" (1962)، أعاد ليفي – ستروس طرح الموضوع من أجـل مقاربـته بصورة جديدة بالكامل تعتمد مسيرة متعاكسة تماما مع الطرح الأساسي. فالظواهـر المسمّاة طوطمية لا تترجم برأيه تداخلاً بين الثقافة والطبيعة، بل انقطاعاً تاماً بيـن هذه النظامين، ومن هذه الخلفية يمكن تأويلها. ذلك أن التماهي الاسميّ أو الطقوسي (الحظـر الغذائي)، أي إقامة علاقة معينة بين جماعات بشرية وفصائل حيوانية أو نباتية متمـيزة، ينـتج عـن حـركة ذهنية مزدوجة : إدراك تمايز الأجناس في نظام الطبيعة، واسـتخدام الفـروقات التي يتم إدراكها لتحديد التمايز داخل النظام الاجتماعي. فالمسألة مـتعلقة إذن أول الأمر باختبار منطق الترابط والتقطع، أي بمنطق التصنيف. بهذا تكون فرضـية ليفـي – ستروس، وبفضل الجدول الذي تقدمه بالمبادلات بين الفئتين، الطبيعية والثقافـية (فئة، شخص، من جهة ؛ جماعة، إنسان، من الجهة الأخرى)، قد عرضت بياناً بجمـيع أشـكال الطوطمـية، ولكن ليس بكل مظاهرها. تبين هذه المقاربة اللحظة التي يستحوذ فيها الفكر على أشياء العالم المحسوس فيميز أو يقارن بينها ثم يصنفها مع احتمال أن يقرن فيما بينها، ولكنها تهمل من ناحية ثانية لحظة أخرى يعيد فيها الفكر ذاته استثمار التصـورات الـناتجة عنه، أي لحظة الشعائر. ذلك أن الأحداث الطوطمية تظهر بصورة عامة على شكل شعائر أو معتقدات.

إ. ديفو

BOAS F., 1916, " The origin of totemism", *American Anthropologist* 18: 319- 326.- DURKHEIM E., 1912, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris, Alcan.- FRAZER J.G., 1887,*Totemism* . Edimbourg, A. and C. Black (trad.fr. *Le totémisme. Etude d'ethnographie comparée*,

Paris, Schleicher, 1898); 1910, *Totemism and exogamy*, Edimbourg, A. and C. Black (trad.fr. partielle *Les origines de la famille et du clan*, Paris, Paul Geuthner, 1922).- GOLDENWEISER A.A., 1910, "Totémism. An analytic study", *Journal of American Folklore*, 23: 179- 293.- LEVI-STRAUSS C., 1962, *Le totémisme aujourd'hui*, Paris, PUF.- MACLENNAN J.F., 1869- 1870, "The worship of animals and plants", *Fortnightly Review* , 607.- MAUSS M., 1968, ' Essai sur quelques formes primitives de classification", in *Œuvres* , Paris , Editions de Minuit, t.I.



عائلـــة Famille

يعتقد الجميع أنه يفقه ماهيّة العائلة: فهي تبدو جزءاً من نظام الطبيعة، الأمر الذي يُكسبُها طابعاً كونياً، خاصة بشكلها الأساسي، ذي النمط الزواجي، المعرّف باتحاد معترف به اجتماعياً بين رجل وامرأة يعيشان مع أولادهما. بالإضافة إلى أننا نجد هذا الشكل عند الشعوب الأكثر تطوراً كما عند الأكثر بدائية (مثل النموذج الشهير للفيدا في سيلان، الذين يعيشـــون عــراة فـــي مخابــئ تحــت الصخور، حيث تقيم كل عائلة بسيطة في الجزء المخصـــص لها من المخبأ دون أن تختلط بالأخريات). إنّ الخليّة الزوجية الأساسية هي أيضـــاً نواة العائلات المتعددة الأزواج أو الزوجات حيث تتشارك عدة وحدات من النمط عيـــنه شريكاً واحداً، مثل العائلات الممتدة التي نجدها في مناطق عديدة من العالم والتي عرفتها المجتمعات الغربية تحت أشكال وتسميات مختلفة، حيث تفرض القاعدة أن تتعايش عدة خلايا زوجية متقاربة، موزعة على عدة أجيال وحسب عدة خطوط يعود نسبها جميعاً إلى جدّ مشترك، تحت سقف واحد ووصاية واحدة.

ولكـــن مـــن المثير للاهتمام أن نلاحظ بأنه عـلى الرغم من كون المؤسسة العائلية حـــيوية وضـــرورية وشاملة ظاهرياً، لا يوجد لها تعريف محدد، كما هي الحال بالنسبة للـــزواج. يعطـــي قاموس Littré ستة تعريفات مختلفة على الأقل للعائلة: يقوم التعريف الأبـــرز علـــى المقابلة التي يجريها بين العائلة والمنزل، فالعائلة هي "مجموعة أشخاص ذوي دم واحد يعيشون جنباً إلى جنب"، أما المنزل فيمثل التتابع والانتقال مع الوقت. يرى هـــذا القاموس الفرنسي أن الإقامة المشتركة والدم الواحد هما المعياران الأساسيان اللذان يعرّفان العائلة.

بالنســـبة للموســـوعة البريطانية *Encyclopedia Britannica* ، تتميّز العائلة بالمقرّ المشـــترك والتعاون الاقتصادي والتناسل بين راشدين من الجنسين، لدى اثنين منهم على الأقـــل علاقـــات جنسية مقبولة اجتماعياً. وتلبّي العائلة حاجات أساسية: الحياة الجنسية، التوالد، الاكتفاء الاقتصادي، الهوية الشخصية والجماعية، تربية وتعليم الأولاد.

يـــرى ك.غاو (K.Gough) أن العائلة هي " ثنائي متزوّج أو أي مجموعة راشدين أقرباء يتعاونون اقتصادياً وفي تربية الأطفال، ويتقاسمون جميعهم مقراً مشتركاً " (1975). تتطلب هذه المؤسسة البشرية، انطلاقاً من قاعدة بيولوجية معيّنة (عودة الحيض كل شهر ووجـــود إناث بشريات جاهزات بانتظام)، عدداً من الشروط لكي يتحقق: وجود متواصل للذكـــر، مـــنع سفاح القربى مما يمهّد للعلاقة بين الجماعات وللزواج، تقاسُم الأعمال بين

الجنسين، الاعتراف بعلاقة الأبوّة الشرعية، مهما كان واقع الرابط البيولوجي الذي يربط الزوج - رجل العائلة - بأولاد زوجته.

إذا تفحّصنا شروط نشأتها - الاعتراف الاجتماعي الضروري بارتباط شريكين جنسيَّيْن يتوالدان ويتعاونان اقتصاديا،المقرّ المشترك، روابط الدم أو الروابط المتناقلة عبر الزمن -، نلاحظ تكوُّن نموذج يميل إلى تعريف جدوى العائلة، الخلية الأساس لكل مجتمع، لكننا لا نستطيع إعطاء تعريف شامل دون الوقوع في التكرار: تهدف العائلة إلى التوالد لتجديد المجتمع، فالنظام الاجتماعي يفرز ضرورة التبادل وتأسيس العائلات الذي لا يمكن أن يستمر دون هذه الضرورة.

وإذا كانت العائلة الزوجية معروفة عالميا، فهي تمثل " توازناً غير ثابت بين نقيضين أكثر مما تنتج عن حاجة دائمة وثابتة تعبّر عن الضرورات الأعمق للطبيعة البشرية "، حسب قول ك. ليفي- ستروس (1956). ويمكنها أحياناً اتخاذ أشكال خاصة لا تتفق مع التعريفات المختلفة المقترحة: مثل العلاقات الحرة لدى النايار، حيث تتزاوج النساء، غالباً بشكل عابر، مع رجال من اختيارهنّ لا يكون لهم أي حقوق على نسلهم، مع أن هذا لا ينفي وجود زواج طقوسي وهمي يربط ما بين مجموعتين سلاليتين أكثر مما يفعل بين شخصين؛ أو مثل العلاقات الزوجية "بين نساء"، دون أن ينطوي ذلك على علاقات شاذة، إنما حيث يكون لدى امرأة عاقر إجمالاً أو بلغت مرحلة توقف الطمث (النوير) أو تاجرة غنية (اليوروبا) وضعا ذكريا، وتمارس في العائلة وظيفة اقتصادية وسُلطوية على زوجات يُلقحهنّ رجال من محيطهن؛ أو مثل "زواج الأشباح"، حيث يمثل رجلٌ شخصا ميتاً بالنسبة للزوجة، وتُنسَب العائلة الناتجة عن ذلك إلى اسم الميت، ويعود نَسَب الأولاد إليه، الخ.

إنّ عدم وجود علاقة زوجية ثابتة ومُعترف بها أينما كان بين رجل وامرأة، حسب الشكل العام الذي نعرفه، يعود إلى عدم اعتبارها حاجة طبيعية. فليس هناك من شيء مبنيّ بيولوجياً في المؤسسة، ولا حتى علاقة الأم بالأولاد (ليست دائماً الأم البيولوجية هي التي ترضع أو تربّي أولادها)، وليس الجنس وهوية الشركاء والأبوّة الفيزيولوجية حاجات مطلقة. المهم هو الشرعية أي الطابع الاجتماعي وليس الطبيعي.

لا يوجد أي مجتمع مجرّد من مؤسسة تلبّي الحاجات نفسها بقيامها بالوظائف عينها، ولكن السؤال الذي يُطرح هو معرفة لماذا أحسَّت المجتمعات، الحالية أو الماضية، بضرورة إيجاد هذه المؤسسة المصطنعة وما هي الموجبات القوية كفاية لإنتاج نوع من نفحة قرابة في تنظيم الأسَر عبر العالم، على الرغم من الاختلافات المُشار إليها آنفاً.

إن العنصر المشترك، الخارج عن الشرعية، الذي يفرض أينما كان شكلاً ثابتاً ومنظما للعلاقات الجنسية، هو أداء خدمات متبادلة بين الزوجين، وفق توزيع للأعمال بين الجنسَيْن لا يكون قائماً على المتطلبات الفيزيولوجية. وبما أنه توزيع اعتباطي ينتج عنه جعل كل من الجنسين مرتبطا بالآخر، وبالتالي تشجيع على تأسيس علاقة دائمة بين الأشخاص، يرتبط تنظيم التقديمات الجنسية بعقد النفقة لأن العائلة المبنية على الزواج هي المكان المفضّل للتناسل، ولكن ليس هناك رابط ضروري منطقيا بين النظامين التاليين: نفقة متبادلة، مكافأة جنسية وتناسل. كان من الممكن إبرام عقود من هذا النوع بين

الأقرباء، لأنّ البشرية كانت حينها مؤلفة من جماعات مغلقة تسود العداوة بينها وتلجأ إلى القـوة لكـي تؤمّـن شـركاء عندما تدعو الحاجة. يُظهر هذا الاستنتاج، الذي يستند إلى احتمالات ديمغرافية، أنه لم يكن من الممكن قيام أي شكل ثابت لمجتمع على هذه الأسس، مما اضطر المجتمع أن يبني ذاته بمعزل عن قرابة الدم.

مـع تشكل الجهاز الرمزي للكلام، أنشأت المجموعات البشرية، في مختلف نقاط بـروزها وفـي خضـوعها للضرورات عينها، حلولاً متشابهة تركيبياً لأنها تتبع قوانين الإمكانـيات المحـددة: تنظـيم العلاقات الجنسية؛ الاعتراف بمبدأ بنوّة يصنف أشخاص المجموعة بين من يستطيعون الزواج ومن لا يستطيعون؛ ضبْط مبادئ ارتباط مبنيّة على تحريم سفاح القربى؛ أخيراً، يتدخّل التقسيم الجنسي للأعمال لتثبيت الروابط بين الأشخاص ولجعل كل من طرفي ثنائي يرتبط بالآخر بسبب عدم كفاية القدرات الخاصة لكل منهما.

نخلـص من هذا إلى أن الارتباط بين مجموعات قرابة محكومة بقاعدة البنوة هو الأسـاس الأدنى لمجتمع ثابت، والزواج هو أداة هذا العقد، والنساء مادة تناسله. تستوجب العائلة تعاون مجموعات مختلفة القرابة لكي تعيد تشكلها جيلاً بعد جيل: فمن عائلتين تنشأ ثالـثة. تسمح العائلة للمجتمع أن يقوم على أسس مسالمة نسبياً، أن يعمل أن يتوالد. وهي تفعل ذلك بطريقة مبطنة لأن وجودها يمثّل نسخة مجرد ملموسة أولية عنه، ممّا يعيدنا الى فكرة التكرار.

ف. إيريتييه- أوجيه

BURGUIERE A., KLAPISH- ZUBER C., SEGALEN M. et ZONABEND F. (éd.), 1988, *Histoire de la Famille*, Paris, Armand Colin, 2 vol.- EVANS-PRITCHARD E.F., 1945, *Some aspects of Marriage and the Family among the Nuer*, Livingstone, The Rhodes Livingstone Institute; 1957, *Kinship and Marriage among the Nuer*, Oxford, Clarendon Press.- DUBY G. et LE GOFF J. (éd.), 1977, *Famille et parenté dans l'Occident médiéval*, Ecole Française de Rome; 1975, *Finie la Famille? Traditions et nouveaux rôles, Autrement*, Dossier n.3.- GOODY J., 1983, *The Development of Family and Marriage in Europe*, Cambridge,Cambridge University Press (trad.fr.: *L'évolution de la famille et du mariage en Europe*, Paris, Armand Colin, 1985). – GOUGH K., 1975, "Origin of the family", *in* Reiter A.R. (ed.), *Toward an Anthropology of Women*, New York, Londres, Monthly Review Press: 51- 76.- LEVI-STRAUSS C., 1956, "The Family", *in* H.L. Shapiro (ed.), *Man, Culture and Society*, New York, Oxford University Press (trad.fr. "La famille", in *Le Regard Eloigné*, Paris, Plon, 1983). – MURDOCK G.P., 1949, *Social Structure*, New York, The Free Press (trad.fr. *De la structure sociale*, Paris, Payot, 1972).- RADCLIFFE- BROWN R.B. et FORTES M. (EDS), 1950, *African systems of Kinship and marriage*, Londres, Oxford University Press (trad.fr. *Systèmes familiaux et matrimoniaux en Afrique*, Paris, PUF, 1953).- SAHLINS M., 1959, "The social life of monkeys, apes and primitive man", *in* J.N. Spuhler (ed.), *The Evolution of Man's Capacity for Culture*, Détroit, Wayne State University Press.- SCHNEIDER D.M. et GOUGH K.(eds), 1961, *Matrilineal Kinship*, Berkeley, Los Angeles, Londres, University of California Press.

لا يمكـــن الإحاطة بعالم الجزر، الممتد من لوسون إلى جاوة ومن سومطرة إلى الملــوك، بعبارة واحدة أو نواة بنيوية أو ملمح ثقافي تكفي دراسته لإظهار الوحدة ضمن التنوع في جزر جنوب شرق آسيا. والواقع أن تلك الوحدة لا تقوم إلا على الوجود الشامل للغـــات الأوسترونيزية التي يتجاوز ميدانها بكثير حدود المدى الذي نحن بصدده. والفترة الطويلـــة لمـــا قبل تاريخ عالم الجزر هي في الدرجة الأولى تاريخ تمايز اجتماعي على امـــتداد خـــط رحلات ما بين تناثر جغرافي قد يكون مركزها جنوب الصين. أما تاريخه بمعنى الكلمة، أي التاريخ الذي يعمل على الحد من الخصوصيات، فهو لم يبدأ قبل العصر المســيحي. ولم تبدأ تلك الحركة بإثبات ذاتها حقيقة مع نمو أشكال دولة فعلية، كانت في الـــبداية ممـــالك متهـــندة ثـــم أصبحت سلطنات، إلا في مناطق محدودة واقعة على وجه الخصـــوص في محيط خليج المسبار وفي جاوة. في مناطق أخرى من ذلك العالم، ورغم اخـــتراقه بطرق تجارية، ستستمر جماعات كثيرة من الصيادين- القطافين والمزارعين، خـــلال فترة طويلة بل حتى أيامنا هذه، بتشكيل فسيفساء من الثقافات الغربية. فبعد زوال الاســـتعمار، وأيا كانت الأهمية المتنامية لحجم المجتمعات الريفية والتجمعات المدينية، لم يـــزل المشـــهد الاجتماعي بالغ التنوع كما يظهر من إثنوغرافيا العقود الأخيرة. في ذلك العالم المزدوج التجزيء، سواء بتنافر أنواع التشكيلات الاجتماعية أو تضارب المقاربات الأنتروبولوجية، يمكن تمييز فئتين كبيرتين من المجتمعات، الأولى ذات نسب وحيد الخط والأخـــرى رحمـــية النسب، شكلتا مادة مقاربات جادة وما زالتا تمثلان القطبين المحددين لميدان الدراسة.

تشـــمل الفئة الأولى ذلك الجزء من أندونيسيا الشرقية الواقع إلى جنوب هلماهيرا وشـــرق ســـومباوا حيـــث يوجد تمركز شبه تام لمجتمعات النسب الوحيد الخط في عالم الجـــزر. منذ عام 1935، وفي إطار مسألة أساسية للأنتروبولوجيا البنيوية الهولندية، قدم ف. فـــان وودن قراءة جديدة بالكامل للمعطيات المتعلقة بتلك المجتمعات الزراعية. ولقد رأى بصورة خاصة في الزواج من ابنة الخال الأساس الذي يقوم عليه النظام الاجتماعي، كمـــا رأى في المقابلة بين من يعطون النساء ومن يأخذونهن صورة عن تصنيفات الكون الثنائـــية المنتشرة في تلك المنطقة. كان ينبغي أن يكشف التفحص المنهجي لتلك المقولات عـــن تعقـــيد فطـــن إليه فان وودن وعن متغيرات ملحوظة في مصطلحات القرابة وعن مـــنجزات الـــزواج مـــن ابـــنة الخال بالتحديد (فوكس، 1980). ولكن أحدث بحوث تلك الإثنولوجـــيا الإقليمية تدعو إلى تجاوز النظرة المحدودة إلى التبادل المعمم والتصنيفات الثنائية من خلال تبيان أن التداول الدائري للنساء يجب أن يفهم على ضوء حركة دائرية يقـــوم المجتمع عليها. وهكذا فإن حالة المامباي في تيمور (تروب، 1986) تبين كيف أن العطاءات بين جماعات قرابة الرحم، المتراتبة حسب مقتضيات المعطين/ الآخذين أو الأخ الـــبكر/ الأخ الأصـــغر، تـــندرج في حركة مبادلات تشمل الأحياء والأموات والأسلاف والإلهيـــن الأساسيين، السماء - الأب والأرض- الأم، اللذين يفترضهما المومباي منطلقاً لهـــذه الحركة الحياتية. هناك توجه أنتروبولوجي لدراسة هذه المجتمعات ينحو إلى نظرة اجتماعـــية - كوزمولوجـــية تذهـــب بداهة باتجاه م.موس وأ.م.هوكارت وتقليد تعمق في فرنسا مع ل. دومون بصورة خاصة.

تضم الفئة الثانية مجتمعات بورنيو الداخلية التي انطلقت الدراسات عنها إثر تقرير نشــره ليــتش عام 1950. وأول ما تعكسه الأعمال التي جرت بعد ذلك هو حيرتها أمام الفــروقات بين الوقائع التي شوهدت وبعض المفاهيم الأساسية للأنتروبولوجيا البريطانية. كـان المفهــوم الموجــه للدراســات عــن مجتمعات المعشبين هذه هو مفهوم "الجماعة المتضامنة" أي الجماعة الاجتماعية المتماسكة التي تتصرف كشخص معنوي تجاه مصالح أفرادها المشتركة وتمارس حقوقاً على أنواع من الملكية، خاصة العقارية. ولكن ما ظهر على الأرض هو أن الجماعة الوحيدة التي ينطبق عليها هذا التعريف هي العائلة الذرية أو الموســعة (فــريمان، 1970؛ أبــل، 1976؛ كنغ، 1978). وبما أنه كان ينظر إلى أشكال القــرابة علــى أنهــا ضعيفة الفاعلية، فإنه تم وضع العائلة ومراحل تطورها في صميم السجالات المقارنة. أما التجمعات السكنية الكبرى، سواء كانت بيوتاً طويلة أو قرى، فلقد تــم وصــفها ســلبياً بأنها ليست مخصصة حصرياً لروابط القربى، وبأنها لم تشكل أبداً وحدات اقتصادية، وبأنها لم تشكل وحدات سياسية بصورة عامة. وفي المقابل، نقرأ على هوامــش تلك الإثنولوجيا أن تلك التجمعات طقوسية في علاقتها بأرضها المقترنة بالبيت الطويــل (أو بالقــرية) عــبر روابط ليست بالضرورة ملكية الأرض. وعدا عن العائلة وروابــط القــربى، هــناك موضــوع ثالث يشغل تلك الدراسات هو التنضيد الاجتماعي والتميــيز بين "مجتمعات مساواة " من نمط مجتمع إيبان، و"مجتمعات لامساواة " من نمط كايان.

إن الأمــثولة الأشــد ثــباتاً في تلك الأبحاث هي أن مجتمعات بورنيو تتكاثر دون اللجــوء إلــى واحد أو آخر من مبادئ التنظيم التي كانت تشكل، حسب الاعتقاد السائد، جوهر الحياة الاجتماعية: النسب الوحيد الخط، الزواج الخارجي، ملكية الأرض. يبدو هنا بصــورة عرضــية أنــه، على غرار ما هو شائع لدى المعشبين في الفيليبين (ماكدونالد، 1977؛ روزالــدو، 1980)، لا توجد هناك أية مؤسسة شبيهة بــ "البيت" بوصفه " شخصاً معــنوياً يمــتلك أرضاً خاصة به" (ك. ليفي- ستروس) لتعوض عن غياب البنى الأولية للقرابة، مع أن "البيت الطويل" في بورنيو هو بالتأكيد أكثر من مجرد بناء مادي. هنا أيضاً نشهد، تبعاً لنمط مختلف عن نمط المجتمعات الميلانيزية، تهافتاً لأسس النظام الاجتماعي الذي كانت الأنتروبولوجيا التقليدية تعتبره قائماً.

بعــد استعراض ذلك، نجد أن ما يثير الخلاف داخل إثنولوجيا عام الجزر، حسب ملاحظــة ل. برت (1970)، ليس القول بــ " قرابة الرحم" أو بــ "النسب الوحيد الخط"، بقدر ما هو انشقاق مفهومي أعمق.ومن الممكن تلخيصه في مسألة معرفة ما إذا كان مفيداً تغذيــة مشــروع فهــم المجــتمعات المدعــوة تقليدية من خلال الافتراض بأن العلاقات الاجتماعية يمكن أن تبنى بمعزل عن الممارسات الطقوسية والقيم التي يمكن أن توجدها هــذه الأخــيرة. وتجدر الملاحظة أنه عندما عمدت إثنوغرافيا بورنيو إلى فصل "التنظيم الاجتماعــي" عــن "الثقافة " (م. ساهلنز)، فإنها لم تتوصل إلى اكتشاف أكثر من ذرات إنــتاج واســتهلاك، أي عــائلات لــم ينتج عن دمجها تصور أنتروبولوجي متماسك عن المجــتمعات المدروسة. وقد تثبت أمثلة أخرى مأخوذة من بالي أو من سولاويزي أن هذا الفصــل يســيء إلــى فهــم تلك المجتمعات التي يمكن أن تقاس تعقيداتها بالاتقان البالغ لسلاســل الممارسات الطقوسية. أما في جاوة، فهناك بداية لفهم أن خصوصية قرى تنجز

تعــود أولا إلـــى وجــود شعائر خاصة لا تنفصل معانيها عن لعبة المصالح الاقتصادية والسياســية (هفنر، 1985). هذا العالم القروي الذي يجابه منذ قرون إسلام جاوة، والذي حافظ على هندوسيته طيلة ذلك الوقت، يطرح بصورة نموذجية مسألة العلاقات بين البنية والثقافة والتاريخ.

عــندما يتوصــل الأنتروبولوجي تدريجيا إلى اعتماد مقياس أكثر دقة عن تنوع العوالــم الثقافــية وأنظمــة التأريخ خلال وجوده في ميدان دراسته، يصبح من المجحف تشــييء عــبارة "عــالم الجزر" التي يتوجب علينا التحديد بأنها لا تستخدم إلا في فرنسا، والقــيام بمقابلــة جازمة بين جزر جنوب شرق آسيا وجنوب شرق آسيا القاري وأوقيانيا. ويجــب التذكير أخيرا بأنه، انطلاقا من الفرضية القائلة بأن اللغات والمجتمعات تقيم فيما بيــنها علاقة ما، يتوجب على المشاريع التي لم تزل بعيدة عن الأنتروبولوجيا المقارنة أن تهتم بمجمل عالم جنوب شرق آسيا.

ج.ف. غيرمونبريز

APPELL G.N. (ed.), 1976, *The societies of Borneo. Explorations in the theory of cognatic social structure,* Washington, DC, American Anthropological Association.- BARRAUD C., 1979, *Tanebar- Evav. Une société à maisons tournée vers le large,* Cambride, Cambridge University Press et Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme.- BERTHE L., 1970, "Parenté, pouvoir et mode de production. Eléments pour une typologie des sociétés agricoles de l'Indonésie", in J. Pouillon et P. Maranda (éd.), *Echanges et communications, Mélanges offerts à Claude Lévi- Strauss,* La Haye – Paris, Mouton, 2 vol. – FOX J.J. (ed.), 1980, *The Flow of Life. Essays on Eastern Indonesia,* Cambridge, Harvard University Press.- FREEMAN D., 1970, *Report on the Iban*, Londres, The Athlone Press.- GEERTZ H., GEERTZ C., 1975, *Kinship in Bali*, Chicago, The University of Chicago Press.- GUERMONPREZ J.F., 1987, *Les Pandé de Bali. La formation d'une "caste" et la valeur d'un titre,* Paris, Ecole Française d'Extrême- Orient.- HEFNER R.W., 1985, *Hindu Javanese. Tengger Tradition and Isl*am, Princeton, Princeton University Press.- HOWELL S., 1984, *Society and Cosmos. The Chewong of Peninsular Malaysia,* Singapour, Oxford University Press.- JOSSELIN DE JONG DE P.E. (ed.), 1984, *Unity in Diversity. Indonesia as a Field of Anthropological Study,* Dordrecht, Foris Publications.- KING V.T. (ed.), 1978, *Essays on Borneo societies,* Oxford, Oxford University Press; 1985, *The Maloh of West Kalimantan. An ethnographic study of social inequality and social change among an Indonesian Borneo people*, Dordrecht, Foris Publications.- KOUBI J., 1982, Rambu Solo', "la fumée descend". *Le culte des morts chez les Toradja du Sud*, Paris, Editions du CNRS.- LEACH E.R., 1950, *Social science research in Sarawak*, Londres, His Majesty's Stationery Office.- MACDONALD C., 1977, *Une société simple. Parenté et résidence chez les Palawan (Philippines),* Paris, Institut d'Ethnologie.- MASSARD J., 1983, *Nous, gens de Ganchong. Environnement et échanges dans un village malais,* Paris, Editions du CNRS.- NOOY – PALM H., 1979, *The Sa'adan-Toraja. A Study of their Life and Religion*, La Haye, Martinus Nijhoff.- RENARD-CLAMAGIRAND B., 1982, *Marobo. Une société ema de Timor*, Paris, SELAF.- ROSALDO R.,1980, *Ilongot Headhunting 1883- 1974. A Study in Society and History,* Stanford, Stanford University Press.- TRAUBE E.G., 1986, *Cosmology and*

Social Life. Ritual exchange among the Mambai of East Timor, Chicago, The University of Chicago Press.- VAN WOUDEN F.A.E.,1986, *Types of Social Structure in Eastern Indonesia,* La Haye, Martinus Nijhoff.

Esclavage — عبودية

1- المجتمعات الاستعبادية

تـتخذ الـتأملات الأولى عن العبودية، والتي هي عمل مؤرخين، طابعاً إنسانيا وتقـترن باسـتنكار ملتبس أحياناً، لكونه يشير إلى ضعف مردود العمل المستَعْبَد أو إلى الطابع القديم للعبودية. وهي تركز بشكل رئيسي على العبودية القديمة التي تستدعى لتقويم الأشـكال المعاصرة للعبودية: هكذا نشر هــ. والون *تاريخ العبودية في الزمن القديم* عام 1847 فـي نهايـة الحملة التي أطلقها من أجل إلغاء العبودية في المستعمرات الفرنسية. واستعيض عن إدانة العبودية باسم المبادئ الأخلاقية والسياسية بتأمّل عن معناها التاريخي لاحقاً. إن العبودية بنظر ماركس هي شكل من الأشكال الأولى لبروز المجتمعات الطبقية.

لطالما قدّمت دراسة المجتمعات القديمة إطاراً مفضلا لتحليل العبودية. في الاتحاد السـوفياتي، فـي الثلاثينات، أدّى رفض مفهوم نمط الإنتاج الأسيوي إلى اعتبار العبودية مـرحلة ضـرورية لنشوء البشرية ونمط الإنتاج الوحيد للمجتمعات القديمة بمجملها. كان لهـذا الرفض الأثر في تزايد الدراسات المدققة التي نتج عنها ظهور فروقات فيما بينها – منسـوبة علـى الأغلـب إلى وجود بقايا تركيبات مجتمعية قديمة (ف.ستروفي) وأتاحت الاعـتراف بتعدد أشكال استثمار العمل الخدمي في الزمن القديم، بعدما تخلى المؤرخون الماركسـيون عن نظرية التتابع الضروري لمراحل النشوء (*أبحاث دولية* 1975). من جهـته، بيّـن م.إ.فينلي (1960) أن هذه الأشكال المختلفة تحددت في الزمن القديم ضمن سلسـلة من الأوضاع التنظيمية. لقد تلاشى هذا التحليل الذي يرفض الحتمية الاقتصادية الدقـيقة فـي نفس الوقت الذي ظهر فيه منهج آخر نادى به إ. ماير وشكلت نموذجاً عنه أعمـال و.ل. وسـترمان التركيبـية التـي خصت العبودية بدور قاطع في تكوين النخبة السياسـية. وعلى العكس بيّن فينلي أن "العبودية– السلعة " (Chattel- slavery) لم تستطع أن تنتشر إلا في ظروف خاصة – من بينها بالدرجة الأولى تخصص الإنتاج الزراعي– تقرّبها من تلك التي أدت إلى انتشار العبودية الأميركية الحديثة.

إن الأعمال المكرسة منذ عدة عقود للعبودية الأميركية تشير إلى ارتباطها بالعمل فـي المـزارع الكـبرى التي كان لنظام الملكية المتوسطي قد خلد نمطها الذي انتشر مع اسـتعمار العالم الجديد. يقوم الإنتاج لسوق عالمي، إضافة إلى أهمية النخاسة الأفريقية ثم نـتائج إلغائهـا، بتفسـير السـمات الخاصة بهذه المجتمعات الاستعبادية؛ لا يذكر بعض الكـتاب إلا هذا المظهر الرأسمالي، ويُصرّ آخرون على العلاقات "الأبوية " التي تضم أسياداً وعبيداً (جينوفيز 1965).

إن الدراسـات عن العبودية في المجتمعات غير الغربية، والأفريقية بشكل خاص، هـي المسـتفيد الأكبر من التطور الحديث العهد للأبحاث. إن علاقات هذه العبودية مع التـبادلات التجارية، ومع الرأسمالية أكثر، تبدو ثانوية. كما أن استثمار العمل الإنتاجي لا

يظهـر دائمـا كالغايـة الرئيسية للمؤسسة. يقترح بعض الأنتروبولوجيين الأنكلوسكسون (ميـيرز وكوبيـنوف 1977) تحليل العبودية في السياق الأكثر عمومية " للحقوق على الأشخاص" (القرابة، النسب، التبني، السلالات، الخ.)، إذ تكون غايتها تأمين إدراج الأفراد فـي مجموعـات القرابة بعد جيل أو جيلين من إدخالهم في العبودية. على العكس، يشير أنتروبولوجـيون ماركسـيون فرنسيون إلى الطابع الإنتاجي للعمل الاستعبادي ويفسرون الظـروف الاجتماعـية المخـتلفة للعـبد انطلاقـا من الصفات العامة لتكاثر المجتمعات الاسـتعبادية (مياسـو 1986). ومن الخلفية ذاتها، تنوه أعمال تاريخية (لوفجوي 1983) بـالدور الذي لعبته النخاسة - عبر الصحراء وعلى امتداد الساحل الشرقي، ثم الأطلسي، مـن أفريقـيا- في انتشار العبودية الأفريقية، أو تُحلل ظروف استخدام العبيد في القرن التاسع عشر ضمن اقتصاديات المزارع الكبرى المرتبطة باقتصاد سوق إقليمي أو عالمي.

لقد ركزت هذه الأبحاث القريبة العهد عن العبودية على نمطين من المشاكل.

الأول هـو نمط عقلانية الإنتاج الاستعبادي. كان الطابع "التقدمي" للعبودية طرحاً مضمرا للنشوئية ضد تصوّر "انسانوي" جسّده بشكل خاص والون: إن الحرية هي ما كان جـيداً في الزمن القديم، والعبودية ما كان سيّئا. منذ عهد قريب أعيد النظر بالفكرة القائلة بـأن الـنظام الاسـتعبادي في العالم الجديد يمكن أن يكون مفارقة زمنية اقتصاديّة، ولقد حصل ذلك من قِبَل المدافعين الأميركيين عن التاريخ الملهَم (فوغل وانغرمان 1974): في مـزارع جـنوب الولايـات المتّحدة كانت العبودية برأيهم تحقق مدخولاً أكبر من العمل المـأجور. تركز الطريقة الماركسية المعاصرة على الصفات الخاصة لتولد علاقة الإنتاج الاستعبادي، سعياً إلى تأسيس عقلانيتها الاقتصادية، ولكن أيضاً من أجل ترسيم حدودها. تأتـي مدخولـية العبودية من كون النظام الاستعبادي غير مبني إلا بشكل استثنائي على التوالد البيولوجي الداخلي (كما في جنوب الولايات المتحدة بعد نهاية عصر الرقيق)؛ وهي تتطلـب إمداداً منظماً بعبيد جدد. إنّ فكرة نمط إنتاج استعبادي، ولو مطهّرة من مسلماتها النشـوئية، تفتقد اليوم مؤيديها لمصلحة فكرتَيْ "التكوين" و"النظام" الاستعباديين، حتى فيما يخص الزمن "الكلاسيكي" القديم (غارلان 1982).

لقد قاومت دراسة العبيد كمجموعة خاصة قدر إمكانها محاولات إعادة النظر فيها. تتمـيز التحلـيلات الماركسية عن التحليلات السابقة بعبارات الصراعات الطبقية لتجسيد الأشكال العديدة للتماهي الجماعي للعبيد والحدود المفروضة عليه من عدم التجانس الإثني والاجتماعي للعالم الخدمي. كان وقع الحركة السياسية السوداء الأميركية على الأبحاث في هـذا المجـال مثمراً جداً : أعمال عن طوائف العبيد الخلاسيين، دور الديانة، بروز بنى اجتماعية خاصة، وعائلية على الأخص (الشكل الأمومي للعائلة الكاريبية) (منتز 1981). لقـد انـتُقِد التوجه الوظيفي للأعمال الاستفراقية: يمكن أيضاً أن يُدرس الإدراجُ السريع للعبيد في مجموعات القرابة في إطار علاقة قوة بين أسياد وعبيد (كوبر 1979). تتجه هذه العلاقـات إلـى أن تطـرح فـي عـبارات ثقافية، مركزة على تغيرات عدة، عنصرية، دينـية(أعمال عن الإسلام)، إثنية، الخ. تشارك في تشريع الاختلاف الأولي الذي تتشكل انطلاقاً منه العلاقة الاستعبادية، وتساهم في توالد هذه العلاقة.

ب. بونت

2- النظام الاستعبادي

تمثل العبودية نمط الاستثمار الوحيد الذي يسمح بالتكاثر دون زيادة إنتاجية العمل. ورغم أنّ معظم نظريات العبودية يستند على الحق، فإن الظروف الاقتصادية لتشغيلها هي التي تعرّفها بالتحديد.

إنّ الاســتعباد هو نظام اجتماعي مؤسَّسٌ على استثمار طبقة مستعبَدة يقوم تكاثرها علــى اقتناء (أسر، شراء) كائنات بشرية. وهو متميز عن القنانة، التي تتوالد عبر تكاثر الطــبقة المســتعبَدة، وعــن الأشــكال العرضــية للاستعباد (أسرى الحرب، الأشخاص المــرهونون، الالــتزام، التبعية، الخ.) إن العبودية، التي تتميّز بالاعتماد على تملك أفراد مولودين ومدركين سنّ البلوغ في مجتمعات أخرى، تتطلب إجراءات تؤمّن باستمرار هذا الإمــداد: الحــرب والســوق. بما أن العبد قد يُستبدل بأسير آخر، يمكن أن يصادر السيد فــائض إنــتاجه الغذائــي، بعــد ســدّ رمقه. والعبد المفتقر لوسائل تؤمن تكاثره العددي والاجتماعي، والمنفصل عن شؤون مجتمعه الأصلي، هو مُبْعَدٌ أيضاً عن روابط القربى. هــذه هــي المادة الثابتة لوضعه الاجتماعي، الذي يتصف بنكران شخصه الذي يمكن أن يُعاقب بالبيع أو بالموت.

إن عبــيد الأشغال الشاقة، الذين يقتاتون كلياً من السيد، مخصصون لعمل لا حدود له. توكل إلى العبيد المقيمين على أرض السيد قطعة ينتجون منها كل قوتهم أو جزءاً منه، لكون بقية وقتهم مكرسا للسيد. وهم يثبتون عندما يُسمَح للرجل أن يعيش مع زوجة تنتمي ذريــتها ،المستعبدة أيضاً، لسيّدها. يتم الاعتاق عندما يتحرر العبد من عمله بتقديمه جزءاً محدداً من إنتاجه الزراعي لسيّده. وإذا استطاع العبيد المعتقون أن يدخروا شيئاً بالتساهل، فــإنهم لا يملكــون شــيئاً متمايزاً عن إرث سيدهم. يُوَظف بعض العبيد كمؤتمنين (عبيد الأمانة) أو مسلحين (العبيد العسكريين) برتبة عالية أحياناً، وذلك بسبب وضعهم، إذ أنه لا يمكــنهم أن يثبتوا في حالة ورثة شرعيين قد تهدد الممسكين بالسلطة. إن التسريح، الذي غالــباً مالا يميز عن الاعتاق، يفترض تماهي العبد مع الإنسان الحر، وبالتالي محو آثار أصوله الخدمية.

إن نمــط تكاثــر العــبودية يــربط مكوّنات مختلفة ببعضها البعض.1- الشعوب المغــزوة. بشكل خاص نحن في صدد المجتمعات الفلاحية التي تجعلها أعمالها الزراعية معرضة للهجوم. لكنها تتوصل إلى حماية ذاتها بالدفاع عن نفسها على أرضها، أو النفي الذاتي إلى مناطق لجوء، أو لكثــرة ما هي مغزوة، بقبول خضوع يحميها من الاستعباد. 2- المجتمعات الحربية، يتم الأسر من قبل الزُمَر من خلال الغزو، والدول العسكرية من خــلال الحرب، لاستخدامها الشخصي أو للسوق. تسهّل الحرب تشكيل طبقة أرستقراطية تمــارس سيطرة مضاعفة على عبيدها والفلاحين الأحرار الذين هم تحت إقطاعتها. يتم التموين الغذائي وتجنيد الجيوش بتخصيص متفاوت للعبيد أو الفلاحين لمهمات زراعية أو عســكرية، باعتــبار الأوائل مستخدمين أحياناً كقوة قمع ضد الآخرين. إذا كان الأسرى يعــودون فــي الزُمَر إلى من قاموا بالقبض عليهم، فإنه يعاد توزيعهم من قبل البلاط في الــدول. وإن قسمتهم غير المتساوية بين محاربين وفلاحين تساهم في تقسيم الاقتصاد بين قطــاع أرستقراطي مستفيد من نقل الأسرى ومن استغلال العبيد (المسلحين المخصصين للأســر، العاملين في المزارع المخصصة للتموين) وقطاع فلاحي يقوم بشكل خاص على

زراعة غذائية هي عرضة للنهب على الدوام. 3 – التجار: يكون العبيد بادئ الأمر أسرى بين أيديهم، سلعة مخصصة لجني الربح. في المجتمعات الشرقية والأفريقية، تفضّل النساء علـــى الرجال بسبب عملهن (زراعة، نشاطات خدمية، غزل أو حتى حمل) وطواعيتهن؛ كذلـــك تشكل النساء الزوجات والسراري. حتى عندما يسمح لهن بممارسة الجنس، فإنهن قليلاً ما يساهمن في تكاثر الطبقة المستعبدة. بينما يكثر الطلب على الرجال في المجتمعات التـــي تكثر فيها المزارع الكبرى. 4 – المجتمعات الزبائنية: يُباع الأسرى لعائلات فلاحية تســـتخدمهم كسند للعمل في الزراعة الغذائية، دون البحث عن المكسب. إن هذه العبودية، المســـماة "بيتية "، ليست إلا هامشية. يبقى أن متعهدي الاستعباد هم الذين يرعون السوق بشكل جوهري.

فـــي الاســـتعباد الـــتجاري، لا يتوافق ثمن العبيد مع كلفة تولدهم الذي لا يتم في المجتـــمع الذي يستخدمهم بل في ذاك الذي سُلخوا عنه دون تعويض. ولا يدوم الاستعباد، بسبب طابعه الوحشي، إلا بقدر ما يمكن أن تتوسع مصادر تموينه.

ك. ميّاسو

COOPER F., 1979, "the problem of slavery in African Studies", *Journal of African History,* 20 (1): 103- 125.- FINLEY M.I. (ed.), 1960, *Slavery in ClassicalAntiquity*, Cambridge, Cambridge University Press.- FOGEL R.W. et ENGERMAN S.L., 1974, *Time on the Cross: The Economics of American Negro Slavery,* Boston, Little, Brown.- GARLAN Y., 1984, *Les esclaves dans la Grèce ancienne*, Paris, La Découverte.- GENOVESE E.D., 1965, *The Political Economy of Slavery,* New York, Random House (trad. fr. *Economie politique de l'esclavage,* Paris, Maspero, 1961). – LOVEJOY P.E., 1983, *Transformations in slavery. A history of slavery in Africa,* Cambridge, Cambridge Univeristy Press.- MEILLASSOUX C. (éd.), 1975, *L'esclavage en Afrique précoloniale*, Paris, Maspero.- MEILLASSOUX C., 1986, *Anthropologie de l'esclavage. Le ventre de fer et d'argent*, Paris, PUF.- MIERS S. et KOPYTOFF I., 1977, *Slavery in Africa. Historical and Anthropological Perspectives.* Madison. The University of Wisconsin Press.- MINTZ S., 1981, *Esclave= factreur de production. L'économie politique de l'esclavage,* Paris, Dunod.- *Recherches Internationales à la lumière du marxisme,* 1975, "Formes d'exploitation du travail et rapports sociaux dans l'Antiquité classique", n. 84, Paris.- WATSON J.L., 1980,*Asian and African systems of Slavery,* Oxford, Oxford University Press.- WESTERMANN W.L., 1955, *The Slave Systems of Greek and Roman Antiquity,* Philadelphie , The american Philosophical Society.

عـــرق (1) Race

لطالما أفاد مصطلح العرق للدلالة على تقسيم الجنس البشري المرتكز على معايير بيولوجـــية. إن التصـــنيفات العرقـــية ذات الادعاء العلمي والتي ظهرت في القرن الثامن عشـــر، قد تنوعت بشكل كبير طبقاً لعدد الأعراق المحصاة وللسمات المناسبة لتحديد كل منها. وتشهد هذه التغيرات على الخلفية الاعتباطية التي أدت إلى إعدادها، ذلك أنها كانت فـــي الغالـــب محضّرة من قبل باحثين معاصرين رصدوا المشاهدات نفسها. لقد تم إعداد

التصنيفات العرقية في بادئ الأمر، وخلال مرحلة طويلة، اعتماداً على مبادئ لينيّه في تصنيف الأجناس، وذلك بتجميعها حول عيّنات سُميت نماذج.

تشكلت النماذج الرئيسية من خلال التناقض بين الشعوب الأفريقية وشعوب الشرق الأقصى التي اكتشفت خلال آخر مرحلة استكشافية لكوكب الأرض، من جهة، وبين الشعوب الأوروبية من جهة أخرى. لقد ميزت التصنيفات عادة ثلاثة أعراق كبرى ذات مضمون متغير: العرق الأبيض (أو الأبهق، أو القوقازي)، العرق الأسود (أو ذو السحنة السوداء، أو الزنجي)، والعرق الأصفر (أو ذو السحنة الصفراء، أو المغلاوي). لقد استمر تطبيق الطريقة النماذجية إلى وقت متأخر في الأنتروبولوجيا كما في باقي فروع البيولوجيا. ولم يظهر التفكير في مدى صحة وصوابية التصنيفات العرقية سوى منذ ثلاثين عاماً على أساس معارف التصنيفات الرقمية وعلم وراثة الشعوب.

يدّعي التصنيف العرقي، ضمناً أو جهراً، تنسيق العناصر الوراثية في التنوع البشري. ومع ذلك فإن اعتبار كل ما هو مختلف وراثيا عرقا، يؤدي إلى جعل كل كائن بشري مجموعة موحدة من الجينات أي عرقا بحد ذاته. ترتكز المسيرة الوحيدة المبررة على محاولة تصنيف الشعوب البشرية التي تميل، حسب تعريفها، إلى التزاوج فيما بينها طبقا لمنهجية تجمُع منطقية مرتكزة على درجة التشابه الوراثي. ذلك هو منهج التصنيف الرقمي الذي ينطلق في سبيل قياس الفرق بين الشعوب (أو "البعد البيولوجي") من مجموعة سمات يكون تغيرها بشكل كامل أو واسع عائداً إلى طبيعة وراثية، ويحاول على هذا الأساس تحديد " تجمعات" سكانية - ويبدو أن تطبيق هذه الطريقة التي تشوبها الثغرات على الجنس البشري يفترض تشتتاً شبه متجانس للشعوب في مدى الأبعاد البيولوجية، وهو تصور يجعل كل محاولة تصنيف عديمة الفائدة. وبالانطلاق من طريقة مختلفة، توصل أخصائيون في علم وراثة الشعوب أمثال ليونتين (1974) إلى خلاصة مماثلة: فالتقسيم العرقي لا يأخذ بعين الاعتبار سوى جزء ضعيف من التنوع الوراثي البشري. فالبعد الوراثي بين شعبين فرنسيين، على سبيل المثال، لا يختلف بأكثر من 15% عن البعد الوراثي بين أي شعبين في العالم. لذا فإن التصنيفات العرقية السائدة هي اعتباطية وعديمة الفائدة.

توصّل عدد كبير من الأنتروبولوجيين اليوم إلى الاعتقاد فعلياً بعدم القدرة على تطبيق المفهوم العرقي على الجنس البشري، بينما فضّل آخرون عدم التخلي عن الركون الفكري للمنطق التصنيفي المرتبط غالبا في ذهنهم بصورة نشوئية ترى في الأعراق الفروع النهائية للتفرعات المتوالية عن بداية الجذع الذي يمثل الفئة البشرية الأولية. وهذه الصورة ذاتها بعيدة عن التطابق مع الحقيقة، بفعل قوة عمليات اختلاط الشعوب البشرية المرتبطة بقدرتهم على العيش في أماكن مختلفة، وبضعف قابليتهم على التكيف بيولوجياً في أماكن متناقضة، تمثل صورة الشبكة التطور البشري بواقعية تفوق صورة الشجرة. ومع ذلك فإن اللجوء إلى التصنيفات العرقية لا يبدو موشكاً على الاختفاء. فما زال المنهج ذاته يستخدم في بعض الأماكن لاعتماد نماذجية عرقية، أي اعتبار أن كل شعب يتشكل من نسب مئوية مختلفة لعدد صغير من النماذج العرقية المحددة اعتباطيا (مثل النماذج الشمالية أو الشرق أوسطية)، ومع ذلك، فقد أكدت الدراسات الوراثية افتقاد هذه النظرة لأي أساس علمي. ومهما يكن فقد كرست الأنتروبولوجيا نفسها وبشكل أساسي لدراسة التنوع البشري دون اللجوء إلى التصنيفات، ولإيجاد المصطلحات الوراثية لتفسير الشعوب

وتأثـير البيـئة على تحديد الجينات. ولقد توقفت الأنتروبولوجيا الاجتماعية عن محاولة تحديـد العلاقات بين "الأعراق" والثقافة حتى قبل أن يقوم علماء الأحياء بإعادة النظر في ملاءمة مفهوم العرق ذاته.

ج.هيبرنو

COX O., 1948, *Caste, class and race: a study in social dynamics*, New York, Doubleday; *Le genre humain* , 1986, 11, *La société face au racisme*.- LEVI-STRAUSS C., 1952, *Race et histoire*, Paris, UNESCO; 1983, "Race et culture" in *Le regard éloigné*, Paris, Plon.- LEWONTIN R., 1974, *The genetic basis of evolutionary change*, New York, Columbia University Press.- MONTAGU A.M. de, 1964, *The concept of race*, New York, The Free Pres.- OSBORNE R.H. (ed.), 1971, *The biological and social meaning of race*, San Francisco, W.H. Freeman and Company.- PARK R. (ed.), 1950, *Race and culture*, Glencoe, Illinois, The Free Press.

عـــرق (2) Race

جـرت العـادة علـى إدراج "العـرق" في قواميس علوم الإنسان من أجل انتهاز الفرصـة للتأكـيد على أن هذه الفكرة التي لا يمكن تطبيقها على الإنسانية، تظهر هنا من بـاب الفضـول التاريخي، وعلى أنها تنتمي إلى حقبة ماضية لا تستحق الذكر إلا للتأكيد أكـثر علـى أنها معيبة. كانت العقائد التي ظهرت بمثابة الامتداد القبيح للمفاهيم العرقية للقـرن التاسـع عشـر هي التي بالغت في تقسيمات الجنس البشري وأفرطت في زيادة الفوارق ونسبت الفئات التصنيفية إلى استيهامات عن وجود عناصر غير منظورة ("الدم"، "روح العـرق"، "الجبلة الذهبية "، "الأهلية الحضارية "، "خصائص الطبائع"). مع انتهاء الحرب وإدانة الجرائم الهتلرية، وجدت فكرة العرق نفسها على مقاعد الاتهام. رافق ذلك ظهـور علم الوراثة البشرية والنظرية التركيبية للنشوء مما وجّه لهذه الفكرة البالية طلقة الـرحمة: فقـد اسـتعيض عن الفكر النمطي لعالم التصنيفات الذي كان يقولب الوحدات التصنيفية المبنية على فوارق تشريحية؛ بفكر الشعوب لدى عالم الوراثة الذي يعكف على تحلـيل أنظمة التكاثر والتحولات الفردية والتواترات الجينية. هكذا أصبحت البشرية جنساً واحداً متعدد الأنواع، في حين تحوّل "العرق" إلى حصيلة غامضة وعابرة لتداول الجينات بين الشعوب. لم تعد مشكلة الأعراق بعد ذلك موضوع بحث رديء فقط، بل لم يعد هناك من موضوع.

غـير أنّ هـذا الاتصـال بين سياق سياسي وثورة نظرية في البيولوجيا لم يبطل بالكامل فكرة العرق والاهتمام بتنوع الجنس البشري. تستمر عامة الناس في التعجب من سـهولة التعرف على الأعراق رغم أن علماء الوراثة يقولون بعدم وجودها. يبقى العرق دائمـاً فئة في تصنيفاتنا المحلية، فيما تتكون باستمرار في بوتقة الثقافة الشعبية تصورات عرقية وعنصرية جديدة تحافظ على تقسيم البشرية إلى فئات تقليدية وتمنح الأفضلية تارة " للبيض" وأخرى " للسود" وأخرى " للصفر".

مـــع ذلـــك، يجب عدم الاعتقاد بأن فكرة العرق تدوم حصريا في نظريات تغذيها ظنون واستيهامات. يهتم باحثون مجدداً بالتمييز الداخلي للجنس البشري حرصا منهم على عـــدم تـــرك هذه المسألة لما قد يتوهمه الفكر العادي. وبعيداً عن التفكير في إحياء فكرة تقســيم البشـــرية إلـــى فـــئات ثابـــتة ومنفصلة جلياً عن بعضها البعض، لم يتردد بعض الأنتروبولوجيين القدامـــى في استخدام عبارة العرق للدلالة على المجموعات الجغرافية الكبيرة التي يمكن أن تكون قد نتجت عن تعددية سالفة جداً للجنس البشري القديم على أثر انطلاقه من المهد الأفريقي، والتي تبدو وكأنها حافظت على بعض الخصائص التشريحية المناطقـــية خلال مئات الآلاف من السنين (وولبوف وكاسباري، 1997). كما حاول علماء وراثـــة عـــاملون على نمط آخر من المعطيات تفريع الجنس البشري عبر قياس "مسافات وراثـــية " بيـــن الشـــعوب، وهـــذا ما دفعهم إلى تمييز "مناطق إثنية " أو "مجموعات من الشعوب" تشابه بغرابة أحياناً الفئات العرقية القديمة (*مشروع تعدد الجينة البشرية*).

قـــد تصـــبح معـــاودة الاهتمام بتعدد الجنس البشري، بالرغم من خطر انحراف إيديولوجـــي لنتائجها التي لا تزال قابلة للنقاش، ترياقا للنظريات الساذجة عن العرق التي لـــن تكـــف عن التكاثر في الثقافة الشعبية طالما لم يتمكن الباحثون من تعليل انتفاء وحدة المظهر البشري رغم انتماء الناس كلهم إلى الجنس البيولوجي نفسه.

و.ستوكزوفسكي

ANDREASEN R.O., 1998, "A new perspective on the race debate", *British Journal of the Philosophy of Science*, 49: 199- 225.- CAVALLI- SFORZA L.L. et *al.*, 1994, *The history and geography of human genes*, Princeton, Princeton University Press.- MONTAGU A. (ed.), 1964, *The concept of race*, New York, The Free Press.- WOLPOFF R. et CASPARI R., 1997, *Race and human evolution*, New York, Simon and Schuster.

عشـــــيرة Clan

لقـــد كانـــت فكرة العشيرة نقطة انطلاق الدراسات عن النسب الوحيد الخط. ولقد طُبّقت على كل مجموعة ذات زواج خارجي ينتسب أعضاؤها إلى أب مشترك، بمقتضى نمـــط نســـب حصـــري (فـــي الخـــط الأبـــوي أو الخط الأمومي). سلم النشوئيون، ولا ســـيما.هـــــ.مورغان، بأن مجموعات كهذه، كانت تسمى آنذاك *سلالة*، كانت في الأصل أمومـــية الخط ثم انتقلت إلى الخط الأبوي بسبب تغيير في النمط التتابعي. أصبح استعمال كلمـــة "عشـــيرة" شـــائعا فيما بعد لتعريف المجموعات الوحيدة النسب هذه التي ضمها مؤلفـــون مـــثل إ.ب. تـــايلور وج.ج.فرايزر إلى الطوطمية والزواج الخارجي. واقترح ر.هـــــ. لـــووي، منتقدا، بعد ج.ر. سوانتون، الفرضيات النشوئية (تقدم النسب الأمومي الخـــط) بألا تعرّف العشيرة من خلال علاقتها بالطوطمية بل من خلال تأليفها وحدة ذات زواج خارجـــي مـــن جهـــة، وحـــيازة أرض من جهة أخرى، يقوم الاستثمار الجماعي لمواردها وملكيتها المشتركة مقام أساس للتنظيم العشيري.

لـم يعـد معـيار الأرض والـزواج الخارجي يعتبران اليوم إلزاميين: فهناك في مجـتمعات عديـدة عشائر غير محددة الإقامة يستطيع أعضاؤها المتفرقون أن يتزاوجوا داخل وحدتهم العشائرية الخاصة. تعرَّف العشيرة بصورة ضيقة كمجموعة وحيدة النسب لا يسـتطيع أعضـاؤها إثبات روابط نسبية حقيقة تربطهم بأب مشترك، أسطوري أحيانا. تؤسس العشيرة على استمرارية " فرضية " يرتبط بها أعضاؤها بشكل متواصل. يستوجب الانـتماء إلى عشيرة التزاما داخلياً بالتعاضد الاجتماعي يتجلى في التعاون والمشاركة في الاحتفالات وواجب الثأر. وتقوم العشيرة بوظائف متنوعة: فهي، كوحدة معروفة بالزواج الخارجـي، تلزم بتبادل النساء وتداولهن؛ وكوحدة سياسية، هي مؤهلة للتحالف مع عشائر أخـرى مـن أجل تأليف قبيلة، أو للسيطرة عليها وتشكيل زعامة في هذه الحالة (عشائر هرمـية مـثلا)، أو مملكة. وتستطيع العشيرة أن تشغل وظائف دينية واحتفالية بشكل إما حصري وإما تكميلي. تتوّج العشيرة بشكل عام انتماءات سلالية عديدة حسب قانون نسبي، وتتفاوت امتيازات كل مستوى عشيري أو سلالي حسب الحالات. منذ زمن طويل، لم يتم تحديـد الفرق بين عشيرة وسلالة إلا بعبارات درجة العمق النسبي، بحيث أن الفرضيات الـنظرية التـي تـدرس بها التنظيمات السلالية تطبق أيضا على العشائر. إن الاهتمام بدراسـة السـلالات والتنظيمات التجزيئية (مع المدرسة الوظيفية: إ.إ.إيفانز- بريتشارد، م.فـورس) قـد حجـب وجود تنظيمات عشائرية أخرى تفتقر إلى الرابط السلالي: تضم العشـيرة في هذه الحالة مجموعات نسب صغيرة (العائلات، البيوت) تمنح نفسها مرونة كبيرة في التعريف بالروابط النسبية وفي شكليات تحديد من هم أعضاؤها.

إ.كوبت- روجييه

FOX R., 1967, *Kinship and marriage, An anthropological perspective*, Harmondsworth, Middlesex, Penguin books (trad.fr. *Anthropologie de la parenté. Une analyse de la consanguinité et de l'alliance*, Paris, Gallimard, 1972). – FRAZER J.G., 1910, *Totemism and Exogamy. A treatise on certain early forms of superstition and society*, 4 vol., Londres , MacMillan.- LOWIE R.H., 1948, *Social Organisation*, New York, H. Holt.- MORGAN L.H., 1877, *Ancient Society: or Research in the lines of Human Program from Savagery, through Barbarism to Civilization*, New York, H. Holt (trad.fr. *La société archaïque*, paris, Anthropos, 1971). – SAHLINS M., 1965, "On the Ideology and Composition of Descent Group", *Man*, 95-97: 104- 107.

Foncier (Régime) — عقاري (نظام)

الـنظام العقـاري هـو مجموعة الترتيبات التي تحكم العلاقات القائمة بين أفراد ومجموعات في ما يخص وضع واستعمال العقار. تشكل القواعد المتعلقة بالنظام العقاري أنظمة استفادة وموجبات، "حقوقاً متبادلة " (ب. مالينوفسكي) متنوعة في الزمان والمكان. لا تعود هذه الحقوق في الأساس إلى مسيرة قانونية تشريعية قامت الدول الحديثة بإرسائها بشكل متأخر، ولكن إلى قواعد عرفية سابقة لتأسيس هذه الدول.

فـي المجتمع الأوروبي القديم، كما في مجتمعات القانون غير المكتوب، لا يوجد مفهوم الملكية الظاهرة الرسمية للأرض، ولا حتى مفهوم التملك الحصري. يوزّع القدماء أو الـزعماء أراضـي الجماعـة بيـن العائلات والعشائر، مبقيين على جزء للاستعمال المشترك؛ وتكون الحقول إما موزعة مرحلياً- عند الجرمان والإنكا وفي "المير" الروسي والشـرق الأوسط الإسلامي، وفي مناطق الغابات الأفريقية؛ أو مخصصة لجماعة عائلية، وغالـباً ما تصبح في هذه الحالة وراثية: المكسيك القديم، سهوب آسيا، الصين، ميلانيزيا، أوروبـا القرون الوسطى (حيث نشأت الملكية الإقطاعية القابلة للانتقال، كنوع متفرع عن وضـع الـيد اللاقانوني على الأرض). إن حق الحصاد الذي يرتبط رمزياً بالأرض من خلال قربان أولي، هو أساسي في الكثير من الأحيان. هكذا تلتقي أبحاث لوك التي تبرهن شـكل تملك مكتسب من خلال العمل، مع تصريحات ر.هــ.لوي عن وجود ملكية عائلية خاصـة، بعـيداً عـن فرضية "المشاعية البدائية " التي وضعها هــ.س.مين، والتي يقدم أمثلةعـنها: المراعي الشتوية للقرغيز، ومقاطعات الهنود الصيادين، ومحميات مزارعي المكسيك القديم.

ترتـبط الحقوق على الأرض بالعمل العام للنظام الاجتماعي. اقتسام وتقييم ناتجان في البداية عن العناصر المكوّنة الأساسية، المادية والفكرية، لكل مجتمع مصنّف عقارياً: حالة البيئة، الوضع السكاني، التكنولوجيا، المواقف من الغذاء والعمل، الإيديولوجيا الدينية ونظـام السـلطة اللذان يكونان متداخلين أغلب الأحيان، علاقات القرابة والتعاضد. تمنع تغـيُّرية هـذه العناصر وأشكال ترابطها من مجتمع لآخر إنشاء علاقات ثابتة بين أنماط نظـام عقـاري وأنماط مجتمع. فلا يمكن مطابقة نماذج الاستصلاح والأنظمة الاقتصادية الأساسـية- صـيد وقطـاف، رعي، زراعة -، لأن أغلبية المجتمعات تمارس في إدارة الموارد المعيشية طرقاً مترابطة ومتداخلة فيما بينها.

يـتفرع حـق اسـتغلال الأرض إذاً في الأصل عن الانتماء إلى مجموعة قرابة محـددة. لقـد فرض إنشاء تراتبيات نَسَبية، إضافة إلى تدخل السلطات الخارجية، سواء بالإقناع أو بالقوة، على العادات التي ترسي التساوي داخل الجماعة علاقات تعاقدية غير متساوية. هكذا أدت عمليات استصلاح الأرض في المجتمعات القروية ذات حلقات التبادل الضـيقة إلـى المزج، غالباً في نفس المكان، بين مبدأين رئيسيين: إدارة جماعية وتوزيع عائلـي، مسـتويات اسـتغلال تراتبية وضغط المالكين. في أميركا المدارية، يقوم وكلاء يوظفـون عمالاً زراعيين، أو في حالات استثنائية عبيداً يبادلون أيام العمل بالسماح لهم باستعمال قطعة أرض صغيرة، بإدارة المزارع الإقطاعية الكبرى، التي تذكر بالإقطاعات الخاصـة في روما القديمة، والتي تحول العديد منها في بداية القرن العشرين من الملكية العائلـية لتصـبح شركات كبرى. إلا أن الجماعات الخاضعة تحافظ على التقاسم السلالي للأرض وعلى التعاضد. في ممالك أو إقطاعيات الشرق الأوسط، وجنوب - شرق آسيا، كمـا في اليابان ومدغشقر، يرتكز التفاوت العقاري على السيطرة السياسية - الدينية لدى سـلالات "نبيلة ". في الهند، تتوزّع حقوق الأرض بناءً على محور السلطة الملكية الممتد علـى كامل الأراضي، وانطلاقاً من محور العلاقات التراتبية القائمة بين الطبقات: هذا ما يجعـل ازدواجية الضرائب المقتطعة ثقيلة إلى درجة تجعل العقار والفلاح رازحين تحت رحمـة المرابيـن ويؤدي إلى بوار الأرض. تذكر هذه التعددية والتراتبية في وضع اليد بالـنظام الأوروبـي القديم الذي كان يفرض على الأرض الواحدة، في الحقبة الإقطاعية،

الـتزامات ضريبية ذات أصول مختلفة. في أواخر القرن التاسع عشر، سيطر في أوروبا الوسـطى والشرقية نظام قائم على عدم المساواة: يملك النبلاء والتجار الأكثرية الساحقة من الأراضي يعمل فيها مالكون صغار مستأجرون أو مزارعون صغار مجبرون، حسب تعبير أنجلز، على "عبودية ثانية "؛ في إنكلترا، زاد تسوير الحقول من التمركز العقاري، لكنه أمّن على الأقل حقوق وراحة المزارعين.

نجد خارج أوروبا أنظمة عقارية ترتكز على مبدأ عام لإمكانية حصول كل جماعة (سـلالة، عائلـة) علـى الأرض. في أفريقيا، ترتبط العلاقة بالمكان المأهول والأرض المزروعة عادة بمفهوم ميل متساو لدى الجماعات المحلية إلى تملك حقوق استخدام على الأرض، مستقلة عن الحقوق العليا، وقائمة على التاريخ، وبمعزل عن كل إمكانية استحواذ خـاص؛ "الأرض لا تُـرقَض"، يـرجّح هذا المعيار حق الاستخدام الأحدث؛ كما يُستثنى الحصـول على الأرض من كل رابط تجاري: وكما أن الأرض لا تباع، فهي لا تستأجر أيضا.

فـي أوروبـا الغربـية، يشـجّع القانون المدني، المستوحى من إيديولوجيا الثورة الفرنسـية، حصـول الجمـيع على الأرض، وينتج عنه نموّ الملكية الزراعية الصغرى والوسـطى. في السهول الوسطى، اكتسب المزارعون المستأجرون من قبل ملاكين نبلاء كـبار والمقـيمون، وفق النموذج البروسي، في قرى ذات إدارة جماعية جزئية – تذكر بالجماعـة القروية الروسية (mir) – حرية شراء الأرض وتوارثها. في بلاد البلقان، أدى ازدهـار القوميات إلى استعادة الأراضي التي كانت قد صادرتها الامبراطورية العثمانية: اختفـت الـ (زادروغا)، أي الملكية الجماعية ذات الأساس النسَبي، لصالح تقاسم عادل للحصـص بين الورثة. ربما كان هذا التحرير لوضع المزارعين في نهاية القرن التاسع عشر مبعثا لأمل الحصول العادل على أراضٍ جديدة، الذي أدى إلى هجرات جماعية من أوروبـا إلى بلاد أخرى. ولكن تعميم تقاسم الأرض في أوروبا سمح بالإبقاء على أماكن للاستعمال الجماعي، أي "المشاعات"، التي كانت سائدة قبل التنظيم الإقطاعي؛ وما زالت الجماعـات الإقليمـية، فـي أوديـة جبال الألب والبيرينيه، تُفلح في التصدي لإجراءات الشرعية الوطنية، مرتكزة على أعرافها.

أدّت السيطرة الاستعمارية لأوروبا، في أفريقيا كما في آسيا وخاصة في الهند، إلى مصـادرة أفضل الأراضي للزراعة التجارية. في أفريقيا الغربية،حاولت فرنسا أن تعطي صكوكا بملكية عائلية صغيرة، ولكن ذلك اعتبر مبدأ "رومانيا" غريباً هناك. في المغرب، سمح انتشار تسجيل المساحة، الذي تجاوز حق الانتفاع الإسلامي، بقيام ملكيات كبيرة لدى المزارعين. تعود الأراضي التي احتلتها بريطانيا العظمى إلى التاج الملكي الذي يؤمّن من خـلال إيجارات لمدة 999 عاما استثمار الأوروبيين لمزارع في كينيا وروديسيا وأفريقيا الجنوبية، بينما يسدَّد حق الإشغال في محميات السكان الأصليين لقاء إيجار سنوي.

مـنذ نهايـة الحـرب الثانية، اضطر العالم السياسي أن يأخذ بعين الاعتبار توق المجـتمعات الزراعية الأكثر فقرا إلى حياة أفضل، مرورا أوّلا بإلغاء التشريعات العقارية الظالمـة. ولكن بلدان العالم الثالث، التي وجدت نفسها متحررة من سلطة الاستعمار منذ بداية الخمسينيات بالنسبة لبعض مناطق آسيا والهند، ونهايتها بالنسبة لأفريقيا، والمناضلة قـبلا مـن أجل إصلاحات زراعية في أميركا اللاتينية، وجدت نفسها في مواجهة إما مع

النموذج الاشتراكي حيث تقطع الملكية الجماعية علاقة المزارع بأرضه- لذلك اضطرت الصين الشعبية إلى تضييق دائرة الإشراف على النواة الصغرى للملكية، من الإدارة المحلية إلى "الفريق المنتج"-، أو مع النموذج الإنسانويّ لإعادة التوزيع حسب ملكيات محدودة توزع على صغار المزارعين.

تندرج المسموحات والممنوعات المتعلقة بالأرض دائماً بين التصورات الأكثر وجوداً في الحياة الاجتماعية والمتعلقة بتصورات القرابة والسلطة. لذلك يجب أن تنطلق الدراسات الثقافية للأنظمة العقارية من مصطلحات ومفاهيم السكان المحليين لكي تتيح التمييز بين الفئات الشكلية والحقائق التي تغطيها. وتبقى مفاهيم وأنماط تطبيق القواعد مشوّشة طالما اقتصرت مقاربتها على أنظمة فكر الحضارة الأوروبية الغربية.

م.ك.بينغو

BARRAL P., 1978, *Les sociétés rurales du XXe siècle*, Paris, Armand Colin.- GALEY J.-C., 1973, *Les conceptions relatives à la tenure foncière dans l'Inde avant l'Indépendance*, Nanterre, Université Paris X.- LE BRIS E., LE ROY E. et LEIMDORFER F., 1982, *Enjeux fonciers en Afrique noire*, Paris, ORSTOM-Karthala .- LOWIE R., 1920, *Primitive Society*, New York, Liveright (trad.fr. *Traité de sociologie primitive*, Paris, Payot, 1935). – OURLIAC P. et DE MALAFOSSE J., 1961, *Histoire du Droit privé*, t. II *Les Biens*, Paris, PUF.- SHANIN Th. (ed.), 1971, *Peasants and peasant societies*, Harmondsworth, Penguin Books- THORNER D., 1964, ' L'économie paysanne", concept pour l'histoire économique", *Annales, Economies, Sociétés, Civilisations*, (3): 417- 432.

علم الآثار — Archéologie

1- عرض عام

يعني علم الآثار، أو "الأركيولوجيا" (archéologie) لغويا "علم الأشياء القديمة " ويهتم بدراسة الماضي انطلاقا من مخلفاته المادية. ولقد ولد في إيطاليا، خلال عصر النهضة، من خلفية الاهتمام بالأشياء اليونانية- الرومانية القديمة. وجرت أولى الحفريات في "ميدان" روما القديم (الفوروم) ومدينة هادريان. ولكن التنقيبات الأثرية في الصين تعود إلى فترة أقدم. ففي القرن الحادي عشر، وتحت حكم سلالة سونغ الشمالية، وُجد الكثير من القطع الأثرية في موقع العاصمة القديمة شانغ، قرب أنيانغ (القرون 14-11 ق.م.) وشكلت الأساس لأوائل المجموعات الامبراطورية من الأواني البرونزية ولأوائل الكتب المصوّرة عن الأشياء القديمة. ابتداءً من القرن التاسع عشر ابتدأ اهتمام عالم المعرفة يتجه نحو أبعد فترات الماضي السحيق ونحو أصول الإنسان، بينما كانت الإثنولوجيا ترسخ دعائمها على اهتمامها بالمجتمعات القديمة. تطورت إذن دراسة ما قبل التاريخ، التي ترتكز على العلوم الطبيعية، بموازاة علم الآثار الكلاسيكي الذي هو علم مساعد للتاريخ ومرتبط بتحليل الكتابات القديمة وبفقه اللغة. تكون بذلك دراسة الأشياء وتصنيفها وتأريخها هي مشاغله الأساسية، وهي مشاغل تصب في ما كان علماء الآثار

في أوروبا الشرقية يسمونه تاريخ الثقافة المادية. يتشكل علم الآثار اليوم شيئاً فشيئاً ضمن وحدة متكاملة ذات مناهج وأسس نظرية خاصة به. ويتمدد ميدانه في الزمان والمكان والأشياء. فمنذ عصر "رجل أوستراليا" فيما قبل التاريخ، إلى علم آثار المجتمعات الصناعية أو المدينية، يمكن لكل الثقافات أن تجد لها مكانا فيه. ولقد أدى تزايد عدد وفئات المخلفات التي تعتبر أثرية إلى إغناء دوائر التحليلات والتعليلات الممكنة، فأصبحت هذه الأخيرة تعمل حتى على البراز والأوساخ الدالة على تطور الجنس البشري وعلى مختلف شواهد البيئة. أصبح تحديد التسلسل الزمني المطلق يتم عبر مناهج فيزيائية- كيميائية أو عضوية (التحديد الزمني بالكربون أو باحتساب دوائر النمو في جذع الشجرة، مثلا)، وهي مناهج اعتمدت خصيصاً لهذه الغاية. وليست دراسة أواليات اهتراء أو تشوه مختلف أنواع المخلفات بفعل طمرها، أو تحليل آليات تصنيعها أو استخدامها، سوى أمثلة عن التقنيات التي أوجدها واعتمدها علم الآثار.

تبقى حفريات التنقيب، التي تعتمد الكشف المتأني عن الطبقات المتوالية بهدف الاطلاع على المخلفات في وضعها الأصلي، هي العمل المركزي الذي يؤدي إلى جمع المعطيات الأثرية. ولكن بما أنها مجبرة على تدمير مادة بحثها التي لا يمكن إعادتها إلى وضعها الأصلي، فإنها تخضع لمتطلبات منهجية صارمة لا يمكن تلبيتها إلا بمخطط شامل وبأرشفة منهجية ودقيقة للأشياء والمشاهدات. يعني هذا ضرورة القيام بقراءة عمودية (طبقية) وأفقية معا. تهدف الأولى إلى مراقبة توالي الطبقات ومراحلها الزمنية، بينما تهتم الثانية بالتحليل المكاني للعلاقات بين المخلفات في كل طبقة لتخلص منه إلى تحليل أنتروبولوجي لأنواع التربة (من منظور إثنولوجيا ما قبل التاريخ). وهذا ما يفسر وجود عدد من المناهج والمخططات معادل لنماذج المواقع ولعمليات الكشف الدقيق والمتأني عن التربة التي كانت مركز سكن، بواسطة أدوات تراوح بين المطارق والأزاميل وبين الحفريات الكبرى بالرفوش والجرافات التي تعمل على إظهار التوزيع البنيوي لقرى أو مدن بكاملها. وفي مطلق الحالات تسمح المخططات والخرائط والمقاطع والصور والرسوم والترميم والبيانات بالحفاظ على صورة تحليلية للموقع وعلى العلاقات الناظمة للربط بين المخلفات.

ولكن الحفريات ليست المرحلة الوحيدة لجمع المعطيات، مع أنها نقطتها المركزية. فلا بد أن تأتي قبلها تنقيبات منهجية تقدم بياناً بالأهمية الأثرية لمنطقة ما وتؤسس لاختيار مواقع الحفر بناء على معطيات علمية، وليس على الاكتشاف بالصدفة. يحصل خلال هذه المرحلة أخذ عيّنات منهجية تتم من خلالها دراسة المحيط، ثم تليها سلسلة من التحليلات والتأويلات التي تكتسب أهمية متزايدة. ويضيف اللجوء إلى الاختبار معطيات جديدة لتأكيد الفرضيات. ثم يأتي تحضير نماذج نمطية تدخل في تكوينها علوم البيئة والأنتروبولوجيا والجغرافيا البشرية والتنقيبات الاثنية لتعمل معا على تجنب الهفوات الناجمة عن وثائق علم الآثار ولتقدم تصوراً واضحاً عن المجتمعات الماضية. فيما وراء توصيف المخلفات، يعمل علم الآثار أيضاً على إعادة تشكيل صورة تأثير الإنسان على المحيط وعلى تنظيم المكان، وصورة السلاسل العملانية للانتاج، والحياة اليومية والسلوك البشري خلال فترة معينة. وهو يحاول، على المدى الطويل، تحديد الأواليات المؤدية إلى التحولات التقنية أو الاقتصادية أو الاجتماعية أو الثقافية.

ف. أودوز

CAMPS G., 1982, *La préhistoire* , Paris, Librairie acad. Perrin.- EMPERAIRE A., 1964, *Origines de l'archéologie préhistorique en France*, Paris, A. et J. Picard.- GALLAY A., 1986, *L'archéologie demain*, Paris, Belfond.- *Le grand atlas de l'archéologie*, 1985, Paris, Encyclopaedia Universalis.- LEROI – GOURHAN A., 1983, "Reconstituter la vie", in *Le fil du temps*, Paris, Fayard: 234-255.- SCHNAPP Alain (éd.), 1980, *L'archéologie aujourd'hui*, Paris, Hachette.- SHERATT A. (éd.), 1981, *Encyclopédie d'archéologie de Cambridge*, Paris, Editions du Fanal.

2- إثنولوجيا ما قبل التاريخ

هـــناك ارتـــباط وثـــيق لإثنولوجـــيا ما قبل التاريخ باسم أندريه لوروا- غوران. ويتصـــف هـــذا التيار البحثي بالحرص على الدقة العلمية وبمقاربة ذات توجه إثنولوجي لأعمال تنقيب ميدانية. وتكمن وحدته في نوع من المشاركة العملية أكثر من المساهمة في المقولات النظرية التي تقدمها النصوص التأسيسية. ولقد أبصر النور حديثا خلال التنقيبات التـــي أجريـــت في موقعين فرنسيين نموذجيين، هما أرسي- سور- كور وبينسفان؛ وهناك أرسيت دعائمه المنهجية الأولى (لوروا- غوران وبريزيون، 1966 و1972).

يعتـــبر لوروا- غوران "إعادة إحياء الحياة الثقافية لبشر ما قبل التاريخ" هدفا يمكن بلوغـــه مـــن خلال " تحليل إثنوغرافي لمساكن ما قبل التاريخ " (1983). وتقوم مسيرته المنهجـــية علـــى ثلاثـــة مـــبادئ أساســـية: 1) أســـبقية التنقيب الأفقي القائم على مقاطع طوبوغرافـــية صغيرة، على التنقيب الطبقي، لكون القراءة الأفقية لأنواع التربة المتوالية يمكـــن أن تتيح معرفة الأماكن التي عاش فيها الإنسان؛ 2) تحضير على أقصى ما يكون من الكمال والموضوعية تحسبا لأي تلف قد يصيب الموقع خلال التنقيب؛ 3) تحليل بنيوي للمعطـــيات يهتم بالعلاقات بين المخلفات الأثرية انطلاقا من طبيعتها ووضعيتها. ويؤدي التحلـــيل المكانـــي إلـــى الكشف عن بنى واضحة في الموقع (مساكن، مراحيض، أماكن القمامة، إلخ.)، وبنى أقل ظهورا (أماكن النشاطات، آثار غريبة على الجدران، إلخ.). من خلاصـــة جمع هذه المعطيات مع الدراسات عن البيئة والدراسات التكنولوجية يصار إلى إعـــادة تحديـــد التنظيم المكاني وإعداد لائحة بالنشاطات التي كانت تمارس في المنازل، وصـــورة عـــنها. لقـــد استخدمت هذه المناهج بنجاح في ميادين بالغة الاختلاف لما قبل الـــتاريخ: ج.كوفـــان في الشرق الأوسط، د. لافاليه في الأنديز، ج. غرانجيه في المحيط الهادئ، وج.بوزينسكي عن العصر الحجري القديم في ألمانيا.

بعـــد أن اتخذت طابعا شديد الميل إلى الشخصانية خلال ستينيات القرن العشرين، أخذت الإثنولوجيا الماقبل تاريخية تنحو اليوم إلى الذوبان ضمن توجه فرنسي موحَّد نحو علـــم ما قبل التاريخ. وصارت مناهج هذا التوجه مطبقة في أغلب التنقيبات عن المناطق الســـكنية. ولكـــن تحليل البيئة والدراسات التكنولوجية والوظيفية تلعب فيه دورا متزايدا. تشـــكل تنقيبات مغارة بلانش في جبال الجورا مثلا جيدا عن دراسة إثنولوجية معمقة لما قـــبل الـــتاريخ (بيـــتركان، 1980). كما أن الرفض الذي كان لوروا – غوران يجابه به الاثنوغرافيا المقارنة أخلى مكانه اليوم لشيء من استخدام أنماط علم الآثار الاثنوي.

يـــبقى أن بعـــض الابتذال قد لحق بهذا التيار من جراء بعض ظواهر التساؤل: إن عـــددا مـــن أنصار المدرسة الأميركية في التنقيبات الأثرية الانتروبولوجية، مع كون هذه الأخيرة شديدة الميل إلى التنظير وتُدرج مسيرتها في إطار افتراضي - استنتاجي محض، يدافعون اليوم عن مبادئ تنقيب وتحليل للمعطيات لا تبتعد إلا قليلاً عن تلك التي تقول بها المدرسة الفرنسية.

ف. أودوز

BOSINSKI G., 1979, Die *Ausgrabungen in Gonnersdorf 1968- 1976 und die Siedlungsbefunde der Grobung 1968*, Wiesbaden, Fr. Steiner Verlag.- GARANGER J., et COUDART A., 1984, "Préhistoire et ethnologie", *in* "La connaissance en devenir", in *Encyclopaedia Universalis*, supplément 1984: 521- 530. – LAVALLEE D., JULIEN M., WHEELER J. et KARLIN C., 1985, *Chasseurs et pasteurs préhistoriques des Andes*, Paris, Recherches sur les civilisations.- LEROI-GOURHAN A., 1983, "Reconstituer la vie ", in *Le fil du temps*, Paris, Fayard; (éd.), 1988, *Dictionnaire de la préhistoire*, Paris , PUF.- LEROI- GOURHAN A. et BREZILLON M., 1966, "L'habitation magdalénienne n. 1 de Pincevent près Montereau (Seine- et – Marne)", in *Gallia Préhistoire*, IX-2: 263- 371; 1972, *Fouilles de Pincevent, Essai d'analyse ethnographique d'un habitat magdalénien (la section 36)*, Paris, Editions du CNRS.- PETREQUIN P., 1985, *La grotte des Planches- près- Arbois (Jura)*, Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.

3- علم الآثار الاثنوي

علـــم الآثار الاثنوي هو نوع من خطة بحث تهدف إلى صقل ونقد وإغناء تقنيات الاستدلال الأركيولوجي؛ فهو يعمد إلى تحليل إثنولوجي وآثاري للحاضر، سعياً إلى اقتراح فرضـــيات تفســـيرية عـــن أوضاع سابقة؛ ولكنّ من الضروري مقارنة تلك الأنماط مع معطيات التنقيبات ذاتها ومع كل وسائل المقاربة الأخرى للحقائق القديمة.

إن الحوار بين الاثنولوجيا وما قبل التاريخ قد فرض نفسه على الدوام، وذلك لكون ميادــــن بحـــث العلميـــن شديدة التقارب على الرغم من وسائل المقاربة المختلفة: فللأول المعـــاش والخطـــاب المجرّد من عمقه التاريخي، وللثاني الماضي المعزول عن الحاضر والمتواجد عبر آثاره الباقية.

لقد أطلق علماء ما قبل التاريخ مقولة أن التطور البشري يسير بخط مستقيم، ولكن بســـرعة تطور تختلف من منطقة لأخرى، ثم إذا بهم ينعطفون فجأة، خلال القرن التاسع عشـــر، نحـــو "البدائيين" الحاليين ليفتشوا لديهم عن وظائف الأدوات التي وجدوها خلال تنقيـــباتهم، أو عـــن أنماط عمارة العصر الحجري الحديث على ضفاف بحيرة، أو تفسير للصـــور أو اللوحات المحفورة على الصخور. نحو عام 1950 توقفت أسبقية تلك المقارنة المحكومـــة بلعبة معقدة تدخل فيها معلومات تمَّ جمعها من مختلف مناطق العالم، دون أن تحصل التفاتة جادة نحو أعمال ج. تشايلد (بين 1920 و1950) الذي أفسح في مسيرته ذات الخلفية الماركسية مكانا أساسياً للتفسير الاثنولوجي. لقد كان أ. لوروا - غوران يوجّه إلى مـــنهج المقارنـــة الحاسم تهمة شل الخيال العلمي بلجوئه إلى تفسير كل شيء على ضوء

افتراض التماثل؛ وبتأثير منه انعطف البحث نحو إثنولوجيا ما قبل التاريخ ونحو ضرورة الاختبار. ثم حصل الشرخ المنهجي الثاني عام 1960 مع ظهور "علم الآثار الجديد" في وقت توافق مع النشوئية الجديدة التي كان يمثلها إ.سرفيس وم.ساهلنز. لقد اعتبر بنفورد (1968) أن هناك تداخلاً بين الأحداث الاجتماعية والتقنيات وضغوطات البيئة ضمن أواليات متوازنة يصل إلى درجة تصبح فيها الخيارات الثقافية مهملة رغم أهميتها. وهو يقترح، بناءً لهذه الظروف، مقاربة شائعة في تاريخ العلوم تقضي باعتماد مقاربة فرضية-استنتاجية تتيح الانتقال من التحليلات الاثنوغرافية إلى وقائع علم الآثار. في هذه النقطة تولد عبارة "علم الآثار الاثنوي" التي اقترنت ولادتها بتأمل في "القوانين" العامة للسلوك (شيفر، 1976) المرتكزة على مبدأ تماثل عابر للثقافات. ويفترض ج.أ.يالن (1977) وأ.ر.غولد (1978) أن الأمل بتعريف "القوانين" العابرة للثقافات يختفي لمجرد العودة إلى تبيان التماثل بين الشعوب البائدة والشعوب الموجودة، رغم إمكانية المقارنة بينها. ويطرح في مطلق الأحوال سؤال عن مشروعية استخدام التحليل الاثنوغرافي عند تحليل الماضي، إذ لا يمكن للفكر المماثل، بحكم الطبيعة، أن يكون كافيا لتقديم البراهين، إضافة إلى الخطر الشديد الذي يمكن أن ينتج عن إسكات صوت المتغيرات الثقافية والإيديولوجية. حاولت مدرسة كمبريدج، أي مدرسة علم الآثار التركيبي والرمزي (هودر، 1982) أن تؤسس لمعارضة "علم الآثار الحديث" فأنكرت الوظيفة النفعية حصراً المعطاة للثقافة المادية لكي تظهر الدور الهام للرموز وتحليلها، وللتصورات الإيديولوجية للعلاقات الاجتماعية ومعانيها واستخداماتها؛ ولقد اكتسب علم الآثار الاثنوي مكانة مميزة ضمن هذا التوجه.

لم يعد هناك اليوم ميدان لأبحاث ما قبل التاريخ إلا لامسه استخدام أنماط إثنو-أركيولوجية. فمن سلسلة التحضيرات العملانية إلى توزيع الشواهد، ومن هندسة المخلفات إلى أحافيرها، ومن العلاقات الاجتماعية إلى المقابر، ومن استخدامات المكان إلى قمامة المنازل، كل ذلك أصبح ميدان مقاربة من هذا النوع. والأمر ذاته ينطبق على العلوم التي كانت تمتنع عن المقارنة الاثنوغرافية، أي على إثنولوجيا ما قبل التاريخ ذاتها أو الاختبارية في علم الآثار. وحتى العلوم المطبقة على علم الآثار أصبحت تجد نفسها مضطرة لتحضير أنماط عن التفاعل بين الإنسان ومحيطه: قد نعطي مثلا عن ذلك تلويث البشر للقاح أو للبقايا النباتية التي وجدت في مواقع السكن ما قبل التاريخي؛ إن تلك اللقاحات والنباتات تعطي معلومات عن مصادر استثمار المحيط من قبل الإنسان، وليس عن ذلك المحيط نفسه (بيتركان، 1948).

أصبح من الشائع اليوم استخدام أنماط علم الآثار الاثنوي، ولكن يجب ألا ننسى أن هذه الأخيرة لا تقدم أكثر من تماثلات، أوتساؤلات في أفضل الظروف. إن الإثنولوجيا تقدم بياناً بالممكن، ولكن ليس بكل الأمور الممكنة؛ وقد يكون دورها الحقيقي متمثلا في المساهمة بالحد من التعميمات المطلقة في علم الآثار. فالخطر الذي يترصد بعلم الآثار الاثنوي هو أنه يكتفي باستعراض الواقع الثقافي والاجتماعي، بحجة أن إشكالياته يجب ألا تغوص في الاثنولوجيا. ولكون هذا العلم يتموضع في نقطة التقاء ميدانين علميين آخرين، فإنه يحدد لنفسه اليوم هدفا أوليا يتمثل في فهم كيف يمكن لوقائع وأحداث حاضرة أن "تتحول إلى متحجرات"، أي إذا كان من الممكن (أم لا) أن تدخل ضمن نطاق بحوث

علمـــاء الآثار. لا يمكن لتوجه كهذا أن يكون مثمراً إلا بقدر اعتماده في نفس الوقت على الأوليات المعاشة ثم على إعادة صبّ هذه الأوليات على وقائع الماضي.

ب.بيتركان

BINFORD S.R. et L.R. (eds), 1968, *New perspectives in archeology*, Chicago, Aldine.- GALLAY Alain, 1986, *L'archéologie demain*, Paris, Belfond.- GOULD A.R. (ed.), 1978, *Explorations in ethnoarcheology*, Albuquerque, University of New Mexido Press.- HOODER I., 1982, *Symbols in Action. Ethnoarchaeological Studies of Material culture*, Cambridge, Cambridge University Press.- KRAMER C. (eds), 1979, *Ethnoarchaelogy. Implications of ethnography for archaeology*, New York, Columbia University Press.- PETREQUIN A.-M. et P., 1984, *Habitat lacustre du Bénin. Une approche ethnoarchéologique*, Paris, Recherches sur les civilisations.- SCHIFFER M.B., 1976, *Behavioral archaeology*, New York, Academic Press.- YELLEN J.E., 1977, *Archaeological approaches to the present: models for reconstructing the past*, New York, San Francisco, Londres, Academic Press.

Ethnoscience — علم الإثنية

رغـــم حداثـــة ســـنها، عرفـــت عبارة "علم الإثنية " معانٍ مختلفة حسب الأماكن والأزمنة. عندما ظهرت عام 1950، كانت عبارات أخرى موجودة، مُركبة بنفس الطريقة، أي اقـــتران لفظـــة "إثنو" باسم علم معروف. إنّ أول كلمة من هذا النوع كانت بدون شك "النباتـــية الإثنـــية "، التي استحدثها ج.و.هارشبيرغر ليشير، لافتاً بذلك نظر علماء الآثار إلـــى دراســـة النباتات التي تستعملها الشعوب البدائية، وتوزيعها وانتشارها في الماضي، وليقـــترح اســـتعمالات أخرى أكثر تلاؤما مع الأزمنة الحالية. لم تصبح "النباتية الإثنية " دراسة تصورات "الآخرين" عن النباتات إلا تدريجيا.

لقـــد كـــان ج.ب. مـــوردوك أول من استعمل عبارة "علم الإثنية " عام 1950 في فهرس *الخطوط العريضة للمادة الثقافية* ليدل، في الملف الذي أعده عن الثقافات الإنسانية المختلفة (*ملفات ميدان العلاقة الإنسانية*)، على الفصل الثاني والثمانين الذي هو بعنوان: " أفكـــار بخصوص الطبيعة والإنسان"، مع هذا التعليق: "إنّ هذا الفصل مخصص لتغطية الأفكـــار الـــنظرية والشعبية المرتبطة بظواهر العالم الخارجي والجسم البشري". في هذا الفصـــل الثانـــي والثمانين، نجد التشريح الإثني، والنباتية الإثنية، وعلم الأرصاد الجوية الإثني، والحيوانية الإثنية، الخ.، لكن دون أن تظهر عبارة "علم الاثنية " نفسها.

لقد بقي استعمال هذه العبارات مشوبا بشيء من الإبهام. فقد استخدمت للدلالة على دراســـة العلاقـــات بين الإثنيات المختلفة والمواضيع – ظواهر كانت أو نشاطات– التي يُـــرجع إلـــيها الجزء الثاني من العبارة. هكذا عرّف ج. ميّو النباتية الإثنية كعلم العلاقات المتـــبادلة بيـــن الإنسان والعالم النباتي؛ كذلك عرّف ج. روفييه البيولوجيا الإثنية كدراسة العـــوارض البيولوجـــية لبعض الوقائع الثقافية. لقد انتقد ج. بارو (1985) سوء استعمال عـــبارة علـــم الإثنية، وخاصة استخدام كلمته الثانية بالجمع لكي يشمل كل مناهج علاقات

البشـــر بالطبـــيعة. إنّ الذين يعتبرون أن اقتران كل منهج علمي بالإثنية يرتبط بمعارف الآخريـــن يطبّقون هذه العبارات ليس على موضوع الدراسة بل على المنهج العلمي الذي يسمح بالوصول إليه: إننا لا نقوم ببحث عن العلوم الإثنوية بل إننا ندرس علم الإثنية كما ندرس النباتية الإثنية.

لقـــد عرّف هـــ.ك. كونكلاين بهذا المنهج الخاص بالعلم الإثنوي الذي كان بدون شـــك أول من انتسب إليه كما يلي : الانطلاق من الفئات الدلالية الأصلية لدراسة المعرفة التـــي يملكها مجتمع عن محيطه. بالتجانس مع الألسنية، تعتبر كل من هذه الفئات الدلالية بالنسبة للأخـــرى كسمـــات متمـــايزة لأصوات الكـــلام داخل منظـــومة علـــم الأصوات (Phonemic بالإنكليزية)؛ وهذا ما يسميه الأنكلوسكون "إيميك" (emic) ثقافة ما انطلاقاً من مجـــرد المفاهيم التي تحفظها هذه الأخيرة بالتعارض مع منهج (*etic*) الذي يُشكل انطلاقاً من الواقع كما هو متصوَّر من الخارج (تحليل علم الصوتيات).

لقـــد اتخـــذ علـــم الإثنية، كمنهج علمي، أهمية " كبرى" في الأنتروبولوجيا عندما اتســـعت لتشمل مجمل المعرفة الاجتماعية. هكذا نشأت "الإثنوغرافيا الجديدة " التي هدفت إلـــى جعل الإثنولوجيا "علمية " أكثر، بإدخال مناهج مقتبسة عن الألسنية. كان هناك أمل، عـــبر إثبات التشابه بين الشيفرة الألسنية والشيفرة الثقافية، باستخراج " قواعد ثقافية " لكل مجـــتمع تســـمح بفهم سلوك أفراده وتوقع ذلك حسب الظروف. لقد كانت عبارة " ثقافة " مستخدمة في اصطلاح خاص: "هي ما يجب أن يتعلمه الشعب، كونها متميزة عن الإرث البيولوجـــي [...]، نحـــن في صدد البناء الذهني للأشياء ولأنماط الإدراك، ولترابط هذه الأشـــياء وتأويلهـــا" (غودنـــو، 1964). يعتبر هذا المنهج أن الثقافات تتشكل من ميادين معرفـــية منفصـــلة؛ لذلك كنا نأمل إعادة تشكيل كل منها انطلاقاً من "مجموع التصنيفات الشـــعبية المطبقة على كافة هذه الميادين" (ستورتوفان، 1964). ومع هذا، بقيت الدراسات التـــي أجريـــت من هذا المنظار محصورة ببعض الميادين (القرابة، الأمراض، الألوان، النـــباتات، الحيوانات)، ولم يتم التوصل أبداً إلى إعادة تشكيل ثقافة في شموليتها. لقد ابتعد الإثنولوجـــيون بسرعة عن هذا المنهج الذي كان بدون شك متعلقاً بشدة بالسحر المنسوب لنظريات التواصل وعلم التحكم، التي كانت في ذروة انتشارها آنذاك.

تمـــثل سنة 1969 مفترقا لنمو علم الإثنية. فقد ظهر آنذاك، وفي نفس الوقت مجمع للنصـــوص الأكـــثر شهرة " للإثنوغرافيا الجديدة " تحت عنوان *الأنتروبولوجيا المعرفية* وكـــتاب ب.برلين وب. كاي: *عبارات الألوان الأساسية. شموليّتها ونشوؤها*، الذي أصبح نقطـــة انطـــلاق مـــنهج جديد. في " نظام ترتيب العالم"، لم نعد في صدد دراسة المبادئ الخاصة بكل ثقافة، بل على العكس، ما يتعلق بالإرث البيولوجي المشترك بين كل البشر.

تواصـــلت دراســـات علـــم الإثنية عن نمط معرفة الطبيعة في مختلف المجتمعات بمعـــزل عن تحولات الإثنوغرافيا الجديدة، ولم تقتصر فقط على جمع التصنيفات الشعبية للأشـــياء والظواهـــر الطبيعية. لقد اهتم الإثنولوجيون أيضاً بالمعارف المتعلقة ببيولوجيا النباتات وسلوك الحيوانات وبشكل عمومي أكثر بالظواهر الطبيعية. في هذا المجال كانت الـــتأملات ســـابقة لاســـتحداث عبارة "علم الإثنية ". لقد ذكر ك. ليفي – ستروس، الذي اســـتعمل كثـــيراً "علم المحسوسات" هذا لدى تحليله للأساطير، جزءاً كبيراً من المعطيات المتوفرة في تلك الحقبة في *الفكر البري* (1962).

لا تــزال عــبارة "علــم الإثنية " تستعمل رغم نقائصيا للدلالة على منهج مقاربة المعارف الطبيعية. ويعتمد علم الإثنية نمطيْ تحليل؛ حسب الأول، يقتضي الأمر الوصول إلـــى فئات ومفاهيم مضمرة من وجهة نظر الذين يستعملونيا؛ وحسب الثاني، يتم التطرق لنفس الأشياء أو الظواهر انطلاقا من فئات أو مفاهيم علمية. لكي نميّز هاتين الطريقتين، من المفضّل التكلم عن تحليل "داخلي" و"خارجي" لا يستلزم أية فرضية مسبقة عن طبيعة ما نشاهده، بدل الاستناد إلى التعارض بين "الداخل" و"الخارج" (*emic/etic*). في الواقع، لا يمكــن أن توجــد حقيقة *etic* في الحالة الخام، إذ أنّ الإدراك الذي يعمل بمساعدة معايير تمايز تقدميا ثقافة المشاهد هو دائماً من واقع الــ *emic*.

إنّ المواجهة بين هذين الرأيين، رأي المشاركين ورأي العلم، تسمح بالتساؤل عن شــرعية الكــلام الذي انعطف نحوه التحليل. مثلا، ضمن إطار الدراسة عن الممارسات العلاجــية الشعبية، يمكن للباحث أن يجد نفسه مدفوعا إلى تحليل وظائفي للاضطرابات، التي لا تندرج بنظر من يعانون منيا في فئة "مرضى" كما قد يُفترض مسبقا، وإنما في فئة عواقــب الإخلال بالطقوس التي يمكن أن تخلف حوادث أخرى، مثل حصاد سيء يرتبط من وجهة نظر العلم بتحليل زراعي.

قــد يكون لهذه المواجية أهمية تطبيقية أيضا؛ فمثلا، قد تسمح المقارنة بين فئات ســكان الــبلد الأصليين والتحليل الطفولي بتقييم أفضل الإمكانيات الزراعية للأرض. بل هناك ما هو أكثر؛ إن بعض الظواهر لا يدركيا التحليل العلمي، ولا يتم التعرف إلييا إلا مــن خلال جمع تصورات عدة أجيال عنيا، مثل سلوك الحيوانات البرية، ونشوء النباتات فــي الأماكــن المأهولة، والمخاطر التي يسببيا الطقس على المدى البعيد، إلخ. لا يتقبّل المخــبرون شــكلا معينا من علم الإثنية، أي ذاك الذي يعمل على تحديد الكليات دون أن يهتم بالفئات المستقلة عن السياق الثقافي، وذلك لأنه يجعل نمط معرفتهم غير شرعي. لقد بقيــت دراســات علــم الإثنــية مترســخة في دراسات التطبيقات التقنية والرمزية لدى الإثنولوجيين الفرنســيين، بفضل تعاليم ليفي ستروس وأ.ج. هودريكور. وهم يفحصون المعــارف اســتنادا إلى المهارات والتصورات الرمزية، وبطريقة منهجية، داخل الأنظمة البيئية الاجتماعية والثقافية والاقتصادية التي انتشرت داخليا. ولذلك تعتبر كأنيا معلنة عن الإنتماء إلى بنية اجتماعية خاصة أكثر مما هي انعكاسات بنية عقلية عامة.

حتى في فرنسا، رغم أو بسبب التحول العميق للمجتمع الريفي، أصبحت المعارف الطبيعية التقليدية (سواء أكانت تخص النباتات العلاجية، أو إدارة المساحات الحرجية، أو أنواع الخضار أو الفواكه المشرفة على الانقراض، أو الأجناس الحيوانية التي تتكيّف مع مكان معيّن، إلخ.) رهانات هويّة قطرية لكونيا تثبت نفسيا كسبيل لدخول حداثة يُتحكم بها من الداخل وليست مفروضة من قبل تكنوقراطية خارجية.

ك. فريدبرغ

BARRAU J., 1985, "A propos du concept d'ethnoscience", in *Les savoirs naturalistes populaires*, actes du séminaire de Sommières , Paris , Editions de la Maison des sciences de l'homme.- BERLIN B. et KAY P., 1969, *Basic color terms. Their universality and evolution*, Berkeley, Los Angeles, University of California Press.- FRIEDBERG C., 1987, "Les études d'ethnoscience", *Le Courrier du CNRS*, supplément au n. 67: 19-24.- GOODENOUGH W.H. (ed.), 1964, Explorations in

Cultural Anthropology, New York, San Francisco, Toronto, Londres, McGraw-Hill.- LEVI- STRAUSS C., 1962, *La pensée sauvage*, Paris, Plon.- MILLOT J., 1968, "L'Ethnobotanique" *in* J. Poirier (éd.), *Ethnologie générale*, Paris, Gallimard.- STURTEVANT W.C., 1964, "Studies in ethnoscience", *American Anthropologist*, 66 (3); 99- 131.- TYLER S.A. (ed.), 1969, *Cognitive Anthropology*, New York, Holt, Rinehart et Winston.

علم الإحاثة البشرية — Paléontologie humaine

يقوم علم الإحاثة البشرية على دراسة العرق البشري منذ انفصاله عن مجموعة الرئيسات. ويشكل ممثلوه عائلة تعرف بـ " أشباه البشر" وتُجمع المعطيات الحالية لكل من علم الإحاثة والوراثة والكيمياء الحياتية على تحديد فترة وجودها بما بين 6 و8 ملايين سنة.

إن الفروقات التي تميز الإنسان الحالي عن القرد تدور حول ثلاث مجموعات بنيوية أساسية:

– وجه الإنسان أسفل الجبين قصير ويحوي أسنانا صغيرة مناسبة لنظام غذائي متنوع. في حين أن أسفل جبين القرود الكبيرة طويل ويحوي أسنانا كبيرة مناسبة لنظام غذاء نباتي وتستعمل للردع والحماية.

– عدلت هندسة الهيكل العظمي لضمان توازن الجذع على الأعضاء الخلفية والرأس على العمود الفقري، مما أدى إلى تحرير اليد من وظيفة الإسناد وجعل منها الأداة الفضلى لحركة الإنسان في محيطه. أما القردة التي تتنقل فوق الأشجار مستخدمة يديها أو هي ذات أربعة قوائم، فهي تعتبر عاجزة حين يتعلق الأمر باستخدام أقدامها.

– يصل حجم دماغ الإنسان إلى 1450 سم^3 في حين يبلغ حجم دماغ القرد الكبير 450 سم^3 فقط. كما وأن دماغ الإنسان أكثر تعقيداً، وبنيته ونظامه يشكلان حتماً الميزة الأساسية لديه، ولكنه ما كان ليكون فعّالاً لولا صلته باليد.

تأتي هذه الاختلافات نتيجة الميول التطورية التي لم تظهر دفعة واحدة وإنما تطورت بوتيرة مختلفة. فنحن لا نعرف الممثلين القدماء للعرق البشري، والبقايا المتحجرة الأقدم، أي "الرئيسات الأوسترالية "، تعود إلى 4،5 مليون سنة. وقد ظهرت هذه الأخيرة في أفريقيا الشرقية، وكان ممثلوها الأوائل، أي " إنسان أفريقيا الأوسترالي" ذوي قامات قصيرة (تتجاوز المتر بقليل) ويسيرون على قدمين وذوي أسنان صغيرة جداً. وسرعان ما انقسموا إلى فئتين: الأفرو- أوسترالي النحيف والأفرو- أوسترالي الجسيم. احتفظت الأولى بقصر القامة والبنية العظمية الهشة وبأسنان تصلح لأكل كل شيء، أما الأقوياء فيمكن أن يبلغ طول واحدهم قرابة متر ونصف، ويتميزون بهيكل عظمي أقوى وجمجمة ذات نواتىء عظمية وبالتكيف مع غذاء نباتي. لم يُعرف "الأوستراليون الأوائل" سوى في أفريقيا الشرقية والجنوبية حيث عاشوا قرابة المليون سنة. ولقد كان حجم دماغهم صغيراً يتراوح ما بين الـ 450 والـ 500 سم^3. ولكننا لا نعرف الكثير عن نمط عيشهم سوى أن

بعضـــهم تعلـــم صناعة أدوات بسيطة. والممثلون الأوائل للإنسان الشبيه بالقرد (*Homo*) المنتمون إلى فئة "الإنسان الحاذق " (*homohabilis*) عرفوا منذ مليوني سنة.ولعل فصيلتهم هـــي الأقـــدم وعلاقتهم بالإنسان الإفريقي القديم غير جلية، ما يوجب طرح السؤال: هل "الإنســـان الحـــاذق" هو من سلالة "الإنسان الأوسترالي"، أم أنه يشكل سلالة مستقلة؟ إن المعطيات الحالية لا تجزم في هذه المسألة.

يتراوح حجم الدماغ لدى "الإنسان الحاذق" بين الـــ 600 والـــ 800 سم^3. وهو ذو بنـــية عظمية ضعيفة، علماً بأن أسنانه تكاد تشبه أسنان الإنسان المعاصر. ولقد عاش في أفريقيا الشرقية وربما في أفريقيا الجنوبية. وعليه فإن كل المعطيات الحالية تشير الى أن أفريقيا هي منشأ العرق البشري.

منذ ما يقارب المليون وستمئة ألف سنة، برزت سلالة جديدة قرب بحيرة توركانا هي فصيلة الإنسان المنتصب القامة: وهي تتميز بدماغ كبير وقامة طويلة وعظام سميكة بارزة وجبين مسطح منخفض وبارز عند مؤخرة الرأس مع وجه وأسنان شبيهة بنا. وشيئاً فشـــيئاً تمكنـــت سلالة الإنسان المنتصب من استعمار العالم القديم بأكمله. وعرفتها منطقة جاوة منذ قرابة المليون سنة ومن ثم الصين وأفريقيا الشمالية ولاحقاً أوروبا.

وتمكنـــت الشعوب التي أتت من مختلف المناطق من العيش في بيئات مختلفة ومن الـــتطور والتكيّف بأشكال متفاوتة. غير أنه، وفي كل مكان، حصل تغير في حجم الدماغ الـــذي كبر من 800 سم^3 إلى 1200 سم^3. واستمر التنوع الإنساني الحاصل بشكل واضح والمتواصـــل حتى أيامنا هذه، وذلك رغم استمرارية حصول تغيرات جديرة بالحفاظ على الوحـــدة البيولوجـــية للبشر. قرابة العام – 400000 بدأت تتوضح معالم تكاوين "الإنسان العاقل" ذي الجبين العالي الدائري الضخم، مع المحافظة على بناه الفوقية. ولكن عدم الدقة فـــي تسلســـل المعطـــيات الزمنية يجعل مسألة تحليل مراحل هذا التطور صعبة، ويعتبر الـــبعض أن هـــذا التطور قد بدأ في أفريقيا الشرقية، مركز انطلاق "الإنسان العاقل" نحو أماكـــن مختلفة من العالم، ويرى البعض الأخر أن التحول قد حصل في أماكن مختلفة من العـــالم القديـــم، مما يجعل من الإنسان "المنتصب" و"العاقل". مجرد مرحلتين من مراحل تطـــور فصـــيلة واحدة من "الإنسان العاقل" ولم يستقر الشكل الحالي للإنسان سوى قرابة العـــام – 100000 في أفريقيا والـــ– 70000 في الشرق الأدنى. وعلى خط متواز، عرفت أوروبـــا تطوراً هاماً بدأ عام – 350000 وانتهى قرابة العام – 100000 مع ظهور إنسان نياندرتال. وقد سكن هذا الأخير تلك المنطقة وجزءاً من الشرق الأدنى حتى العام –35000 قبل أن يندثر. ولم تعد البشرية مكونة سوى من عرق واحد هو الإنسان المعاصر.

تم استيطان أوستراليا حوالي العام – 40000 وأميركـــا واليابان اعتبـــاراً من العام – 30000، وانتهى الاستيطان المتأخر للجزر خلال الألفية الأولى من عصرنا (في الجزر المنعزلة من المحيط الهادئ).

ب. فاندرميرش

RABIN C., 1971, *Eléments de paléontologie*, Paris, Armand Colin.- COPPENS Y., 1983, *Le singe, l'Afrique et l'homme*, Paris, Fayard.- DELSON E. (ed.), 1985, *Ancestors: the hard evidence*, New York, Alan R. Liss.- LEROI-GOURHAN A. (éd.), 1988, *Dictionnaire de la préhistoire*, Paris, PUF.- PIVETEAU

J., 1983, *Origine et destinée de l'homme*, Paris, Masson.- ROGER J., 1974, *Paléontologie générale*, Paris, Masson.- SMITH F. et SPENCER F., 1984, *The origins of modern humans: a world survey of the fossil evidence*, New York, Alain R. Liss.- WOLPOFF M.M., 1980, *Paleoanthropology*, New York, Alfred Knopt.

عمـــــارة Architecture

تــدل كلمة "العمارة " المستخدمة في إطار الأنتروبولوجيا على مجموعة معقدة من الظواهــر التـــي لا تقتصر على المسكن، بل تتجاوزه لتشمل نطاق السكن وتنظيم المكان وأنمـــاط الحـــياة وأشـــكال التنظيم الاقتصادي والاجتماعي والسياسي والأنظمة الرمزية والدينـــية. ذلك أن العمارة هي مبدعة لمدى ولعلاقات مكانية؛ فهي شكل تعبير اجتماعي أساســـا تستخدم لغته الشكلية مفهوماً (متغير المحتوى) للمكان وتنم عن إدراك معيّن لهذا المكان. ولكن هندسة البناء ليست مجرد تجسيد مادي لتصور ما: عندما تحدد أماكن فإنها تجعل منها مستوعباً رمزياً، ومن هنا كان غنى التعبيرات الرمزية المرتبطة ببعض نماذج البــناء والمساحات التي يقوم عليها (الأبنية الدينية، مراكز إقامة رجال السلطة، الأسواق، إلــخ.)، وبصـــورة أكثر عمومية بالمنزل والمواضع التي تمارس فيها مختلف النشاطات الاجتماعية.

انطلاقـــاً من صفة البناء البدئية والوظيفية كــ "محتوى"، لا يمكن الإحاطة به عبر نظـــرة إدراكية وحيدة الجانب؛ من هنا كانت ضرورة إجراء سلسلة من عمليات التفحص المنتمية إلى مقاربة مزدوجة – من الداخل ومن الخارج – وذلك لكون الاختبار الإدراكي الشامل يتجاوز التفحص البصري البسيط. فالمدى المعمور ينم عن رؤية للعالم وعن مكان الإنســـان في هذا العالم. ومثل كل لغة أخرى، لا يمكن فهم لغة العمارة إلا بتبيان علاقتها مـــع الإطـــار الثقافي الذي ينتجها: يندرج سلم قيم ومعايير العمارة داخل المدى الثقافي، الأرحـــب، الـــذي تنتمي إليه. فمن ستارة الأغصان المحيطة بمنازل البوشمان كونغ إلى أبراج المدن اليمنية، ومن بيوت الموديكا (صقلية) الأدنى من مستوى الأرض إلى المساكن المـــرفوعة فـــوق دعـــائم خشبية في قرى بحيرة نوكوي في بنين، تتيح كل عمارة قراءة الوســيلة التي تقيم بها جماعة التواصل بين أفرادها وعلاقتها الشاملة مع المدى. وقبل أن تكـــون الهندســـة أداة تقنية للبناء، فإنها مجمل من الرموز التي يمكن تشفيرها في تعابير كونـــية أو غيبـــية. في قرى كاسينا في بوركينا فاسو، تخصص المباني المربعة للرجال والمســـتديرة للنســـاء، لكـــون الشـــكل الدائري مرتبطاً بالرحم وبالقمر وبفكرة المصدر، وبالخصوبة والاستمرارية اللتين هما صورة عن الديمومة.

إن قـــراءة التساوق بين الأحجام، والعناصر النمطية، والتوكيدات التكوينية، تعني تظهير مقابلات بين عناصر تنتظم حول دائرة لا ينطبق عليها بالضرورة تعريف هندسي. فـــي بنيـــن، وخلال الاحتفالات الملكية الكبرى التي تقام في أبومي، تسمى الأبواب التي يدخـــل ويخرج منها المدعوون "اليمنى" و"اليسرى"، استناداً إلى الباب الذي يمر منه الملك والذي يعتبر "مركزاً "، مع أنه ليس كذلك من الناحية الجغرافية.

مــن المؤكــد أن للعوامل البيئية (المناخ، طبيعة التربة، المواد الممكن استخدامها) ولدرجة التطور التقني للمجتمع تأثيراً مباشراً على نماذج السكن، ولكن ليس من النادر مع ذلــك أن توجد حلول بنيانية بالغة التنوع في ظروف طبيعية متماثلة، وينتج ذلك عن تنوع الالتزامات الاجتماعية- الاقتصادية والثقافية المؤثرة على ظروف إنتاج مواد العمارة: إن تحديــد وتطويــر الأشكال لا يرتبطان بعوامل مادية بحتة فقط. في أبوليا (إيطاليا)، هناك قريــتان مــتجاورتان، ألبيرو بيللو وتشيغلي ميسابيكا، تمارسان الزراعة وتربية المواشي كنشاط أساسي، ولكن وحدة العمل في الأولى هي العائلة، بينما تتمثل الوحدات الاقتصادية في الثانية بالمزارع الجماعية. ومنازل الأولى هــي المنازل العائلية المستقلــة، الشهيرة بـــ "الترولي"، بينما تنتظم منازل الثانية على خط مستقيم ضمن كل مزرعة. فالبيت شكل يحدد مدى عضوياً يوازن بين الطبيعة والثقافة، بين الإنسان الذي يبني ويسكن، والإنسان كمجمــل مــن التصورات. البيت هو، حسب الحالات، فُلكٌ إلهي (الدوغون في مالي)، أو إقامـــة أموات (اللاتيوم العليا، إيطاليا)، أو اتحاد جنسي (اللوبي، بوركينافاسو)؛ وهو يتخذ مظهــراً حيوانياً (الفالي في الكاميرون) أو بشرياً (القبائل في الصحراء الكبرى)، ويعتبر الجسد البشري في هذه الحالة الأخيرة الصورة الرمزية لكل بنية أخرى.

يمكــن وضــع أساسات المنزل عبر طقوس تأسيس يقوم بها رجل (عميد، كاهن، عرّاف) مطلع في نفس الوقت على الخصائص الطبيعية والماورائية لمكان التشييد، وأيضاً علـــى التاريخ والأسطورة اللذين تستند إليهما الجماعة التي ينتمي إليها من يبني المنزل، وإذا مـــا وجــدت "خرائط" لدى الشعب المحلي، فإنها تستطيع إعطاء دلالات عن المفاهيم الســائدة فــي المجــتمع بخصــوص التصورات عن المدى (الجغرافيا) وعن العالم (علم الكون)، وبالتالي بخصوص وضع المسكن ضمن نظام كهذا. نتذكر في هذا المجال الرسم على الجلود لدى هنود السهول، والخرائط المرسومة على لحاء الشجر لدى بعض شعوب سيبيريا، أو الخطط الحربية التي يرسمها على اللحاء أو القماش جواسيس ملوك داهومي.

يعتبر موضع إقامة المسكن نوعاً من المدى الإسقاطي للبنية الاجتماعية. يمكن أن توجــد لدى المجتمعات المقطوعة الرأس (اللوبي في بوركينا فاسو، الدغاري في بوركينا فاسو وغانا، الغونجا في غانا) مساكن بالغة التبعثر، مما يجعل انتشارها يطغى على المدى القروي. في أمكنة أخرى، تظهر أدوار العشائر من خلال تقسيم مدى الجماعة المحلية إلى قطاعــات أو أحياء (هنود البورورو في البرازيل، البمبارا والهاوسا في أفريقيا الغربية). ولــتمركز الســلطة تأثــير مباشر على التنظيم المكاني؛ فعند اليوروبا (نيجيريا) أو الفون (بنيــن) مــثلاً، يكــون القصر الملكي المشيّد في وسط العاصمة محجوباً بسور عن بقية الأحياء التي يجري توزيعها ضمن مخطط دائري.

وتتمتع فتحات المسكن عادة بحماية خاصة، سواء كانت أبوابا أو نوافذ أو مداخن. يخبــئ اللوبــي تحــت عتبة منازلهم "دواء" خاصاً بالعائلة المقيمة فيها ليقوي العزل بين الداخــل والخـــارج ويتيح "التعرف" إلى الغريب ويفقده قدرته على الأذى عند اللزوم. في فرنسا، وتحديداً في الجزء الشرقي من اللورين، توضع فوق باب مدخل البيت عتبة كبيرة تـــنقش عليها رموز تمتزج فيها الوثنية (الزوبعة ذات الأغصان المائلة، الشمس، النجمة، الـــوردة) والمســيحية؛ وأحياناً تكون زخرفة الباب متمحورة حول صليب يمتد على كامل مساحته.

لا يمكن فصل الهندسة الداخلية عن مجمل المنزل لأن القيام بذلك يؤدي إلى شطر وحدة متكاملة. عند الدغون، تقوم سقيفة التحادث على أوتاد يمثل كل منها كلمة، بشكل يجعل مجمل أوتاد السقيفة تشكل جملة ومجمل السقائف الممتدة على طريق طقس السيغي (sigi) تكوّن حديثا متكاملاً.

إلى جانب العمارة القائمة على التخطيط والتشييد، هناك نوع آخر يمكن تسميته "عمارة افتراضية " يجري فيها تحديد قبة كبيرة وغير مرئية تقوم بحماية وتحديد وتنظيم حيّز مكاني متمركز حول البيت ويشمل دروبا وحقولا وجنائن، إلخ.

ينتج مفهوم العمارة إذن عن تساتل عدد كبير من العوامل التقنية والاقتصادية – الاجتماعية والثقافية التي يصعب تقديم لائحة بها تتصف بالشمول والاكتمال. وكل شيء يجري هنا كما لو أنّ مختلف العناصر التي تحدد أشكال ووظائف العمارة كانت عناصر بيانية يشكل تنفيذها مصوّرا شاملاً يمكن استخدامه على أي سلم للدراسة، وكما لو أن مختلف مضمراتها الثقافية تشكل مادة قراءة تتم عبر العمارة.

ج.أنطونيني وت. سبيني

ANTONGINI G. et SPINI T., 1981, *Il cammino degli antenati. I Lobi dell'Alto Volta,* Bari, Laterza.- BOURDIEU P., 1974, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Paris, Droz.- GUIDONI E., 1975, *Architettura primitiva*, Milan , Electa.- GUTKIND E.A., 1958, *Architettura e societa : spazio e materia, gruppo e individuo*, Milan, Edizioni di Comunita .- LEBEUF J.- P., 1961, *L'habitation des Fali*, Paris, Hachette. – LEROI- GOURHAN A., 1978, *Le geste et la parole, la mémoire et les rythmes*, Paris, Albin Michel.- MOHOLY- NAGY.S., 1957, *Native genius in anonymous architecture,* New York, Horizon Press.- PAUL-LEVY F. et SEGAUD M., 1983, *Anthropologie de l'espace*, Paris, Centre Georges Pompidou.- RAPO- PORT A., 1969, *House form and culture*, Englewood Cliffs, New Jersey , Prentice Hall (trad.fr. *Pour une anthropologie de la maison*, Paris, Dunod, 1972). – SPINI T., SPINI S. et ANTONGINI G., 1976, *Togu na,* Milan, Electa.

Travail — عمل

تدل كلمة "عمل" اليوم على مختلف الوسائل التي ابتكرها الإنسان لكي يؤثر على بيئته الطبيعية ويستخرج منها العوامل المادية لوجوده الاجتماعي. وتتخذ هذه الوسائل أسماء الصيد والزراعة، إلخ. لقد ظهر هذا المعنى المجرّد في الغرب أواسط القرن الثامن عشر ضمن سياق علم جديد هو الاقتصاد السياسي. في القرن الثاني عشر، كانت كلمة "عمل" تدل باللاتينية (tripalium) على أداة تعذيب تقوم على ثلاثة أوتاد، وكان فعل "عَمِلَ" يعني عذّب. وكان "العمل" يعني أيضا الجهود التي تبذلها المرأة وقت الولادة. اعتبارا من القرن الرابع عشر، أخذ معنى الاسم والفعل يتسع بموازاة بدء انحسار النظام الإقطاعي القديم الذي يتوزع فيه المجتمع بين من يصلون ومن يحاربون ومن يزرعون الأرض. حلت كلمة "عَمِلَ" مكان "فلح" و"كدّ"، وحل العمل مكان "الكدّ" الذي كان يدل على النشاطات الزراعية منذ القرن الثاني عشر. في العصور القديمة كانت اللغة اليونانية تعتمد فعل

poïein (صنع شيئاً) و pratein (أثر، وخاصة أثر على آخر) و ergazestai (قام بمهمة زراعية أو حربية)، ولكنها لم تعتمد قط فعلاً يماثل "عَمِلَ".

عام 1776، أطلق آدم سميث فكرة أن العمل البشري بمختلف أشكاله هو مصدر ثروة الأمم. وقد عارض بذلك كيناي (1751) الذي كان يعتبر أن مصدر الثروات هو الطبيعة والزراعة، بينما يرى أن الصناعة والتجارة "عقيمتان" مثل العاملين فيهما. فيرى سميث أن إنتاج وتداول البضائع الزراعية أو الصناعية هما مصدر ثروة الأمم المتحضرة، ثروة تقاس بالمال. لقد كان العمل يبدو كمصدر لقيمة الاستخدام ومصدر لقيمة التبادل، ولكن سميث اعتبر أن العمل المنتج للسلع هو الوحيد "المنتج" للبضائع؛ يتوافق هذا المنظور بالكامل مع منطق العلاقات التي كانت تسود الاقتصاد الإنكليزي، أي اقتصاد الأمة التي كانت تملك الاقتصاد التجاري الرأسمالي الأكثر تطوراً في العالم.

ولد المفهوم المجرد للعمل إذن في فترة انهيار التمييزات الفاصلة بين الأشكال المختلفة للعمل والتي كانت تحول دون ظهورها، فترة كانت منتجات كل أنواع العمل تتحول شيئاً فشيئاً إلى سلع تقاس قيمتها استناداً إلى معيار واحد هو المال، وكان العمل ذاته يتخذ بالتدريج شكلاً اجتماعياً واحداً هو شكل العمل المأجور الذي يقوم به أشخاص يتخلصون من شخصهم ليصبحوا مجبرين على بيع استخدام قوة العمل الخاصة بهم – التي تصبح سلعة بدورها – لأولئك الممسكين بملكية وسائل الإنتاج وبالمال.

إن علاقات البشر بالطبيعة هي إذن في نفس الوقت علاقات بين البشر أنفسهم، علاقات تعاون أو سيطرة أو استغلال تتجاوز إطار المسيرة المادية للعمل. وهناك في الواقع، وفي سائر المجتمعات، أشخاص أو جماعات لا يساهمون مباشرة في مسيرة العمل ولكنهم يلعبون فيها دوراً أساسياً لكونهم يشرفون إما على المصادر المستثمرة وإما على أشخاص المنتجين وإما على منتجات العمل، وذلك انطلاقاً من علاقات القرابة أو العلاقات السياسية أو الدينية. في مسيرة العمل تدخل إذن علاقات اجتماعية تقوم معاً بتجاوز هذه المسيرة، لكونها تقوم بتنظيم ظروفها ونتائجها. فلا تقتصر مسيرة العمل في النهاية على مظاهرها المادية والاجتماعية لكون هذه الأخيرة تنطوي على وجود فاعل لمختلف أنماط التصور التي تشكل جزءاً أساسياً منها، الجزء الفكري : تصوُّر الحيوانات المصطادة وعاداتها، إلخ.، تصورات إذن عن الطبيعة والقوى التي تحركها والتي يجب استرضاؤها بالصلوات والشعائر، وتصورات للحركات التي يجب تأديتها في زراعة الأرض، وللأدوات المستخدمة، من عصا الحفر إلى سكة الفلاحة، وأخيراً تصورات عن القائمين بذلك أنفسهم، عن الصياد أو الحداد، إلخ.، ومختلف القيم المرتبطة بهذه الأشكال المختلفة للعمل والتي تمنح أوضاعاً خاصة لمن يقومون بها، سواء كانت أدنى أو أعلى أو معادلة لأوضاع من يؤدون أشكالاً أخرى من النشاطات البشرية.

العمل البشري هو إذن نشاط فردي أو جماعي، قصدي وغير فطري، تتم ممارسته على الطبيعة عبر عمليات متوالية تهدف إلى أن تستخلص منها بعض العناصر المادية لتستخدمها في الحاجات البشرية، سواء في حالتها الطبيعية (الفواكه التي تؤكل نيئة)، أو على أثر تحولات يُدخلها الإنسان على حالتها أو شكلها (تذويب الحديد من أجل صناعة أدوات أو أسلحة). ضمن هذه السلاسل العملانية (أ. لوروا – غوران)، تدخل حركات لا يكون لها من سبب مادي، ولكنها تعبر عن علاقات قائمة مع الآلهة أو بين البشر. وقد

يكون وراء اختيار بعض التقنيات المادية أسباب إيديولوجية في الأساس. في غينيا الجديدة مثلاً لا يجوز قتل النعامة بسهم لأنها تعتبر طائراً أنثى يُحظر على الصياد إسالة دمه. ولذلك يتم اصطياده بنصب فخ يخنقه، ولا يجوز أن يأكل الصياد من لحمه. وفي العديد من المجتمعات تكون الطقوس التي تعلن المباشرة بالعمل أو تواكبه أو تعلن انتهاءه حكراً على أشخاص أو جماعات من أهل الاختصاص (سحرة، شامانيون) يُفترض أنهم مؤتمنون على الصيغ السرية التي تبعد المخاطر وتؤمّن الوفرة. في مقابل ذلك، يكون لهذه الجماعات الحق بحصة من منتجات العمل الذي يقوم به المواطنون الآخرون .

يتم تصنيف كافة أشكال التأثير بالطبيعة ضمن الفئات التالية: الصيد، القطاف، القنص، الزراعة، تربية المواشي، الحرف، وتضاف إليها التجارة عندما تصبح عملية تداول منتجات العمل متخصصة. يمكن للزراعة أن تكون منتجة للحبوب أو العساقل، وأن تكون ممتدة (الأرض المحروقة) أو مكثفة (الري)، ويمكن أن تكون الحرف منزلية أو متخصصة أو أن تتحول إلى صناعة. ولكل من هذه الأشكال الإنتاجية تاريخ، كما أن ظهورها يشير إلى حقبات تاريخية متمايزة. ولقد أدت المتغيرات الناتجة عنها إلى تغييرات كبرى في ديمغرافيا الجماعات البشرية وأنماط حياتها وتنظيمها الاجتماعي. اليوم، أصبحت الشعوب التي تعيش بصورة أساسية على الصيد والقطاف نادرة. فجميع هذه الشعوب كانت منذ زمن بعيد عرضة لضغوطات شعوب أخرى دفعت بها إلى مناطق وعرة أو أبادتها كلياً أو في غالبيتها (الأقزام الذين دفع بهم البانتو المزارعون إلى داخل الغابات، هنود أميركا الشمالية الذين أبادهم الأوروبيون).

كل شكل عملٍ هو مصدر لكمية من المنتجات المفيدة للإنسان والتي يتم الحصول عليها في أوقات محددة وتبعاً للضغوطات البيئية والتكنولوجية والاجتماعية التي تمارس عليها. يمكن بالتالي قياس الإنتاجية الوسطية لشكل من العمل، وهي تشكل في كل مجتمع واحدة من معطيات الحياة المشتركة .ففي مجتمعات الطبقات أو الفئات المقفلة يؤدي الأشخاص أعمالاً أكثر ولوقت أطول مما هو معروف في مجتمعات الصيادين – القطافين. في هذه الأخيرة يتم توزيع المهمات حسب الجنسين وتبعاً لفئات الأعمار؛ فالحرب وصيد الحيوانات الكبيرة من مهمات الذكور، بينما تختص النساء بالقطاف وتربية الأولاد. ويتصرف كل جنس بصورة مستقلة ليأتي بالجزء المطلوب منه لمؤونة الجماعة. في المقابل، يقوم الجنسان معاً، في مجتمعات الزراعة أو تربية المواشي، بالمساهمة في مسيرة واحدة للإنتاج ولكن في أماكن مختلفة: يقوم الرجال بقطع أشجار الغابات، بينما تغرس النساء الشتول، إلخ. ويعمد البعض إلى تفسير التوزيع الأولي للمهمات بين المجموعات ("صيد الطرائد الكبرى" + "الحرب والقطاف" + "تربية الأولاد") انطلاقاً من الحركة الأقل للنساء بسبب الحمل وإرضاع الأطفال عندما لم يكن هناك بديل عن حليب الأم. إن لهذا العامل أهميته، ولكن شيوع السيطرة الذكورية هو الذي يفسر الكثير من مظاهر تقسيم العمل بين الجنسين، ولذلك يجب البدء بتفسير هذه السيطرة. على مرّ التاريخ، ظهرت أشكال أخرى لتقسيم العمل، فأصبحت بعض النشاطات الإنتاجية مهمة حصرية لبعض الجماعات البشرية، ثم تطور هذا التخصص سواء في مجتمعات مختلفة تقوم بمبادلة منتجاتها (طوائف المزارعين، قرى الصيادين، إلخ.)، أو بين أفراد المجتمع الواحد حيث تنتج عنها تراتبية المهمات والطبقات والفئات.

اعــتقد إ. دوركهــايم أن باســتطاعته التمييز بين نموذجين من تقسيم العمل، يقوم أولهما على التضامن الآليّ بين الأفراد، وثانيهما على التضامن العضوي. قد يكون الأول خاصـّـا بالمجــتمعات البدائــية حيــث قد يشترك الأفراد بالكامل في نفس المعايير ونفس المعتقدات ويقوم كل فرد بما يقوم به الآخرون بالصورة ذاتها. وقد يكون الثاني دالاً على المجتمعات الحديثة التي يقوم أفرادها بتأدية مهمات مختلفة ولكنهم يكونون مترابطين فيما بيــنهم لكي يتكاثروا ضمن نظامهم الاجتماعي. وقد يكون تطور البشرية قد أتاح الانتقال من النموذج الأول إلى الثاني، ليس لكون القوى والنشاطات الإنتاجية قد تكون تغيرت، بل لأن تعــدد أنــواع المبادلات ووسائل التواصل قد تكون أنتجت تمايز الجماعات والأفراد حتى قبل حدوث تمايز نشاطاتهم الاقتصادية.

لم يعد قائما اليوم هذا التقسيم بين التضامن الآلي والتضامن العضوي الذي قال به دوركهــايم. ففي المجتمعات البدائية يوجد تضامن عضوي بين الجنسين والأجيال، وغالبا ما يوجد بين الجماعات المحلية المتخصصة في نشاطات متمايزة والتي تعمد إلى تبادل أو مقايضة منتجاتها. ولكن النقطة الهامة تبقى متمثلة في إرادة دوركهايم نقد الرؤية المبتورة التــي تعــيد إلـــى الاقتصاد فقط كل تحولات وتطور تقسيم العمل. فغالبا ما يرتكز تقسيم المهمـــات علـــى التصـــورات الدينـــية أو على مهمات اجتماعية أخرى دون أن تخضع بالضـــرورة لخطـــة إنتاجية. ولا يعني هذا أن المجتمعات المسماة غير صناعية لا تنشد جدوى العمل؛ ولكن الغاية المنشودة تكون غالبا العمل على تخفيض كدّ البشر وليس زيادة المـــردود المالـــي الذي يبقى دون معنى في اقتصاد يقوم أساسا على أواليات لا صلة لها بالســوق. بهذا المعنى يفقد معناه ومادته السجال القائم بين الشكلانيين والتوصيفيين الذي يتجابه فيه علماء الاقتصاد والأنتروبولوجيا حول منطق السلوك الاقتصادي في المجتمعات المسماة غير صناعية .

مع ظهور تراتبيات الفئات والطبقات تعرّض العمل لتحول جوهري. فحصّة العمل التي يخصصها الأفراد والجماعات المحلية لإعادة إنتاج المجتمع بما هو عليه، والمأخوذة من عمل كل فرد لأجل الجماعة، إضافة إلى ما يقوم به الفرد لنفسه، قد تحولت إلى عمل إضـــافي تؤديـــه غالبية أفراد مجتمع لتؤمن دوام ومجد أقلية تبدو وكأنها مصدر وضمانة وجود الجميع وتؤسس على ذلك قدراتها الاقتصادية والدينية والعسكريـــة. ألم يكــن الإنكا " إبــن الشمس" والفرعون مصدر كل أشكال الحياة الموجودة على الأرض؟ وزيادة على ذلــك أضيفت إلى أشكال استغلال العمل البشري التي تنمو داخليا بمظاهر متنوعة جميع الأشكال الأخرى المرتبطة بتوسع شعب على حساب الشعوب الأخرى، وصولاً إلى تكوّن الإمبراطوريات والمستعمرات. هل يمكن أن نتخيّل إذن دون وهم مستقبلاً يتحرر فيه عمل الإنســان مــن كل أشكال الاستغلال ويصبح الإنسان فيه متحررا من العمل وإن بصورة جزئــية ؟ على أمل ذلك، سوف تقدم لنا الأنتروبولوجيا مئة مثل عن مجتمعات لم ينفصل فيها الإنسان لا عن قدرة العمل لديه ولا عن منتجات عمله.

م. غودلييه

CARTIER M. (éd.), 1983, *Le Travail et ses représentations*, Paris, Editions des Archives Contemporaines.- DURKHEIM E., 1983, *De la division du travail social*, Paris, Alcan.- FEBVRE L., 1949, "Travail: évolution d'un mot et d'une idée", in I. Meyerson (sous la direction de), *Le Travail et les techniques* , Paris, PUF.-

FIRTH R., 1964, "Ritual in Productive Activity" in *Primitive Polynesian Economy*, Londres, Routledge et Kegan Paul.- FRIEDMANN G., 1963, *Où va le travail humain?* , Paris, Gallimard.- LEE R., 1969, "Kung Bushmen Subsistence: an Input-output Analysis", *in* David Damas (ed.), *Contributions to Anthropology. Ecological Essays*, Ottawa, Publications of the National Museums of Canada, 230.- MARK K., 1950, *Le Capital*, livre I, Paris, Editions sociales.- SMITH A., (1776), 1964, *The Wealth of Nations*, Cambridge , Cambridge University Press. – STEINER F., 1957, "Towards a Classification of Labor", *Sociologus* VII: 112- 129.- 1962, *Le Travail en Afrique noire*, Paris, Le Seuil.- THOMPSON E.P., 1963, *The Making of the English Working Class*, Londres, Penguin Books.- UDY S.H., 1959, *Organization of Work*, New Haven, Connecticut, HRAF Press. – VERNANT J.- P., 1974, *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, Maspero.- WALLMAN S., 1979, *Social Anthropology of Work*, Londres , Academic Press.

Violence urbaine | عنف مديني

تدل عبارة "العنف المديني" على ظاهرة تتجلى في التجمعات الكبرى، وبالأخص في الأحياء المهمشة – لا سيما تلك التي تعاني من نسبة بطالة مرتفعة– والتي تكاد تتماهى بشكل كلي مع "الضواحي" في فرنسا والمناطق التي تسكنها أقليات إثنية في الولايات المتحدة. يتألف أبطالها بشكل رئيسي من شبان يتجولون ضمن جماعات ("ضمن زُمَر") ويمارسون مختلف أشكال العنف المنسوبة إليهم ضد النظام العام وداخله. تنطلق تجليات هذا العنف، من عمليات التخريب إلى مواجهات مع قوى الأمن يمكن أن تتحول إلى شغب يستجلب قمعا عنيفا. وهي تتخذ أشكالا وسيطة متعددة: التجارة غير المشروعة في المدارس، الاستحواذ على "الغنائم"، سرقة المتاجر، ممارسة "صراع الثيران" في سيارات مسروقة، إحراق سيارات، تعديات كلامية و جسدية على رجال الخدمات العامة– رجال أمن، سائقي الباصات، إطفائيين، إلخ.– اصطدامات مقصودة، سطو مسلح وعمليات تخريب متنوعة. تعكس نسبة الخطورة التي يمكن قياسها حقيقة دولية الاتساع يعود تاريخها في الولايات المتحدة إلى الستينات، علماً بأن ظاهرة العنف المديني قد تجلت في أوروبا الغربية في الثمانينات.

في نفس الوقت الذي انتشر فيه هذا العنف، كان رجال الشرطة والقضاة والعاملون الاجتماعيون والسلطات العامة يعملون على تحليله، في محاولة رد على الظاهرة يتأرجح بين "انعدام" التساهل و "الحوار" بين "الشبان" وشرطة " تقارب" تعمل بمشاركة مسؤولين "متعاونين" (من نوع "الإخوة الكبار"). زيادة على ذلك، حلل علماء الاجتماع العلاقات بين عدم التمدن والعنف، فيما حدد الأنتروبولوجيون " ثقافة شارع" لا تقتصر فقط على تداول العنف بل تحمل أيضا " نظرة أقرب إلى الإيجابية عن العنف الجسدي" (لوبوتر، 1997). غالباً ما كان يُشار إلى طابع التسلية في التصرفات العنيفة. هكذا يمكن أن يتخذ استخدام العنف طابعا ثقافيا تنتجه قيم وشكليات للسلوك الواضح وليس تعبير عن "الكره" يمارسه شعب "شاب"، في أسفل التراتبية الاجتماعية ومن أصل أجنبي في آن معا، أي خاضع لثلاثة أطراف" (نفس المصدر)، إذ غالبا ما يعتبر "الأجنبي" في هذا السياق كشخص مختلف "إثنيا ". أحيانا تدخل الرياضة هنا كعنصر ملطف من حيث أنها تحول استخدام القوة البدنية نحو التحكم بالذات، دون أن نتوقع بالمقابل اضمحلال ظاهرة "مرئية " أكثر

فاكــثر على الصعيد الاجتماعي، متأصلة بشدة في المجتمع، تغذي أسبابها السوسيولوجية الأبديــة (ســوء التربية، البطالة، البؤس) التصورات المتفاوتة الأوهام عن ثقافة مدينية جديدة ومعولمة.

أ.رولان

BODY- GENDROT S., 1993, *Villes et violence. L'irruption de nouveaux acteurs*, Paris PUF; 1998, *Les villes face à l'insécurité*, Paris , Bayard Editions.- DURET P. et AUGUSTINI M., 1996, *Anthropologie de la fraternité dans les cités*, Paris, PUF.- LEPOUTRE D., 1997, *Cœur de banlieue. Rites, codes et langages*, Paris, Odile Jacob.- ROCHE S., 1998, *Sociologie politique de l'insécurité. Violences urbaines, inégalité et globalisation*, Paris, PUF.- SIBONY D., 1998, Violence. *Traversées*, Paris, Le Seuil.- WIEVIORKA M., 1999, *Violence en France*, Paris, Le Seuil.

Thérapeutique — علاج

تمــثل علاجــات الشعوب المحلية اليوم مادة دراسات أنتروبولوجية، ولكن رحالة ومبشــري القرن التاسع عشر قد اعتبروها نوعاً من "الطب البدائي" ذي التوجه المعاكس للطــب الأوروبي. والأنتروبولوجيون الأوائل الذين عملوا على معطيات إثنوغرافية عن العلاجــات وعلاقــتها بالتنظيم الاجتماعي، وعلى دراسة الأنظمة الطبية القائمة بوصفها مؤسســات، هــم في البداية و.هــ. ر. رايفرز (1942) و ف. كليمنتس (1932). ثم أتى بعدهما إ. هــ. أكركنخت (1946) الذي درس الطب "التقليدي" بالمقارنة مع الطب الغربي لــيخلص إلــى أن كــلا الاثنيــن يجمعان بين عناصر سحرية وأخرى علمية. لقد أدخل أكركنخت إعادة نظر بالمظهر "العقلاني" والمنهجي للعلاج في علاقته مع السببية الطبيعية للأمــراض، معارضا بذلك أنتروبولوجيين آثروا، على غرار إيفانز – بريتشارد، التركيز علــى البعد "ما فوق الطبيعي" للمرض وعلاجه. لا يمكن إذن دراسة الممارسات العلاجية بمعــزل عن النظريات الخاصة بسببية الأمراض. إن تحديد مصدر الأذى، الذي يقوم به العــراف، يحــدد طبــيعة العلاج الإجمالي، حتى وإن كان علاج أغلب الأمراض يتم في البداية بواسطة "أدوية " شائعة: فمثلا، يستدعي دخول عنصر أو روح إلى جسد المريض اللجــوء إلــى التعاويذ، بينما تستوجب خسارة الروح اللجوء إلى تدخل الساحر؛ ويتطلب انتهاك محظور القيام باعتراف علني أو التعويض بتقديم قربان أو إسالة دم أضحية، ويحتم المــرض الناتج عن عملية سحر لجوء المريض للاستعانة بممارسات إبطال السحر، إلخ. ولكــن هناك، حسب قول ف. لابلانتين (1986)، "احتمال وجود عدة أنماط إجابة علاجية عــن ســبب مرضي واحد". إنما هناك علاقة أحادية تقيمها مع النظريات السببية الأنماط العلاجــية المرتــبطة بأسباب مرضية "لا تعسّفية "، حسب تسمية أ. زمبليني (1982)، أو أيضــا بمفهوم للمرض يقال عنه "مزاجي" وهو شائع الوجود في أميركا الجنوبية. ويتمثل المــبدأ الأساسي للمفهوم المزاجي في الاعتقاد بأنه "يمكن فقدان الصحة أو إيجادها نتيجة بأثير "الحرارة" أو "البرودة " على الجسد البشري" (لوغان، 1977). ويقوم الطب المزاجي، حسب م. هــ. لوغان، على مراقبة مبدأين رئيسيين: مبدأ " تجنّب النقيضين" خلال فترات

الصحة الجيدة، ومبدأ "الاستخدام الانتقائي للنقيضين" بعد ملاحظة المرض. ويقضي العلاج بجعل المريض يتناول أطعمة أو أدوية أو مواد علاجية أخرى ذات نوعية رمزية مضادة لما يفترض وجوده داخل الجسد المريض. يمثل هذا الأسلوب إذن نمط علاج مغاير يعرضه لابلانتين (1986) على أنه "طب الأضداد" الذي وصفه م. موس (1950) والمتواجد في أفريقيا السوداء كما في أميركا الجنوبية).

إستعاد ج. م. فوستر (1976) التمييز بين المرض "الطبيعي" والمرض "ما فوق الطبيعي" بحسب ما قاله أكركنخت، مع إضافة التضادّ بين أساليب العلاج "الطبيعية " و"الشخصانية "، أي وضع الأمراض التي يكون العامل المسبّب لها عنصرا طبيعيا (الرطوبة، الإكثار من الطعام) من جهة، ومن الجهة الأخرى الأمراض التي تنتج عن عامل بشري أو خارق للطبيعة (ساحر، سلف، روح). وقد أدى هذا التمييز بفوستر إلى اعتبار أنّ المجتمعات التي تسود فيها الأمراض ذات النموذج "الطبيعي" تعتمد علاجات "طبية " أساسا (المداواة بالنبات، ممارسة الفصد أو الشق، الغسول، الكي، البتر، إلخ.)، بينما تعتمد المجتمعات التي يسود فيها النموذج الأخر من الأمراض ممارسات علاجية سحرية – دينية (التعاويذ، السحر، إبطال السحر، القرابين، الاعترافات العلنية). ولقد كان أكركنخت قد أشار إلى إمكانية معالجة مرض ناتج عن عوامل طبيعية بوسائل سحرية، ومعالجة إصابة ذات أسباب خارقة للطبيعة بوسائل تجريبية. كما قام أنتروبولوجيون أخرون بمقاربة التوزيع الثنائي لأسباب المرض (طبيعية / فوق طبيعية) باستخدام عبارات السببية الاجتماعية. يرى م. أوجيه (1984) مثلا أن أي خلل عضوي يمثل إشارة إلى تقلقل أو اختلال النظام الاجتماعي. فلا يمكن اللجوء هنا إلى مقارنة العلاج التقليدي مع العلاج العضوي – الطبي، أو معارضة السحر بالدين أو السببية الطبيعية بالسببية ما فوق الطبيعية، بل إلى دراسة التعددية العلاجية في مجتمع معين وتفاوت تشخيصات المعالجين والمسيرة العلاجية للمرضى ولعائلاتهم. أما زمبليني (1985)، فهو يرى بأنه يجب تحديد الوظيفة السياسية " للمسيرة " العلاجية وما الذي يجعلها تبلغ " نتيجة " شفائية. وتبين أعمال هذا الباحث الذي اهتم بمرض " ندواب" (ndoep) في السنغال استخدام وسائل رمزية في العلاج (قتل، ولادة، تمثيل الروابط الاجتماعية). تشهد هذه التوصيفات لبعض العلاجات على إمكانية إعادة المريض إلى الحياة الاجتماعية عبر ترميم العلاقات الاجتماعية الذي يخلف نتائج إيجابية على "حالة " المريض .

د. بونيه

ACKERKNECHT E.H., 1946, "Natural disease and rational treatment in primitive medicine" , *Bulletin of the History of Medicine*, XIX (5): 467- 497.- AUGE M., 1984, "Ordre biologique, ordre social; la maladie, forme élémentaire de l'événement", *in* M. Augé et C. Herzlich (éd.), *Le sens du mal, anthropologie, histoire, sociologie de la maladie*, Paris, Ed. des archives contemporaines.- CLEMENTS F., 1932, "Primitive concepts of disease", *Publications in American Archeology and Ethnology*, 32 (2): 185- 252.- FOSTER G.M., ANDERSON B.G., 1978, *Medical Anthropology*, New York, J. Wiley and Sons.- LAPLANTINE F., 1986, *Anthropologie de la maladie*. Paris, Payot.- LOGAN M.H., 1977, "Anthropological Research on the Hot- Cold Theory of Disease: Some Methodological Suggestions", *Medical Anthropology*, 1 (4): 87- 107.- POUILLON J., 1975, "Malade et médecin: le même et / ou l'autre? Remarques ethnologiques", in

Fétiches sans fétichisme, Paris , Maspero.- RIVERS W.H.R., 1924, *Medicine, magic and religion,* Londres, Kegan Paul.- ZEMPLENI A., 1982, "Anciens et nouveaux usages sociaux de la maladie en Afrique", *Archives de sciences sociales des religions* , 54/1 : 5-19.

Ethnopsychiatrie علاج نفسي إثنوي

يمكنـــنا تعريف العلاج النفسي الإثنوي كدراسة أنتروبولوجية للمرض العقلي على اعتبار أن هذا الأخير ينتمي بصورة خاصة لثقافة معينة. بهذا المعنى، يجب اعتبار العلاج النفســي الإثنوي كواحد من فروع أنتروبولوجيا المرض و/أو الأنتروبولوجيا الطبية، أو الطب الإثنوي أيضاً: هو إذاً قريب من طب الأمراض العقلية العابر للثقافات، وعلم النفس المرضــي العابــر للــثقافات، وطب الأمراض العقلية الخاص بإحدى الثقافات، أو حتى سوسيولوجيا الأمراض العقلية وطب الأمراض العقلية الاجتماعي، عندما لا يختلط بواحد من هذه العلوم.

لقــد أدّت هــذه المقاربــة الطبية للمرض العقلي إلى إدخال فكرة المرض العقلي "الإثــنوي"، مــن نوع " أموك" الماليزي. في الستينات، في مستشفى الأمراض العقلية في دكارفــان، الــذي كان مع مستشفى أبيكوتا (نجيريا) واحداً من مختبرات التحليل النفسي الإثــنوي الأفريقــي، حــدّد هــ.كولومب ومعاونوه أشكال نوبات هذيان غريبة عن بيان الأمراض الغربي الذي يستمد عناصره من الثقافات الأفريقية المجاورة (كولومب 1965). فــي أوروبــا، – خصوصــاً في فرنسا–، استفاد طب المهاجرين كثيراً من هذه المقاربة (باستيد *والآخرون*، 1974). ومن هذا المنظار، يحاول التحليل النفسي الإثنوي الإجابة عن الأسئلة التي يطرحها الأطباء على الأنتروبولوجيا.

إن طبــيعة المــرض العقلــي– التناقض بين الطابع العمومي لتشخيص المرض وغــرابة ظواهره – قد قادت أخصائيي العلوم الإنسانية، ولا سيما الأنتروبولوجيين، إلى إعــادة مســاءلة الــتمايز بيــن الفردي والاجتماعي، أو أيضاً بين ما يتعلق بالشخصية ومصيرها، وما يتعلق بالثقافة من خلال دراسة مجتمعات خاصة. وهكذا فإنّ دراسة بعض الظواهر التي تعتبر مرتبطة بتدخل ما فوق الطبيعة– مسّ من الشيطان، تحضير الأرواح، إلــخ. والتــي تتعلق في الظاهر بالمرض من وجهة نظر التشخيص المرضي الغربي، قد كانــت بمثابة نقطة الانطلاق لتأمل أنتروبولوجي عن التمايز بين الصحي والمرضي في ميدان علم النفس.

لقــد قــام العــلاج النفسي الإثنوي إذاً على مفترق عدة مناهج طبية ونظرية. في البداية، إننا ندين للتيار الثقافي المتفرع من ف. بواس، مع م. ميد ور. لينتون خصوصاً، بوضــع مشكلة العلاقة المتبادلة بين الثقافة والشخصية في صلب التأمل الأنتروبولوجي. إن بعــض المدافعين عن الثقافة، الذين استوحوا بحرية كبيرة وبطريقة مضمرة أحياناً من التحلــيل النفسي– مثل أ.كادينر، أحد أبرز منظري " شخصية الأساس" (كاردينر 1936)– لم يستطيعوا رغم ذلك أن يتجنّبوا تحويل الأنتروبولوجيا الثقافية إلى علم نفس.

عـــام 1934، حلـــل باتيسون احتفال "*النافن*" لدى شعوب ياتمول في غينيا الجديدة بعـــبارات تصـــوّر مســـبقا نظريـــته للتواصـــل التي سيطبقها لاحقا على دراسة انفصام الشخصـــية. فـــي الفـــترة نفســـها، تـــابع ج.روهـــايم، "المحلـــل النفسي" المتدرب على الأنتروبولوجيا والمتفرع من بطانة فرويد، أعمال طب تحليل نفسي وأبحاثا أنتروبولوجية عـــن ســـكان أوستراليا الأصليين (طقوس المُسارة، الأحلام، الأساطير،الشفاء السحري، الـــخ.). ولكـــن أعمال ج. ديفرو تمثل حالة مختلفة عن غزارة أبحاث منطلقة عموما من خلفـــية أنتروبولوجـــية أكثر مما هي نفسية، وتظهر كأنها متعلقة "بأنتروبولوجيا" مفهومة بالمعـــنى الكلـــي للكلمـــة، إذ أن تســـميات مثل "التحليل النفسي الإثنوي"، "الطب النفسي الأنتروبولوجـــي"، أو "الطب النفسي الإثني" (التي وردت عند هنري وزمبليني، وكورين 1976، وفورتـــس 1977، وســـبيرو 1987)، ليســـت مصطلحات مستعملة لتحديد المراحل الكبرى للبحث.

أ.دولوز

BASTIDE R., MORIN F., RAVEAU F., 1974, *Les Haïtiens en France*, La Haye- Paris, Mouton.- BASTIDE R., 1972, *Le rêve, la transe et la folie*, Paris, Flammarion.- COLLOMB H., 1965, "Bouffées délirantes en psychiatrie africaine", in *Psychopathologie africaine* I, 2, 167- 239.- CORIN E., 1976, "Zebola; une psychothérapie communautaire en milieu urbain", in *Psychopathologie africaine* XII, 3, 349- 389.- DEVEREUX G., 1961, *Mohave Ethnopsychiatry and Suicide*, Washington, DC, Smithsonian Institution: 1970, *Essais d'ethnopsychiatrie générale*, Paris, Gallimard: 1972,*Ethnopsychanalyse complémentariste*, Paris, Flammarion: 1975, *Tragédie et poésie grecque*, Paris, Flammarion.- FORTES M., 1987, "Custom and Conscience", in *Religion. Morality and the Person*, Cambridge, Cambridge University Press: 175- 217. – ORTIGUES M.-C et E., 1966, *Oedipe africain*, Paris, Plon.- ROHEIM G., 1950, *Psychoanalysis and Anthropology. Culture, Personality and the Unconscious*, New York, International Universities Press (trad.fr.: *Psychologie et anthropologie. Culture , inconscient, personnalité*, Paris, Payot 1969). - SPIRO M., 1987, *Culture and Human Nature*, Londres, Chicago, The University of Chicago press.





غرانيه، مرسال GRANET Marcel

ولــد العالم بالحضارة الصينية الفرنسي مرسال غرانيه في منطقة دروم جنوب- شــرق فرنســا، عام 1884. درس في معهد المعلمين العالي (1904) وحصل على شهادة الأســتاذية فــي التاريخ سنة 1907. بعد أن أقام سنتين في الصين (1911 - 1913)، عاد غرانيه ثم عيّن مديراً للدراسات في المدرسة العملية للدراسات العليا. أصبح أيضاً أستاذاً في المدرسة الوطنية للغات الشرقية الحيّة (1926) ثمّ عيّن بعد ذلك مديراً لمعهد الدراسات العليا الصينية. توفي عام 1940 في سو القريبة من باريس.

يعتــبر غرانــيه مــن الوجوه المتميزة في المدرسة الفرنسية لعلم الاجتماع، وذلك لكونــه متخصّصــاً بالصين القديمة خاصة في مرحلتها الإقطاعية، ومحللاً ومنظراً واسع الإطــلاع في ما يتعلق بعلم الاجتماع الديني والقرابة وعلم الأساطير. ونظراً لكونه تلميذ إ. دوركهــايم وإ.شــافان وبعدهمــا ل. م.موس، فقد لعب دوراً حاسماً في تجديد العلوم الاجتماعية في فرنسا.

ابتعد عن قواعد التنظير البحث القديمة وبرهن أن أقدم المستندات الخاصة بالتراث الصــيني – الــذي كان "ميدانه الخاص" – قد احتوت على معطيات غابت عن فهم كتابها المتتاليــن أو بالأحــرى كانت عرضة لتحريف منهجي من قبل شرّاحها. لم يهتمّ غرانيه كثيراً بتأريخ تلك النصوص بل عمد إلى إجراء مقطع أفقي على كميات كبرى من الوثائق تشــمل مستندات معتبرة حسب العرف مختلفة على صعيد النوع أو العصر. ونتيجة عمله الجــدّي فــي ربط الأشياء مركزاً في آن واحد على التكرار والتشابه والمقارنات استطاع غرانــيه إيجاد طبقات ومجموعات من "الظواهر" التي يعتبرها اجتماعياً ملائمة. وانطلاقاً مــن مقارنــة تلك الظواهر، استطاع الحصول على مادة إعادة بناء مبتكرة لثقافة الصين القديمــة، مدهشــة مــن حيــث دقتها الإثنوغرافية: إعادة تشكيل مؤسسات قانونية قديمة وطقــوس وألعــاب ومساعدات اقتصادية ورقص وممارسات زواج، ومواقف مختلفة ... ولقــد صــبّت الدراسة السلالية لهذه الثقافة في تحليل تعاقبي: فانطلاقاً من تعريف الطابع البدائــي (مــن خلفــية دوركهايمية ولكن من خلال قراءة مبتكرة لــ "مختارات القصائد الصــينية القديمــة "، 1919)، حاول غرانيه إعادة رسم تكوين وتطور النظام الاجتماعي والفكري الصيني حتى المرحلة التاريخية (1929، 1934). أثارت النتائج التي حصل عليها الكثــير مــن الاعتراضــات. استخف غرانيه بشكل علنيّ بسرد الوقائع التاريخية وحاول خاصــة فهــم كيفــيّة تكوّن "الثقافة " الصينية، وأراد أن يبرهن ديمومة نظام التصورات المشترك الذي يؤسس "النظام" في الحضارة دون أن يهمل التحوّلات والإنقطاعات (مجتمع

ريفـــي ومجتمع مدني) ولا حتى وجود أنظمة صغرى متعلقة ببيئات متخصّصة (زعامات وأخويات وإقطاعات وكهنوتيات ومدارس). بهذا سوف يقدم مساهمته الفريدة في فهم العالم الفكري للصين القديمة .

يعتـــبر غرانيه واحداً من أساتذة تاريخ الفكر والانتروبولوجيا التاريخية (ل. فافر وأ. لـــوروا – غوران) وقد استند إليه ب. موس وج. دوميزيل الذي كان تلميذه وك. ليفي – ســـتروس. بالمقـــابل، أدى منظور غرانات التطوّري وفرضياته التي تدل على الذكاء والجـــرأة فـــيما يـــتعلق بالتنظيم الاجتماعي الصيني القديم، إلى فقدان الثقة بأعماله لوقت طويل. ولكن بشكل متناقض، سبّبت بعض طروحاته الخاطئة تاريخيا استبصارات نظرية مفـــيدة. يـــبقى أن غرانـــيه هو أول من طوّر رؤية إيجابية عن تحريم سفاح القربى الذي ربطه بالصفة القديمة لنظـــام النسب الأمومي (1919). في نظريته عن القرابـــة الصينية (1939)، أعطـــى غرانـــيه نمـــاذج تبادل محدّدة وعامّة: استعاد ليفي – ستروس نظريّاته ونقدهـــا ونظمهـــا فـــي البنى الأولية للقرابة (1949). ما زالت حتى اليوم بعض دراسات غرانيه عن المنظومة الرمزية الصينيّة (تصنيف وعَنْوَنَة وتناقض يمين/ يسار وترقيم) أو إدراك الظواهـــر الدينـــية المنغمســـة في الذهن الاجتماعي، وأيضا إعادة بنائه للطقوس القديمة، توحي للكثير من الأعمال الاثنولوجية.

ي. غودينو

1919, *Fêtes et chansons anciennes de la Chine*, Paris, Leroux. 1922, *La religion des Chinois*, Paris, Gauthier- Villars. 1926, *Danses et légendes de la Chine ancienne*, Paris, Alcan, 2 vol. 1929, *La civilisation chinoise*, Paris, La Renaissance du Livre. 1934, *La pensée chinoise*, Paris, La Renaissance du Livre. 1939, *Catégories matrimoniales et relations de proximité dans la Chine ancienne*, Paris, Alcan, 1952, *La féodalité chinoise*, Oslo, Instituttet for Sammenlignende Kulturforskning, Paris, Imago, 1981. 1953, *Etudes sociologiques sur la Chine*, Paris, PUF. 1955, " Présentation de l'œuvre posthume de Marcel Granet: Le roi boit", par R.A. Stein, *Année sociologique*, Paris, 3e série, 1952: 9-105.

GRIAULE Marcel — غريول، مرسال

ولـــد الأنتروبولوجـــي الفرنســـي مارسال غريول سنة 1898 في آيزي – سور – ارمانســـون (يـــون). بعـــد أن دربّـــه الألسني م. كوهن وم. موس قام سنة 1928 بمهمته الاثنوغرافية الأولى في أثيوبيا. عاد منها بحصاد وافر من التأمّلات وبمخطوطات مسيحية قـــيّمة باللغتيـــن الاثيوبـــية والأمهريّة. وهناك بين منشوراته الأولى كتاب لا زال مرجعاً أساســـيا حـــتى اليوم، "*كتاب وصفات معالج أثيوبي*" (1930)، وإلى جانبه يوميات رحالة عرضـــيا بشـــكل روايـــة، "*اشتعال البشر*" (1934)، وهو ذو عنوان يوحي بتنفيذ إعدام، فالكاتب كان شاهد عيان لإعدام ملك في ساحة عامة .

شـــكل 31 آذار 1931 تاريخـــا مهمّا، ليس فقط في مسيرة غريول ولكن أيضا في تـــاريخ الاثنولوجـــيا الفرنسية التي ولدت يومها فعليا ورسميا كعلم تحقيقات ميدانية. فلقد

صوّت البرلمان حينها على قانون خاص ينظم ما سيصبح بعثة داكار - جيبوتي التي كانت تهدف إلى نقل مجموعات لمتحف إثنوغرافيا التروكاديرو، وإلى إطلاق أو متابعة برنامج تحقيقات ميدانية طويلة الأمد. في بداية مدة الإثني وعشرين شهراً التي قادت غريول ومعاونيه إلى أكثر من خمسة عشر بلداً، ابتدأوا بإقامة علاقات للمرّة الأولى مع دوغون هضبة باندياغارا في السودان الفرنسي (مالي). هكذا ولد من رحم بعثة كان يفترض أن تكون رحلة واسعة عبر أفريقيا بكاملها، مشروع بحث عميق مركز على شعب واحد (وسيصبح فيما بعد معمّماً على الحيز الثقافي السوداني). كان هدف غريول حتى 1937، من خلال عودته ثلاث مرات إلى منطقة الدوغون، جمع معلومات مكتملة بقدر الإمكان تحيط بشكل شامل ومعبر بالثقافة المادية، والعادات والتقاليد الاجتماعية، والطقوس، إلى جانب المعتقدات والأساطير وأنظمة التصوّر الدينية والماورائية التي تشكل ركائزها الأساسية. أدّت هذه المرحلة الأولى من عمل غريول إلى تحضير رسالته للدكتوراه، *"أقنعة الدوغون"* سنة 1938. لقد فتح هذا العمل الأكاديمي الضخم الذي يصف بصورة دقيقة طقوساً طويلة ومعقدة مثل "السيجي"، آفاقاً جديدة للأنتروبولوجيا الدينية، وخصوصاً في تحليل مفهوم أساسي مثل "النياما" التي كان تفسيرها ضرورياً لاستيعاب المسيرة القربانية. أوقفت الحرب الأبحاث الميدانية. عام 1943 عين غريول أستاذاً في السوربون، وتبوأ كرسي الاثنولوجيا العامة الأول في الجامعة الفرنسية. ظهر المنعطف الأكبر في كتاباته نهاية 1946 عندما أجرى سلسلة حوارات مع صياد عجوز من الدوغون، أوغوتيمالي، ونشرها تحت عنوان *إله الماء*، عام 1948. أدرك حينها أن كل المعرفة الاثنوغرافية التي جمعها مع فريقه منذ خمسة عشر عاما لا تشكل إلا مرحلة تحضيرية لمعرفة أعمق وأصدق صاغها حكماء الدوغون. ولكي يعطي فكرة عن مدى اتساعها، عرض ما يظهر لديهم في علم نشأة الكون والماورائيات، وخاصة في المعتقد الذي يضع الدوغون " في مستوى الشعوب العريقة والذي قد يكون مفيداً حتى في الدراسات عن المسيح". عمل غريول بشغف في هذا الميدان بمشاركة ج. دياترلان الوثيقة. توفي مبكراً في باريس عام 1956 تاركاً أعمالا هامة ولكنها غير مكتملة. عام 1965، نشر ج. دياترلان بتوقيع الاسمين الجزء الأول من *الثعلب الشاحب* الذي يشكل الخلاصة الميتولوجيّة للدوغون.

أ.أدلر

1939, *Le livre de recettes d'un dabtara abyssin*, Paris, Institut d'Ethnologie, 1933, *Silhouettes et graffiti abyssins*, Paris, Larose. 1934, *Les flambeurs d'hommes*, Paris, Calmann-Lévy. 1935, *Jeux et divertissements abyssins*, Paris, EPHE. 1936, *La peau de l'ours*, Paris, Gallimard, 1938, *Jeux dogons*, Paris, Institut d'Ethnologie. 1938, *Masques dogons*, Paris, Institut d'Ethnologie. 1943, *Les Sao légendaires*, Paris, Gallimard. 1945, *Les grands explorateurs*, Paris, PUF. 1947, *Arts de l'Afrique Noire*, Paris, Editions du Chêne. 1948, *Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotemmli*, Paris, Editions du Chêne. (Avec G. DIETERLEN), 1951, *Signes graphiques soudanais* , Paris , Hermann. 1957, *Méthode de l'ethnographie*, Paris, PUF. (Avec G. DIETERLEN) , 1965, *Le renard pâle*, Paris, Institut d'Ethnologie, tome I, fascicule 1.

SARRAUL A., 1957, *Marcel Griaule, conseiller de l'Union française*, précédé d'un *Eloge funèbre*, Paris, Nouvelles Editions Latines.

GLUCKMAN Max Herman — غلوكمن، ماكس هيرمان

ولد الأنتروبولوجي البريطاني ماكس غلوكمن في جوهانسبورغ (جنوب أفريقيا) عام 1911. درس الأنتروبولوجيا في جامعة ويتواترزراند لدى أ.و.هويرنلي وإ.شابيرا، ثم في أوكسفورد حيث عمل إلى جانب إ.إ.إيفانز بريتشارد وم. فورتس اللذين جعلا منه واحداً من مؤلفي *الأنظمة السياسية الأفريقية* (1940). بعد تجربة أولى على الأرض عند الزولو (1936 – 1938) دخل غلوكمن إلى معهد رود – ليفنغستون في روديسيا الشمالية (لوساكا) الذي تولى إدارته من 1941 حتى 1947. عمل مع باحثين من أمثال ج. أ. بارنز (دراسات عن شعب نغوني) وإ. كولسون (التونغا) وج. ك. ميتشل (الياو) وف.و.تورنر (الندامبو) وج. وم.ويلسون (النيا كيواسا)، ولعب دوراً رائداً في تطوّر أبحاث مازلنا ندين لها بدراسات إحادية خالدة. أخذت تجربة غلوكمن على الأرض تزداد غنى بعد إقامته عند اللوزي في باروتسيلاند (1939 – 1941) والتونغا (1944) واللامبا (1946). وأنهى مسيرته الجامعية البريطانية في مانشستر بعد أن علم في أوكسفورد (1947 – 1948). وقد جذبه تطوّر العلوم الاجتماعية في إسرائيل فأصبح أستاذاً زائراً في الجامعة العبريّة، ثم توفيّ في القدس عام 1975.

اهتم غلوكمن بالمبادئ "التقليدية " للمجتمعات التي درسها أكثر من الأوضاع المعاصرة التي تمرّ بها (ستكون بلاد الزولو إحدى مناطق البانتو التي ستتألف منها أفريقيا الجنوبية). بعد شابيرا، أدخل غلوكمن في الأنتروبولوجيا السياسية المستفرقة اهتمامات تذكر بالتي ستميّز في فرنسا أعمال ج. بالاندييه وب. ميرسييه. وتبيّن بعض عناوين كتبه، مثل *العرف والصراع في أفريقيا* (1956) أو *النظام والتمرد في أفريقيا القبلية* ما يريد غلوكمن عرضه عن أفريقيا "القبلية " ما بعد الحرب: حدود النزاعات، واختلافات المصالح والرهانات، وانقلابات الطبقات. وقد استعمل غلوكمن عبارة "صراع" ليبيّن ظواهر لا تهدّد وحدة الجسم الاجتماعي بل تظهر قدرة استيعاب الأوالية التي تنظمها. إذ يمكن للصراع وطريقة حله أن يشكلا مادة استعراض شعائري يمكنه في الوقت عينه إطلاق التعبير عن ثورة ضد النظام الاجتماعي وامتصاصها في الوقت نفسه، كما يبين غلوكمن في *قراءة فرايزر*، عام 1954 (أعيدت عام 1963) وفي طقوس الثورة في جنوب شرق أفريقيا من خلال مثل مأخوذ عن شعب سوازي. وبالإضافة إلى الأعمال التي ذكرت أعلاه، نشر غلوكمن عدة كتب أخرى (خاصة *السبل القانونية لدى الباروتسي في روديسيا الشمالية* (1955) وكثيراً من المقالات، بينها بحث *في طقوس العبور* (1962). وقد كان مع إ. كولسون ناشر الكتاب الجماعي *سبع قبائل من أفريقيا الوسطى البريطانية* (1951) والذي يظهر مرحلة تطوّر هامة في الأنتروبولوجيا الإستفراقية.

م. ايزار

1955, *The Judicial process among the Barotse of Northern Rhodesia*, Manchester, Manchester University Press. 1956, *Custom and conflict in Africa*,

Oxford, *Basil Blackwell*. *1963*, *Order and rebellion in tribal Africa. Collected Essays with an autobiographical introduction*, Londres, Cohen et West. 1965, *Politics, law and ritual in tribal society*, Manchester, Manchester University Press.- GLUCKMAN M. and COLSON E. (eds), 1951, *Seven tribes of British Central Africa*, Manchester, Manchester University Press.

GOODY Jack John Rankine — غودي، جاك جون رانكين

ولــد الأنتروبولوجــي البريطانــي جاك غودي سنة 1919 في لندن حيث علم في جامعــة كامبردج وأدار قسم الأنتروبولوجيا فيها. قام هذا المستشرق المتخصّص بشعوب غانــا (الســاحل الذهبي القديم) (1950 – 1952 – 1956 – 1957 – 1964 – 1966) بأبحاث لــدى شــعبيْ لوويلي ودوداغابا في مملكة غونجا القديمة حيث تقدّمت أبحاثه بشكل مواز لأبحــاث إســترغودي. نشــر عــدّة أعمال عن تلك المجتمعات بينها دراسة احاديّة عن اللوداغابــا (1962) تعتبر اليوم مرجعا أساسيا، وكتابين عن طقوس المسارّة لديهم (1972، 1980). كما ألف أعمالاً نظرية عن القرابة والعائلة (1969، 1976): النسب المزدوج (فيما يخــتصّ خاصــة باللوداغابا) والنسب الوحيد الخط، والجماعة المنزلية والاقتصاد العائلي والدولــة الأفريقية التقليدية (1966، 1971): نشوء الدولة، الحرب، انتقال السلطة وإشكالية "نظــام الإقطاع" الأفريقي. قام بمهمة المؤرّخ في أعماله عن مملكة غونجا ومناطق أكان الداخلــية وشــمال غانا (سالاغا). ويعــود له الفضل بإصدار أعمال في الأنتروبولوجيا المقارنة عن المطبخ (1982) والقرابة والزواج في أوروبا (1938).

أما الهم الطاغي على أعمال غودي الحالية والمتولد عن اهتمام قديم (1960)، فهو الــدور التي تلعبه الكتابة في تاريخ المجتمعات. ولكي يبيّن أهميّة هذا التطور التاريخي، حاول غودي تركيز الانتباه على أساليب وطرق التواصل، أي على المبادئ الفعلية لإنتاج وإعادة إنتــاج الفكر. عرضت ثلاثة أعمــال هذا التوجــه ضمن رؤية مقارنــة. يعرض "*تــرويض الفكــر الــبرّي*" (1977) تأثــير التصور التخطيطي للغة على تشكيل الآليات الإدراكــية فالكــتابة والأنمــاط المخــتلفة لتنظيم المعطيات الناتجة عنها (لوائح وجداول وتراكيــب) تشكل الأساسات التي يقوم عليها منطق خاص بالخطاب المكتوب – غير ذي صــلة بالأطــر المحيطة بالكلام. ويهتمّ "*منطق الكتابة*" (1986) بنتائج دخول الكتابة في نظــام "العمل الاجتماعي": استقلالية الخطاب الدّيني ونشره وظهور طبقات من المتعلمين مرتــبطة بممارسة السلطة الإدارية والسياسية (بيروقراطية) واعتماد الحساب الاقتصادي وتدويــن القوانين. ثم أعــاد غودي في كتابــه المعنوّن "*التفاعل بين المكتوب والشفهي*" (1987) بعــض التحلــيلات التي ميزت مسيرته. أما الفكرة الأساسية السائدة فيها فهي أن التعارض بين المكتوب والشفهي يعكس ميزان قوة بالغ الاختلال واكب مسيرة التاريخ.

م. ايزار و أ.دو سال

1956, *The Social Organization of the LoWiili*, Londres, Oxford University Press. 1962, *Death, Property and the Ancestors. A Study of the Mortuary Customs of the LoDagaba of West Africa*, Londres, Tavistock. 1966, GOODY J. (ed.), *Succession to High Office*, Cambridge, Cambridge University Press. 1969,

Comparative Studies in Kinship, Londres, Routledge et Kegan Paul. 1971, *Technology, Tradition and the State in Africa*, Londres, Oxford University Press. 1972, *The Myth of the Bagre*, Oxford, Clarendon Press. 1973, *The Character of Kinship*, Cambridge, Cambridge University Press. 1976, *Production and Reproduction. A Comparative Study of the Domestic Domain*, Cambridge, Cambridge University Press. 1977, *The Domestication of the Savage Mind*, Cambridge, Cambridge University Press (trad.fr. *La raison graphique. La domestication de la pensée sauvage*, Paris, Editions de Minuit, 1979). (Avec S. W.D.K. Gandah). 1980, *Une récitation du bagré*, Paris, Armand Colin. 1982, *Cooking, Cuisine and Class. A Study in Comparative Sociology*, Cambridge, Cambridge University Press (trad.fr. *Cuisines, cuisine et classes*, Paris, Centre Georges Pompidou, 1984). 1983, *The Development of Family and Marriage in Europe*, Cambridge, Cambridge University Press (trad.fr. *L'évoultion de la famille et du mariage en Europe*. Paris, Armand colin, 1985). 1986, *The Logic of Writing and the Organization of Society*, Cambridge, Cambridge University Press (trad. fr. *La logique de l'écriture. Aux origines des sociétés humaines*, Paris, Armand Colin, 1986). 1987, *The Interface between the Written and the Oral*, Cambridge, Cambridge University Press.

GEERTZ Clifford — غيرتز كليفورد

ولد الأنتروبولوجي الأميركي كليفورد غيرتز سنة 1926 في سان فرنسيسكو. ناقش رسالتــه في الأنتروبولوجيا في هارفارد سنة 1956 وقام بأبحـــاث على الأرض في جاوة (1952 - 1953) وفـــي بالـــي (1957 - 1958) وفي المغرب (منذ عشرين سنة). قام منذ 1960 بتدريس الأنتروبولوجيا في جامعة كاليفورنيا (باركلي) أوّلا ثم في جامعة شيكاغو. أثـــر غـــيرتز كثيرا على الباحثين الشباب وساهم أيضا في تجديد أنتروبولوجيا الأواليات الرمـــزية رغم احتلاله مكانة متميزة في الأنتروبولوجيا الأميركية الشمالية بسبب منهجيته الترمـــيزية وأسلوبه الغنيّ بالمراجع الأدبية والفلسفية. يتابع غيرتز حاليا أبحاثه في نطاق معهد الدّراسات المتقدمة في برينستون.

بالإضـــافة لمشـــاركته فـــي عـــدّة مجالات نظرية للأنتروبولوجيا وفي إثنوغرافيا اندونيســـيا والمغـــرب، اقـــترح غيرتز رؤية جديدة للثقافة التي يعتبرها مستقلة عن البنية الاجتماعـــية أو عـــن علـــم النفس (ت. بارسونز وإ. شيلز). تقوم كل ثقافة في مواضع تاريخية مستقرة بتنمية تناغم داخلي يشمل في آن واحد جانبا معرفيا (رؤية العالم) وجانباً شـــعوريا وأســـلوبيا (منظومة القيم). تميّز هذه الرؤية للثقافة ككيان أسلوبيّ ومعبّر أبحاث غيرتز عن التيارات البنيوية والوظيفية المعاصرة وتربط تلك التيارات، تبعا لموضوعها، بـــتراث أمـــيركا الشمالية الذي يعتمد الأنتروبولوجيا الثقافية (س. أورتنر). يعرّف غيرتز الـــثقافة بأنهـــا نظـــام رمـــزي فعال نتقاسمه ونعيشه بصورة مشتركة، عوضاً عن فهمها وإدراكهـــا من خلال نظرة قوميّة أو عبر شخصيّة مركزية تتمثل فيها الترسبات الثقافية. إن الـــرؤية الكلاســـيكية الجديـــدة التي ترى بأن الفعل الرمزي، بما فيه الفكر، ذو طبيعة اجتماعـــيّة معـــروفة من الجميع (ج. رايل) تفرض حسب غيرتز محاولة قراءة "من فوق

أكتاف الشعوب المحلية " بدلاً من " الدخول في رؤوسهم" أي أنه يجب تعلم تفسير طريقة استخدامهم لنظام هو عام بالنسبة لهم كما هو عام بالنسبة للإثنوغرافي أيضا. يسمح تعلم مــثل هذا النظام بتحليل الممارسات الرمزية كـــ " نصوص" معاشة، ممّا يعني أنّ النماذج المناســبة للتحلــيل الثقافي هي من النوع التأويلي. فالإثنوغرافيا لا يمكنها أن تكون إلا توصيفا معمقا. (وصفا مكثفا).

ج. ليفيت

GEERTZ C., 1961, *The Religion of Java*, New York, The Free Press. 1963, *Agricultural Involution: The Process of Agricultural Change in Indonesia*, Berkeley, University of California Press. 1965, *The Social History of an Indonesian Town*, Chicago, the University of Chicago Press. 1973, *The Interpretation of Culture, selected essays*, New York, Basic Books (partiellement traduit en français sous le titre: *Bali: interprétation d'une culture*, Paris, Gallimard, 1983). 1983, Local *Knowledge : Further Essays in Interpretative Anthropology*, New York, Basic Books (trad.fr., *Savoir local, savoir global. Les lieux du savoir*, Paris, PUF, 1986). 1988, *Works and Lives. The Anthropologist as Author*, Stanford, Stanford University Press.

Nouvelle Guinée — غينيا الجديدة

تنقســم غينــيا الجديدة، أكبر جزيرة في العالم (810000 كلم²) بعد غروينلند، بين بابوازيـــا – غينيا الجديدة (PNG) – التي استقلت عام 1975 – وإيريان – جايا (IJ) التي ضمتها أندونيسيا عام 1963. يناهز عدد سكانها ثلاثة ملايين ونصف نسمة منهم مليونان ونصـــف فـــي بابوازيا ومليون في إيريان – جايا. من جهتها، تضم دولة بابوازيا –غينيا الجديـــدة في أراضيها بريطانيا الجديدة وخليج بسمارك وجزر سالومون، ويشكل مجموع ذلـــك ميلانـــيزيا الغربـــية، وهي الجزء الأكثر سكانا في ميلانيزيا. تخترق غينيا الجديدة سلاسل جبلية يصل ارتفاعها أحيانا إلى 5000 م. في الجزء الأندونيسي وحوالي 4900 م. في بابوازيا – غينيا الجديدة. وتضم سلسلة الجبال الوسطى، المعروفة بوعورة مسالكيا، وديانـــا سحيقة وهضابا مرتفعة حيث تعيش غالبية السكان. بينما تتشكل أحواض الأنهار (فـــلاي، ســـيبيك، رامـــو) من انزلاقات كبرى نادرة السكان غالبا، على غرار السهول الســـاحلية. المناخ فيها استوائي أو مداري مع تفاوت محلي هائل سواء في نسبة الأمطار أو تغـــيرات الفصـــول. وتتوالى أنواع عديدة من الغابات ما بين أجمات الشاطئ وغابة الطحالـــب في منحدرات القمم على ارتفاع 3000 م. مرورا بالغابة المدارية الرطبة التي تغطـــي أغلب المناطق والتي تفصل بينها مساحات شاسعة من السهوب الناتجة عن قطع الغابـــات أو زراعـــة الأرض المحـــروقة.تـــتألف حيواناتها من القواضم وذوات الجيب والزواحف والنعام وعصافير الجنة. لقد كانت الأودية العالية في داخل الجزيرة مسكونة مـــنذ 18000 عاما ق. م. وكانت المصنوعات الحجرية شبيهة حينها بمصنوعات هوابينه الفيتنامـــية. ظهـــرت فؤوس وأزاميل من الحجر المصقول، بالتواكب مع الزراعة وتربية المواشي، في الألفية الرابعة ق. م. في تلك الفترة جلب الإنسان الخنزير والكلب، ولكنهما عادا بعدها إلى طبيعتهما البرية. أغلب النباتات الزراعية تعود إلى أصول آسيوية (قلقاس،

إنـــيام، إلخ.) باستثناء قصب السكر الذي قد يكون دخيلاً. في مطلع القرن السابع عشر، أدخلــت البطاطا الحلوة من أميركا وتسببت بمتغيرات اقتصادية واجتماعية كبرى يأتي في مقدمتها انتشار السكان نحو الأودية العليا والباردة في الداخل .

أطلقـــت تســمية ميلانيزييـــن على مجمل شعوب غينيا الاستوائية استناداً إلى لون بشـــرتهم، رغم وجود جميع الألوان بدءاً من السواد الغامق لسكان جزيرة بوكا الأصليين وصـــولاً إلى السحنة الفاتحة اللون لشعب ميكيو على الساحل الجنوبي. ولقد كانت عبارة "غينـــيا الجديدة " ذاتها تنطوي على تشبيه بشعوب أفريقيا السوداء، بينما تأتي كلمة "بابوا" من البرتغالية وتدل على الشعر الأجعد للسكان المحليين. ولكن الواقع هو أن تلك التسميات لا تتسم بالعلمية، مما دفع اليوم إلى تصنيف جماعات السكان ضمن فئتين كبيرتين انطلاقاً من طبيعة اللغات التي يتحدثون بها.

اللغات غير المنتمية إلى جنوب المحيط الهادئ والتي ينطق بها أقدم الشعوب التي يعـــود أصـــلها علـــى الأرجـــح إلى جنوب الصين ؛ ولغات جنوب المحيط المتفرعة من المجموعـــة المالـــيزية – البولينيزية والمتواجدة لدى شعوب الساحل أو بعض جزر شرق بابوازيـــا، الذين وصلوا في فترة متأخرة (الألفية الثالثة ق.م.؟). ويبدو أن هناك عدداً من الفروقات بين هاتين الفئتين اللغويتين على صعيد الثقافة والتنظيم الاجتماعي. فغالباً ما نجد لـــدى الجماعـــات الجنوبية (الأسترونيزية) أنظمة قرابة أمومية النسب وتقسيماً سلالياً إلى أنصاف وحتى زعامات (جزر تروبرياند). وقد ثبت أنه قد نشأت علاقات مع الصين منذ الألفـــية الأولـــى ق.م. في الجزء الغربي من الجزيرة التي بدأ يتوافد إليها بعد ذلك تجار قـــادمون من الجزر الأندونيسية، ثم ألحقت بسلطنة تيدور التي باعتها لهولندا عام 1905. ولقد كانت الجزيرة قد اكتشفت من قبل أوروبي، أنطونيو دابريوس، وعام 1545 طالب بها إينـــيغو أورتيزدي ريتيس كأرض إسبانية تحت اسم "غينيا الجديدة". عام 1884، تم تقسيم الجزء الشرقي بين ألمانيا وبريطانيا العظمى. وبعد الحرب العالمية الأولى انتقلت الحماية الألمانية إلى عصبة الأمم التي أوكلت إلى أوستراليا الوصاية عليها، وذلك ما فعلته أيضاً بريطانـــيا العظمـــى بخصـــوص بـــابوا البريطانـــية. عام 1949، قامت أوستراليا بتوحيد المنطقتين تحت اسم بابوا – غينيا الجديدة التي نالت استقلالها عام 1975.

يتقاسم الجزيرة ما يناهز ألف جماعة محلية بالغة التفاوت العددي، بين بضع مئات مـــن الأشـــخاص علـــى ســـفوح السلسلة الجبلية وبضعة آلاف في الأودية الداخلية العليا (شـــيمبو، إيـــنغا) أو في سهل سيبيك (أرابيش). وتعكس هذه الاختلافات في الغالب أنماط حياة متفاوتة تراوح بين أشكال شبه بدوية مرتبطة بسيطرة القنص والقطاف على الزراعة (هيوا، داريبي) وبين أشكال حضرنة لطوائف تمارس أشكالاً من الزراعة البالغة التركيز (ميلبا) أو الصيد البحري، أو صناعة الخزف والتجارة البعيدة المسافة (موتو، تروبرياند). أمـــا ملكية الأرض فهي مشتركة على العموم بين جماعات القرابة و/ أو الإقامة، وتعتبر الأرض أثمـــن الملكيات لكونها موروثة عن الأجداد. لقد كانت الحرب واقعاً دائماً وشاملاً فـــي غينـــيا الجديـــدة، وكانـــت تندلع غالباً بسبب النساء أو الأرض أو الخنازير. يرتكز الاقتصاد على أشكال بستنة ناجعة تستثمر فيها أنواع عديدة من العساقل: القلقاس، الانيام، الـــبطاطا الحلوة، المنيهوت، وتمزج تقنيات متنوعة، مثل الزراعة في أرض محروقة، أو محـــددة مثل زراعة الجلول والأثلام أو الزراعة المروية، إلخ. وفي الأراضي المنخفضة تسود زراعة النخيل الهندي. قبل وصول الأدوات الفولاذية منذ عهد قريب، كانت الأسلحة

وأدوات العمـــل مصـــنوعة من الحجارة أو الخشب أو الأصداف. وإلى جانب الإنتاج من أجـــل المعيشـــة ينتشـــر فـــي كل المناطق إنتاج للمبادلات التي يتم فيها تداول الخنازير والأصداف وأسنان الكلاب والريش والملح والبسط المضفورة، إلخ. تلعب هذه السلع دوراً أساســيا فـــي العلاقات السياسية بين الجماعات وفي روابط الزواج. فهي مادة الأعطيات والأعطـــيات المضادة ضمن التبادلات الاحتفالية التي ينتج عنها أحيانا شبكات واسعة من الروابط القبلية (موكا، كولا). وهي تمثل أيضاً عملة يتم بها التبادل التجاري.

وعلاقـــات القربى هي بصورة شبه عامة مكوّن الجماعات الأساسي. وتوجد في غينيا الجديدة أنظمة أبوية النسب أو أموميته، أو قرابة رحم، أو حتى مزدوجة النسب، مع سيطرة النسب الأمومي لدى الشعوب الجنوبية الأصل. ويسود النسب الأبوي في المناطق العلـــيا، أو يـــتواجد مع أنظمة قرابة الرحم غير المتشددة. يقوم الزواج على مبدأين: إما تـــبادل النســـاء المباشر الذي يتفوّق فيه المعطون على الآخذين، وإما مبادلة النساء بسلع، وهـــنا يكون الآخذون متفوقين على المعطين. وقد يتواجد المبدآن معاً في المجتمع الواحد حيـــث يكون تبادل الأخوات هو قاعدة الزواج داخل الجماعة، بينما يتم التبادل مع الغرباء لقـــاء سلع محددة (باروبا). ولكنهما قد يغيبان في أغلب الأحيان لدى المجتمعات التي تقيم التـــبادل مـــع جيرانها: هنا يعتبر التبادل المباشر للنساء متناقضاً مع ضرورة جمع السلع الثميـــنة وتداولهـــا (ميلـــبا). على هذه الأسس قامت أشكال عديدة من السلطات السياسية: أنظمـــة "الـــرجل الكبـــير" فـــي مجتمعات يقتضي الوصول إلى السلطة فيها جمع توزيع الـــثروات؛ وأنظمـــة "الرجال العظام" حيث تكون السلطة إما مستحقة (المحاربون الكبار، الشـــامان)، أو موروثة (سادة الممارَسات الذكورية والأنثوية). ونجد أيضاً بضعة مجتمعات متراتبة (جزر سالومون)، وبضع زعامات تتوزع السلطة فيها بين عدد من الزعماء ذوي المهمـــات المتكاملة (ميكيو) أو تتوحد في شخص زعيم واحد (تروبرياند). وغينيا الجديدة هي من ناحية أخرى واحد من معاقل الإبداع الفني للإنسانية : سواء في النحت أو الرسوم الجسدية أو الموسيقى أو الرقص (أسمات، سيبيك).

فـــي أيامنا هذه، تشهد غينيا الجديدة تحولات جذرية. إذ تشهد المدن نمواً مطرداً، بيـــنما يشهد الريف انتشار الإنتاج التجاري وتقوم حركة تبشيرية واسعة بإرغام المعتقدات الديـــنية القديمة والممارسات الطقوسية على التراجع أو الموت البطيء. ويبقى الاقتصاد مـــنوطاً بالمساعدات الأوسترالية. بينما تم إرساء ديمقراطية برلمانية ذات سلطة مركزية تتقاطع وتتكامل مع حكومات مناطقية.

م. غودلييه

AMURSCHI A., GOOD K. et MORTIMER R., 1979, *Development and Dependency. The political Economy of Papua New Guinea,* Oxford, Oxford University Press.- BATESON G., 1936, *Naven: A Survey of the Problems suggested by a composite picture of the Culture of a New Guinea tribe drawn from three points of view,* Cambridge, Cambridge University Press (trad.fr. *La cérémonie du Naven,* Paris, Editions de Minuit, 1971). – BROOKFIELD H.C., 1972, *Colonialism, Development and Independance: The Case of the Melanesian Islands in the South Pacific,* Cambridge, Cambridge University Ppress; *Encyclopedia of Papua New Guinea,* Melbourne University Press.- FORTUNE R.F., 1932, *Sorcerers of Dobu, the Social Anthropology of the Dobu Islanders of the Western Pacific,* New York,

Dutton (trad.fr. *Sorciers de Dobu. Anthropologie sociale des insulaires de Dobu dans le Pacifique*, Paris, Maspero, 1972). – GODELIER M., 1982, *La production des Grands Hommes*, Paris, Fayard.- GRIFFIN J., NELSON H. et FIRTH S., 1979, *Papua New Guinea, a Political History*, Victoria, Heineman Educational Australia Pty Ltd.- LEMONNIER P., 1990, *Guerres et festins. Paix, échanges et compétition dans les Highlands de Nouvelle- Guinée*, Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.- MALINOWSKI B., 1922, *Argonauts of the Western Pacific*, Londres , Routledge et Kegan Paul (trad.fr.: *Les Argonautes du Pacifique occidental*, Paris, Gallimard, 1963).- MEAD M., 1952, *Growing up in New Guinea*, Londres , Pelican.- MEGGITT M.J., 1965, *The Lineage System of the Mae-Enga of New Guinea*, Edimbourg, Oliver et Boyd.- SELIGMANN C.G., 1910, *The Melanesians of British New Guinea*, Cambridge, Cambridge University Press.- STRATHERN A.J., 1971, *The rope of Moka: Big Men and Ceremonial Exchange in Mount Hagen*, New Guinea, Cambridge, Cambridge University Press.- WHITE J.-P., O'CONNELL J.F., 1982, *A Prehistory of Australia, New Guinea and Sahul*, Sydney, Sydney Academic Press.- WILLIAMS F.E., 1936, *Papuans of the Trans-Fly*, Oxford , Clarendon Press.



فئة النسل Groupe de descendance

إن التعبير الفرنسي " فئة النسب" (groupe de filiation) هو الترجمة المشوّشة بعض الشيء للعبارة الإنكليزية *فئة النسل* (descent group)، حيث تظهر فكرة *النسل* سمات متعددة المعاني غائبة عن المفهوم الفرنسي " للنسب" في الأدب الأنتروبولوجي (دومون، 1971). من المفضّل إذاً أن نتحدث عن " نسل" و" فئة النسل".

استعملت فكرة النسل في البدء بالإسناد إلى *السلالة* الرومانية التي يمكن أن تدخل فيها، بواسطة نسل مزعوم أو خيالي، عائلات سامية من روما القديمة (ماين، 1861). أصبح النسل عند ل.هـ.مورغان (1877) قاعدة اتحاد تسمح بتوزيع الأفراد بين *سلالات* متعددة تكون حدودها الاجتماعية ظاهرة جداً. لم تعد *سلالة* مورغان اتحاد عائلات ؛ إنها مجموعة غير مقتصرة على عناصرها المؤلفة، ويحددها النسل. إنّ هذا المعنى المحدد هو الذي يكرره و.هـ.ر.ريفرز وينقله التعبير الفرنسي " فئة النسب"، ما عدا كل الدلالات الأخرى التي قد تمسّكت مذ ذاك بالمعنى الأولي، من فكرة "الجماعة" عند ريفرز إلى فكرة "الشخص المعنوي" عند أ.ر.رادكليف. براون، حتى نظرية النظام السلالي عند أ.أ.إيفانز بريتشارد و م.فورس.

عكف ريفرز (1924) على تعريف فكرة الجماعة بطريقة أوضح من سابقيه. لا يكفي العمل المشترك، ولا المصلحة المشتركة، لتأليف جماعة؛ إذ يجب أن يكون للجماعة حدود اجتماعية تميّزها عن سائر الجماعات، وكذلك التحام داخلي. إن قاعدة انتماء محدد ترسم هذه الحدود ستميز دون التباس أعضاء الجماعة عمّن ليسوا أعضاء فيها، وإنّ التنظيم الداخلي سيدير علاقات أعضاء الجماعة حسب قوانين مختصة، مؤدّياً إلى التعاضد المرغوب به. كما أن النسل هو قاعدة الانتماء التي تعرّف الالتحاق بالعشيرة التي هي تجمّع وحيد الخط يستدعي قرابة أسلاف مشتركة ومتصورة أنيا كذلك. لكي يؤلف النسل فئات غير متصلة، يجب أن يكون بالضرورة وحيد الخط، وكذلك الفئات التي يولدها. منذ ريفرز، باتت فكرة فئة النسل- عشيرة أو سلالة- التي لا تتميز بنسب وحيد الخط متناقضة بتعابيرها ذاتها.

كان ريفرز يميّز الانتماء عن التنظيم الداخلي. وأوشك رادكليف براون (1935) أن يخلط بين الاثنين بتحويل الفئات إلى أشخاص معنويين (في الإنكليزية: هيئات). إنّ الشخص المعنوي، الذي هو "فرد جماعي"، هو واحد، غير منقسم، غير مختلف في علاقاته مع العالم الخارجي. وهو مستديم أيضاً، ويتمتع بديمومة تتجاوز الحياة الفردية. كما أنه يملك جملة خيرات هي في الجوهر الأرض وأوضاع ومهمات أعضائها. مثلاً،

تـــتألف عشيرة أو سلالة أبوية الخط من أقارب متحدرين من جد يطلق اسمه على القبيلة: يُقـــال عن عضو من جماعة أنه يتمتع بوضعية قريب قد منحته إياها الجماعة. إنّ النسل الأبوي الخط هو شرط اكتساب وضعية كهذه، وبالتالي نمط الالتحاق بالجماعة. بل أكثر، فلكونـــه يتـــيح اكتساب وضعية، يصبح " تشريعياً " أيضاً، إذ يحدد جملة حقوق وواجبات تُنسب إلى وضعية اجتماعية وتدير العلاقات بين الأشخاص داخل المجموعة. هكذا يتحكم النسل بالاتحاد بالجماعة والتنظيم الداخلي؛ إنه سمة انتماء وفي الوقت نفسه نظام معياري.

كـــان إيفانـــز- بريتشـــارد وفـــورس سيعقدان الأمور بتجريدهما التنظيم الداخلي للأشخاص المعنويين- الذي قد يكون مسألة بيتية- من بعده السياسي الذي يخص العلاقات بيـــن الأشخاص المعنويين. في المجتمعات الفاقدة للدولة، والمسماة مقطوعة الرأس، يلعب النظام "السلالي" دور المنظم لهذه العلاقات، ويقوم مقام النظام السياسي. إنّ النسل الوحيد الخـــط الذي يؤلف السلالة وتفرّعاتها يستمر بالعمل، من خلال اعتماده تراتبية الأسلاف، علـــى تنظـــيم العلاقات السياسية بين الفئات الصغرى التي هي الأشخاص المعنويون. إذا كانـــت القرابة تنظم الصعيد البيتي والسكني، إذ تبسط شبكة العلاقات بين الأشخاص، فإن النســـل يسود على السياسة، إذ يفصل في ديمومة الكائنات بين فئات غير متصلة. تكتسب الفـــئات الصـــغرى، حســـب إيفانز بريتشارد (1940)، سمة محلية ويقدّم النسب (النوير) صورة عن العلاقات السياسية بين الفئات المناطقية. وقد نستطيع أن نقول اليوم أن السلالة هي إيديولوجيا سياسية. لا يعتبر فورتس هذه الفئات الصغرى كفئات محلية بل كتفريعات ســـلالية (تالنسي) تتجمّع على أساس النسل. بذلك لم يعد النظام السلالي مجرد تصوّر عن توزيـــع مناطقـــي في الأصل، بل الآلية التي تنظم العلاقات بين فئات النسل. هكذا يجمع النســـل ثـــلاث وظـــائف: إنـــه يعـــرّف الالتحاق بجماعة (تفريع سلالي)، وينظم سلوك الأشـــخاص داخـــل هذه الجماعات، ويدير العلاقات بين التفريعات السلاليّة، مؤلفاً بالتالي الـــنظام الســـلالي. وهـــو ليس " تشريعياً" فحسب، بل أيضاً "سياسياً - قضائياً " مؤسِّساً " نظرية نسل" حقيقية تدّعي تعليل جزء هام من إثنوغرافيا المجتمعات المسمّاة بدائية انطلاقاً من تشكيل فئات النسل.

لقـــد ابـــتكرت مفاهيم جديدة من أجل إظهار تعقيد الوقائع التي لا تسمح دائماً هذه الـــنظرية بتصـــنيفها: مثلاً، مفهوم "النسب المكمّل" من أجل إظهار خضوع سائر علاقات القـــرابة لنمط النسل المسيطر (فورتس، 1953)، أو أيضاً مفهوم "النسل المضاعف" الذي يبيّـــن أوضـــاعاً تشـــغل فيها فئات نسبية وفئات رحمية وظائف مختلفة في المجتمع. يتم تشـــيىء فـــئات النســـل عـــندما نخصّها بوظيفة اقتصادية: إنّ اعتبار التفريعات السلالية والتنظيم السلالي يحددان الوصول إلى الموارد الاقتصادية سيحمل بعض الأنتروبولوجيين إلى التحدث، استناداً إلى الماركسية، عن " نمط إنتاج سلالي".

لقد انتقِدَت " نظرية النسل" هذه في وقت مبكر من قِبل الأنتروبولوجيا البريطانية. أعـــاد إ.ر.ليتش (1961) النظر في توافقها التصنيفي وبيّن أنّ المجموعات المحلية للنسل تنـــتظم حســـب معايـــير أخـــرى غير النسل الواحد. كما أن مؤلفين مثل ف. بارث، أو المدافعيـــن عـــن التحليل المسمّى "معاملاتياً" قد أعادوا النظر في الأساسات نفسها لنظرية الفئات وفكرة عدم التواصل الشكلي فيما بينها.

من جهة المؤلفين الأميركيين، تحمل المعطيات التي جُمعت بشكل رئيسي في غينيا الجديدة على التساؤل عن الفكرة القائلة بأن النسل الوحيد الخط فقط قد يسمح بتشكيل فئات حصرية، وعلى اعتبار وجود فئات نسل "للأقارب". لقد فضّل المؤلفون الأميركيون، الذين لم يتأثروا كثيراً بالنظرة البريطانية للجماعة بعبارات الشخص المعنوي، أن ينصرفوا إلى دراسة العلاقات بين الثقافة والتفاعل. تحلل الجماعة، في واقعها الظواهري، كجملة تفاعلات محدودة في الزمان والمكان ومحكومة ببعض القوانين الثقافية. يجب إذاً أن نميّز النسل بوصفه حدثاً ثقافياً – أي كمجرد تمثيل لقرابة أسلاف مشتركة تستثمرها كل ثقافة بطريقة معيّنة (شنايدر، 1965)– عن النسل بصفته قاعدةً " تحدد الانتساب وتنظم التفاعل. يمكن أن نعتبر أنفسنا من نسل نفس الجد دون أن نتشاطر بالمقابل العمل الجماعي نفسه. تستمر عند ذلك فقط فكرة قرابة أسلاف مشتركة تحدد فئات الأنسباء أو الأقارب أو الأهل، وهي فئات لا تتجمع حسب عمل مشترك يجب الشروع به. إنّ فئة النسل لا تتخذ سمات كيان اجتماعي ضمني إلا عندما يستخدم مجتمع هذا التصوّر الثقافي من أجل تنظيم التفاعل بقصد أهداف خاصة(شيفلر، 1965، كسينغ، 1975). يتوقف عندها عن كونه كياناً ما فوق فردي، أي ذلك الفرد الجماعي الذي هو الشخص المعنوي، الذي تستمر ديمومته خلف الوجود الفردي لأعضائه؛ وهو يناسب ببساطة مجمل الأشخاص الذين هم في وضع تفاعل في الزمان الحاضر، وفي مكان محدد، والذين ينتسبون إلى قرابة أسلاف مشتركة من أجل تبرير تجمّعهم بقصد متابعة غايات محددة. إنّ نسل القرابة أو النسل غير المتوافق هو إذاً قابل لأن يعرّف فئة كهذه بقدر ما يفعل النسل الوحيد الخط.

م.فردون

راجع: نسل؛ عشيرة.

DUMONT L. 1971, *Introduction à deux théories d'anthropologie sociale*, La Haye- Paris, Mouton.- EVANS- PRITCHARD E.E., 1940, *The Nuer*, Oxford, Clarendon Press (trad.fr. *Les Nuer*, Paris, Gallimard, 1978).- FORTES M., 1969, *Kinship and the Social Order*, Londres, Routledge et Kegan Paul. – KEESING R.M., 1975, *Kin Groups and Social Structure*, New York, Holt, Rinehart et Winston.- MAINE H.J.S., 1861, *Ancient Law*, Londres, Murray (trad.fr. *L'ancien droit considéré dans ses rapports avec l'histoire de la société primitive et avec les idées modernes*, Paris, A. Durand et P. Laureil, 1874).- MORGAN L.H., 1877, *Ancient Society*, New York, Holt (trad.fr. *La société archaïque*, Paris, Anthropos, 1971). – RADCLIFFE – BROWN A.R., 1935, "Patrilineal and matrilineal succession", *Iowa Law Review*, 20 (trad.fr. "Succession patrilinéaire et matrilinéaire", *in* A.R. Radcliffe- Brown, *Structure et fonction dans la société primitive*, Paris, Editions de Minuit, 1968). – RIVERS W.H.R., 1924, *Social Organization*, Londres, Kegan Paul. – SCHEFFLER H.W., 1965, *Choiseul Island Social Structure*, Berkeley, University of California Press.

Surplus فائض

أنظر: بوتلاتش، الرجل الكبير، نظام اقتصادي.

ولـد أرنولد فان جينيب في لود فيغسبورغ (أورتمبرغ) عام 1873 من أب ألماني متحدّر من مهاجرين فرنسيّين، ومن أمّ هولنديّة. انفصل والداه عندما كان في السادسة من عمـره وانتقلـت أمه للإقامة في فرنسا حيث تزوّجت من جديد بعد عدّة أعوام من طبيب كـان يمـارس مهنـته صيفاً في مركز علاج بالمياه المعدنية في منطقة سافوا. منذ ذلك الوقـت، بـدأ تعلـق فان جينيب بهذه المنطقة التي استكشفها بلدة إثر بلدة. بعد أن أنهى دراسـته، أمضـى أربـع سنوات في بولونيا حيث عمل كأستاذ للغة الفرنسية ثم عاد إلى فرنسـا حيث أسند له منصب مسؤول الترجمة في وزارة الزراعة. بقي هناك منذ 1901 حـتى 1908 ثـم قرّر أن يعيش من قلمه (مقالات، يوميات، ترجمات، مؤتمرات، إلخ). احتل مؤقتاً بين 1912 و1915 كرسي الإثنوغرافيا في جامعة نوشاتل وكذلك منصب المدير المسـاعد لمـتحف الإثنوغرافـيا فـي المدينة ذاتها. ومع ذلك وجد الوقت الكافي لتجديد المتحف وتنظيم المؤتمر الأول للإثنوغرافيا (1914). لم تمنحه فرنسا بالمقابل أبداً منصب تعليم أو بحث. توفي عام 1957 في بورغ لارين قرب باريس حيث كان يقيم منذ خمسين عاماً.

تظهر سنوات دراسة فان جينيب فضولاً علميّاً كبيراً وكثيراً من عدم الإمتثالية: فقد تـابع فـي نطـاق المدرسة العليا التطبيقية دراسات في العلوم الخاصة بالألسنية العامة المصرية واللغة الغربية القديمة والدين الإسلامي ومعتقدات الشعوب غير المتحضّرة. أجاد عـدداً من اللغات نظراً لموهبته غير الاعتياديّة واقتناعه بالغنى الثقافي الذي يقدّمه التنوّع اللغوي. كان يتنقل في أنحاء سافوا، التي ستصبح أرضه المفضّلة، للبحث في البداية عن العمـلات القديمـة ثمّ عن المظاهر الفولكلورية. تختصّ أبحاثه في المرتبة الأولى بقضايا الإثنولوجـيا في زمانه: الطوطمية والمحرمات والأشكال الأولى للدين وعلاقات الأساطير والطقوس. شكل نشر كتابة "*طقوس العبور*" عام 1909، حدثاً رئيسياً بالنسبة لأعماله، وقد كـان "نتـيجة إلهـام"، حسب قوله. يعطي هذا الكتاب تصوّراً ذا أهمية كبرى في دراسة المجـتمعات البشـرية وطبيعة عملها: ممّا أدخل تعبير وفكرة "طقس العبور" نهائيّاً ضمن مفردات واستعمالات الإثنولوجيين.

كـرّس فـان جينيب نفسه نهائياً بعد 1920 لإثنوغرافيا وفولكلور فرنسا. نشر من جهـة سـت دراسـات أحاديـات عن مناطق مختلفة، ومن جهة أخرى موجز الفولكلور الفرنسي المعاصر (1957 - 1958) البالغ الأهميّة والذي لم يكتمل بسبب وفاته. تشكل هذه الأعمـال نقطـة اتصـال بين أعمال فولكلوريّي القرن التاسع عشر والإثنولوجيا الحديثة لفرنسا بسبب متطلبات العمل الدقيق على الأرض (التحديد الدقيق للوقائع مثلاً) الذي كان فان جينيب أول من اعتمده. يمكننا أن نرى بالإضافة إلى ذلك كيف ترتسم ما بين سطور أعماله الملامح العامة للنظريّات المعاصرة في الأنتروبولوجيا.

ن. بلمون

VAN GENNEP A., 1904, Tabu *et totémisme à Madagascar*, Paris , Leroux; 1906, *Mythes et légendes d'Australie*, Paris, Guilmoto; 1909, *Les rites de passage*,

Paris, Nourry; 1937- 1958, *Manuel de folklore français contemporain*, Paris, Picard, 9 vol.

BELMONT N., 1974, *Arnold Van Gennep, créateur de l'ethnographie française*, Paris, Payot.- LEVY ZUMWALT R., 1988, *The enigme of Arnold Van Gennep (1873- 1957); Master of French folklore and hermit of Bourg- la- Reine*, Helsinki, Academia Scientiarum Fennica.- VAN GENNEP R., 1964, *Bibliographie des oeuvres d'Arnold Van Gennep*, Paris, Picard.

FRAZER, James George — فرايزر، جيمس جورج

ولــد الأنتروبولوجي البريطاني جيمس جورج فرايزر عام 1854 في غلاس؛ وفي عائلة ميسورة من أصل اسكوتلندي، متمسّكة بالعقيدة البروتستانتية. شغف فرايزر الشاب بـــالعلوم الإنســـانية وهو طالب في جامعة غلاس:و منذ عام 1969. عام 1874 دخل معهد ترينيتـــي في كامبريدج، ودرس الحقوق استجابة لأمنية والده، إلا أنه لم يمارس أية مهنة حقوقـــية. عـــام 1879 نـــاقش رســـالة عـــن أفلاطـــون. فـــي غلاس:و اكتشف فرايزر الأنتروبولوجيا وهو يقرأ *الثقافة البدائية* لـــ.ب.تايلور، الذي نُشر عام 1871. كان لقاؤه بـــ و.روبيرتسون سميث، الذي أصبح صديقه، حاسماً في توجّهه العلمي وتكوينه الفكري، فقد تعلـــم من صديقه أن ينظر إلى الأنظمة الدينية كإنتاجات تاريخية، بمعزل عن أي تساؤل عـــن حقيقتها، طلب إليه روبيرتسون سميث أن يكتب مقالا "المحرّم" و"الطوطمية"، للطبعة الثامـــنة للموســـوعة البريطانية (1888): أصبح ثاني هذين النصين نقطة انطلاق الأجزاء الأربعـــة الكـــبرى لكتاب "*الطوطمية والزواج الخارجي*" (1910). فيما بعد تفرغ فرايزر كليا لكتابة عمل ضخم يلخّص كل علوم عصره عن مادة الأساطير والمعتقدات والطقوس. تـــزوّج عـــام 1896، وقد كرّست زوجته الفرنسية، وهي أرملة تصغره بعام، بقية حياتها لمهنة زوجها ولأعماله التي ترجمت الكثير منها إلى الفرنسية. عام 1914 نال فرايزر رتبة شرف بفضل نشاط زوجته الدؤوب وعرف الجاه والمجد. عام 1931 بدأ يفقد بصره. توفي في كامبريدج عام 1941، وبعد بضع ساعات رقدت بهدوء الليدي فرايزر.

مـــع أنـــه لـــم يكـــن سوى باحث نظري، فإنه قد أعطى الكثير من الأهمية لجمع المعطـــيات: لقد كتب دستور بحث إثنوغرافي (1889 وأعيد طبعه عام 1907) وقام بتبادل متواصل مع عدة باحثين ميدانيين. تميزت من بين أعماله العديدة سلسلة "*الغصن الذهبي*"، وهـــي نظـــرة شاملة واسعة عمل عليها بلا انقطاع من أواخر الثمانينات إلى عام 1935: تضـــم النسخة الأولى (1898) جزأين، وتضم الطبعة الثانية ثلاثة أجزاء (1900)، والثالثة اثني عشر وقد نشرت بين 1911 و1935، ونُشرت طبعة موجزة عام 1922، ثم طبع جزء ثالث عشر عام 1935 تحت عنوان "*آثار*".

فـــي زمن روما القديمة، في نيمي الواقعة في جبال الألب، هناك معبد كان كاهنه، "ملـــك الغـــاب"، عبداً فاراً نال وظيفته بقتل سابقه. لماذا كان على العبد، قبل أن يرتكب جريمـــته، أن يكسر غصناً من شجرة مغروسة داخل سور المعبد، على غرار الذي وجب علـــيه كســـر "غصن ذهبي" قبل أن يدخل مملكة الأموات؟ ذلك هو السؤال الذي يطرحه البحـــث ويعطي تناسقاً نسبيا لمجموعة دراسات متباينة يتطرّق فيها فرايزر، كرائد غالباً،

لمواضيع شتى لا تزال حتى اليوم في صلب التأمل الأنتروبولوجي: سلطة الملك "المقدسة"، موته الطقوسي، الطوطمية، فكرة "المحرّم"، كبش الفداء، الخ. إن بقية أعماله بعيدة عن أن تكون مهملة. فـ "*الطوطمية والزواج الخارجي*" لم يهرم بسهولة، وعلى نفس المنوال، فإن "*فولكلور العهد القديم*". (1918) و*بدايات الملوك السحرية*" وأعمالا أخرى أقل أهمية، ما زالت متداولة بغزارة.

كان لأعماله مصير متناقض. فهي قد ساهمت أكثر من غيرها في إعطاء الأنتروبولوجيا مكانة في الثقافة الغربية: وقد وجد فيها كيبلينغ وتينيسون وباوند وييتس جويس، د.هـ. لورنس، ت.س. إليوت وويتغنشتاين مادة لتغذية إلهامهم وتأملهم. استعمل فرويد المواد التي جمعها فرايزر في دراسة الطوطمية، واستعاد من بعده ج. روهايم المواضيع الفرايزرية من وجهة نظر التحليل النفسي. كان لأعمال فرايزر، التي ظلت تُقرأ من قبل الأنتروبولوجيين، وظيفة مساعد نقدي. لكنها، وهذا مالا نستطيع جهله، سرعان ما أصبحت قديمة من الوجهة النظرية، ولا بد من محوها جذرياً تقريباً، كما فعل باكراً جداً هـ.هيوبرت وم.موس (1902- 1903) منتقدين النظرية الفرازيرية عن السحر "المحبّب" و"قوانينه": "قانون التشابه" (السحر المداوي بالمثل) وقانون "العدوى". كذلك التصوّر الارتقائي الذي بموجبه قد تكون الإنسانية عرفت على التوالي عصرا للسحر ثم عصرا للدين قبل أن ترجع إلى العلم.

حتى الآن لم ينتهِ الأنتروبولوجيون، والبريطانيون بصورة ملفتة، من قتل آبائهم، الذين لا يفتأون يولدون من جديد، كما يُظهره، على سبيل المثال، استمرار اهتمام الأنتروبولوجيين بتحليل الأسس الرمزية للسيادة المطلقة، منذ دراسة إ.إ.إيفانز- بريتشارد عن "السلطة الإلهية" لدى الشيلوك (1948) إلى الأعمال المعاصرة لباحثين مثل أ.أدلر أو ل. دوهيوش أو ج- ك. موللر، التي هي بمثابة تكريم، معلن أو غير مباشر، لذاك الأب الكبير.

ن.بيلمون وم.إيزار

1910, *Totemism and Exogamy. A Treatise on Certain Early Forms of Superstition and Society*, Londres, MacMillan. 1911- 1915, *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion (I- The Magic and The Evolution of Kings; II- Taboo and the Perils of the Soul; III- The Dying God*; IV- *Adonis, Attis, Osiris*; V – *Spirits of the Corn and of the Wild*; VI- *The Scapegoat*; VII- *Balder the Beautiful),* Londres, MacMillan, 12 vol. (trad.fr. *Le cycle du Rameau d'or* (I- *Le roi magician dans la société primitive*; II- *Tabou et les périls de l'âme*; III- *Le dieu qui meurt*; IV- *Adonis, Attis et Osiris*; V- *Esprits des blés et des bois;* VI- *Le bouc émissaire*; VII- *Balder le magnifique*), Paris, Paul Geuthner, 1925- 1935, 12 vol. ; rééd.: *Le rameau d'or*, Paris, Robert Laffont, 1981- 1984, 4 vol.). 1913- 1924, *The Belief of Immortality and the Worship of the Dead,* Londres, MacMillan. 1918, *Folk- Lore in the Old Testament. Studies in comparative Religion, Legend and Law,* Londres, MacMillan, (trad.fr. d'après la version abrégée de 1923: *Le folklore dans l'Ancien Testament*, Paris, Paul Geuthner, 1924). 1920, *The Magical Origins of Kings*, Londres, MacMillan (trad.fr. *Les origines magiques de la royauté*, Paris, Paul Geuthner, 1920).

ACKERMAN R., 1987, *J.G. Frazer: his Life and Work*, Cambridge, Cambridge University Press. – DOWNIE R.A., 1970, *Frazer and the Golden Bbough*, Londres, Victor Gollancz.- LEACH E.R., 1966, " Frazer and Malinowski. On the "Founding Fathers" ", *Current Anthropology* VII (5): 560- 576 (trad.fr. in *L'unité de l'homme et autres essais*, Paris, Gallimard, 1980). – MALINOWSKI B., 1944, "Sir James George Frazer. A Biographical Appreciation" in *A Scientific Theory of Culture and Others Essays*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press (rad.fr. in *Une théorie scientifique de la culture*, Paris, Maspero, 1968). – RADCLIFFE- BROWN A.R., 1952, "Taboo" in *Structure and Function in Primitive Society*, Londres, Cohen and West (trad.fr. in *Structure et fonction dans la société primitive*, Paris, Editions de Minuit, 1969).

Hypothèse Sapir- Whorf — فرضية سابير – ورف

وضع إدوارد سابير (1884 -1930)، الألسني اللامع وتلميذ فرانز بواس، وبنيامين لي ورف (1897-1941)، الأخصائي غير الجامعي في اللغات الهندية الأميركية الذي تتلمذ في يال على يد سابير (دارنيل، 1990) فرضيّة عرفت باسمهما، وهي فرضية تندرج في سياق التقليد الفكري الموروث عن الرومنطقية الألمانية والذي افتتحته نظريّات هيردر وويلهلم فون هومبولدت وهرمان شتاينتال عن اللغة والتنوّع الألسني والدور الذي تمارسه اللغة في تشكيل رؤيةٍ عن العالم. وانطلاقاً من ذلك، أثبت مرات كثيرة وجود تواصل فكري عابر للزمن بين الفيلسوف هيردر والألسني الإثني ورف، تناوب عليه الأنتروبولوجي بواس (ميلر، 1968)، وتابعه إرنست كاسيرر، وهويقوم إلى حدّ كبير على مسلمة الجبرية الألسنية.

غالباً ما تلخّص فحوى فرضيّة سابير – ورف بشاهدةٍ لسابير وأخرى لورف. تؤكد الأولى أنّ "العالم الواقعي" يتشكل انطلاقاً من العادات اللغوية لكل جماعةٍ بشريّةٍ : "إن العوالم التي تعيش فيها مجتمعات متمايزة هي متباينة وليست العالم نفسه الذي قد تعلق عليه شعارات مختلفة" (سابير، في ماندلبوم، 1949). ويقول ورف في الثانية: "إننا نقسّم الطبيعة بموجب الخطوط التي ترسمها اللغة التي نتكلمها. فعدم تواجد الفئات والنماذج التي نعزلها في العالم الظواهري لا يعود لكونها واضحة للمشاهد بل على العكس، يظهر العالم أمامنا بشكل فيض متراقص من المؤثرات التي يجدر بنا تنظيمها. وهذا التنظيم هو صنيعة النظام اللغوي الموجود في ذهننا" (ورف، 1954).

قام ألسنيّون، ولا سيّما ألسنيون نفسيون، وفلاسفة، ومؤخرا أنتروبولوجيون، بتقييماتٍ نقدية عديدة لفرضيّة سابير– ورف؛ فنشأ سجال شديد منبثق من ميدان العلوم المعرفية، حول صلاحة هذه الفرضية من جهة العلاقات التي تزعمها بين "اللغة والفكر والواقع"، حسب عنوان نصوص جمعت بعد وفاة ورف (1956).

في الواقع، لا تدعو فحوى هذه الفرضية إلى أيّ فهم إحادي. ومن الممكن بالتالي صياغة رؤيتين لها؛ الأولى قويّة وعرضة للكثير من الجدل، والثانية ضعيفة ولا خلاف عليها بتاتاً. يمكن أن تستخلص الصياغة القوية للفرضية من قراءةٍ حرفيةٍ لنصوص سابير

وورف: قـــد تحدّد الفئات اللغوية حقاً التصوّرات الإدراكية والمفيومية. في هذه المقاربة للـــروابط بيـــن اللغة والفكر، ترفع اللغات إلى درجة تنظيماتِ دلاليةٍ منغلقة على نفسها، كما تنسب إلى الكلام مهمّة الدلالة "إعتباطياً"، أي بكامل حريّته، بمعزل عن أيّ اتصال مـــع حقـــيقة قد لا يتحمّل مسؤولية تمثيلها. ينتج عن ذلك أن الأنظمة الدلالية التي يلازم امتدادها على لغةٍ هي قابلة للتغيير بحريّة، دون أن تحمل في ذاتيا آثاراً وآلياتٍ إدراكيةٍ شـــاملة (كاي وكمبتون، 1984)، وبالتالي قد ينتج منطقياً عدم إمكانية ترجمة هذه الأنظمة الدلالية، وهكذا يعيش المتكلمون بلغاتٍ مختلفةٍ في عوالم مدركة ومتصوّرة بشكل مختلف وغـــير قابلة للتواصل في ما بينها حسب عبارة سابير. من حقنا أن نشك في كون سابير وورف قـــد رضـــيا بهـــذه الجذريـــة للنسبية الثقافية والإدراكية مجرّديْن هكذا المشروع الأنتروبولوجـــي مـــن أيّ معنى وأيّ مدى. أمّا الصياغة الثانية فهي وفيّة لقناعات سابير وورف: إنّ مـــا يتصوّره الناس عن العالم هو متأثر بالخصائص المعجميّة والدلالية للغات التي يتكلمون وليس محدّدا بها.

إنّ الحجـــج التي فصّلتْ لمصلحة الصياغة القوية لفرضية سابير – ورف هي في الغالـــب دائرية. فبحسب هذه الصياغة، التي تنعم بسحر البراهين السليمة، يتكلم الناس بشـــكل مخـــتلف، وبالتالي يجب أن يفكروا بشكل مختلف. لكن لكي نعرف أنهم يفكرون بشـــكل مخـــتلف يكفي أن نصغي إلى كيفية تكلمهم! قد يتطلب إثبات هذه الصياغة تشريع اقتراحيـــن مستقلين: من جهة، لا تدين التمييزات اللغوية بأي شيء للفكر، لكنها تدين بكل شـــيء للقوانين اللغوية؛ ومن جهة أخرى، قد تتكوّن محتويات الفكر في مجرّد التمييزات اللغويـــة (ميلـــنر، 1889). إن الاقتراح الأول يفتقد الكثير من الدقة، ولا سيّما في مجال الـــنحو، فيما تعتبر النظريّات الحالية في الألسنية والعلوم الإدراكية الاقتراح الثاني باطلاً إذ يجرّد فكرة "النسبية اللغوية" من جزءٍ كبيرٍ من دلالتها .

والواقـــع أنّ الســـواد الأعظـــم من الألسنيين والمتخصّصين في العلوم الإدراكية يفـــترض وجـــود طبـــيعةٍ بشريةٍ محدّدةٍ بيولوجيًا تعبّر عنها هندسة إدراكية خاصّة بفكر الإنسان، مسلماً بأنّ هذه الطبيعة قد تفرض حدوداً دقيقة على تغيّرية الأواليات المعرفية. وقـــد تصـــبح اللغـــة جزءاً متميّزاً عن البنية البيولوجية للعقل؛ ووراء الفوارق السطحية المتجلـــيّة فـــي اللغـــات، يبقى المنطق المرتبط بعمل الكلام هوهو لأنّه فطريّ لدى كافة ممثلـــي البشرية كما يظهره وجود كليات لغوية، أو بشكل أدقّ، تخطيطاتٍ شاملةٍ يحمل بعضها طابعاً مطلقاً. لا شك في أنّ الأبحاث الإختبارية التي أجريت في مجال الإدراك قد أوضحت الدور الجوهري الذي يمارسه العديد من المكوّنات غير الشفاهية للفكر.

ســـبق أن كانـــت لـــدى المدافعيـــن عن ألسنية بلومفيلد التي تستوحي من المذهب الســـلوكي محاولات واعدة نوعاً ما في إعادة صياغة فرضيّة سابير – ورف حتى تصبح طوع الخضوع لاختيار الوقائع (هويجر، 1954). وإضافة إلى المحاولات المتأثرة بالعلوم الإدراكـــية (غومبـــيرز وليفنسون، 1966؛ لوسي، 1992) والتي تعيد بعمق تقييم مدى "النســـبية اللغويـــة"، وحـــدة من طبيعة تكوينية، من تركيبة الجنس البشري. قد يعكس الانتساب الثقافي عندئذ روابط الدم: يرى كييز (1981) أنّ الشأن الإثني "ينجم عن التأويل الثقافـــي للأحفـــاد". فـــي "*الجماعات الإثنية والتخوم*" (1969)، يظهر بارث كيف تولد التفاعلات بين الجماعات الحدود الإثنية والهويّات وتحافظ عليها، مباشراً بذلك في مشروع الهـــدم المنهجي لمفهوم الإثنية الذي سيتابع في صلب أعمال مدرسة مانشستر (أ. كوهن،

أ. إيشـتاين، ك. ميتشـال، ف. تـيرنر، غ. ويلسون) كما لدى المستفرقين الفرنسيين المهتميـن بالدينامية الإجتماعية (ج. ل. أمسيل، ج. بالانديه، ج. ب. دوزون، م. ايزار، ك. ميّاسو، ب. ميرسييه، إ. تيّراي).

فـي محـيط الاستثمارات المنجمية والأقليّات السكانية المدينية على سبيل المثال، أمكـن ابـراز تـنوّع وتعـدّد التركيبات التي تقوم هويّتها على أساس إثني كعملية تصدّ لضـغوطاتٍ وصـراعاتٍ خارجـيةٍ، وكذلـك بروز أو مواجهة رهاناتٍ واستراتيجيّاتٍ متناقضةٍ للهويّة، ودور القادة والعمل الفردي في إظهار الهويّات. لم تعد الهوية ما يقدّمه الحـدث، أو توزيعاً تمييزياً في المكان للجماعات يفتقر إلى مرجع زماني، بل هي فكرة نسـبيّة تـبرز من الصراع ونسبة القوّة وكذلك من توازن البنى، وهي سيرورة في طور التكوين، ووضع تاريخي، وتركيبة استعمارية يجب فهمها كما هي. كذلك يصبّ الاهتمام فـي هذا المنظار على الأبعاد الوجدانية والنفسية للهوية، وعلى أواليّات اكتساب الوعي الإنتمائي عن طريق تربية الطفل واندماجه في المجتمع. إلا أنّ مفهوم الهوية يبقى مفهوما جوهريا يرمي إلى ابراز معايير خارجية.

ينسب الطابع الاعتباطي للفئات الاثنية إلى طبيعتها السيميائية وليس إلى نقص في فعالـيّة تأثيرها على العالم الواقعي. هكذا يفضي تطوّر مفهوم الهوية في هذا المنظار إلى سلسـله من التساؤلات يرتبط معظمها بمقاربةٍ من النوع الادراكي: كيف تتشكل هذه البنى وتنـتظم؟ كـيف تتأصّل في الشأن الديني، والقيم، والتجسّد، والفنّ؟ بماذا تتماهى مع بنى التواصل؟ وإلى أيّ مستوى من الوعي يمكن إسنادها؟

أشـارت انعزالية المجتمعات الأوقيانية تأمّلا في فكرة الهوية "كعادة" ونمط معيشي وقيمة، أو كمرجع وقانون أخلاقي، لكونها تضع الأنتروبولوجيين في مواجهةٍ مع حدود تعريفٍ مكاني وزماني للهويّة. تجدر الإشارة إلى المشروع القديم لإعادة صياغة الفرضية والـذي عـزم عليه د. هيمز (1966) في "نموذجه الثاني للنسبية اللغوية". يسلم هيمز مع المتخصّصـين في الألسنية الإدراكية بأنّ تغيّرية البنى اللغوية لا تتسم بالاتساع الذي كان ورف ينسـبه إليها. تقترح "إثنوغرافيا هيمز للخطاب" دراسة التغيّرات في استخدام اللغة داخـل طوائـف خاصّـة من المتكلمين، مشدّدةً على تعدّد طرق الكلام بحسب اختلاف اقتصاديّات التواصل.

إذا أمعنا النظر في السجالات التي أثارتها فرضية سابير- ورف، فقد نتساءل عمّا إذا كـان هـذان المؤلفـان ونقادهما يتحدّثون عن الأمر نفسه. فالعلوم الإدراكيّة تميل في الجوهـر إلـى السيرورات "الأوّلية" للمعرفة، كإدراك اللغة وإنتاجها وفهمها، إلخ.، التي يمكـن اعتبار أواليّاتها فطريّة. كان سابير وورف يفكران من جهتهما، رغم ما كتباه، في أكـثر الظواهـر إحكاما ورمزية للفكر الخاصّ بثقافةٍ ما، أي تلك التي توضحت في كلام "شعري". غير أنّ الحدس الرومنسي القائل بعدم إمكانية ترجمة القصائد العظيمة هو مجرّد وهـم كما يقول الفيلسوف ريتشارد رورتي، إذ من الممكن ترجمتها. ولكن المشكلة تكمن في أنّ هذه الترجمات ليست في حدّ ذاتها قصائد عظيمة.

ر. دارنيل

CARROLL J. et CASAGRANDE J., 1958, "The function of language in classification in behavior", *in* Maccoby *et al.*(ed.), *Readings in social psychology,*

New York, Holt, Rhinehart and Winston.- DARNELL R., 1990, *Edward Sapir: linguist, anthropologist, humanist,* Berkeley , Los Angeles, Univerisity of California Press.- GUMPERZ J. et LEVINSON S. (ed.), 1996, *Rethinking linguistic relativity*, Cambridge, Cambridge University Press. -HOIJER H. (ed.), 1964, *Linguistic structures of Native North America,* Viking Fund Publications in Anthropology, 6: 1954, *Language in culture*, Chicago, The University of Chicago Press.- HYMES D., 1966, "Two types of linguistic relativity ", *in* W. BRIGHT (ed.) *Sociolinguistics*, La Haye, Mouton. – LEE P., 1966, *The Whorf theory complex: A critical reconstruction,* Cambridge, Cambridge University Press.- KAY P. et KIEMPTON W., 1984, "What is the Sapir- Whorf hypothesis?" , *American Anthropologist*, 86.- LUCY J., 1992, *Language diversity and thought. A reformulation of the linguistic relativity hypothesis,* Cambridge,Cambridge University Press.- MANDELBAUM D. (ed.), 1949, *Selected writings of Edward Sapir in language, culture and personality*, Berkeley et Los Angeles, University Press of California. – MILLER R.L., 1968, *the linguistic relativity Principle and Humboldtian ethno-linguistics,* La Haye, Mouton.- MILNER J.-C., 1989, *Introduction à une science du langage*, Paris, Le Seuil.- WHORF B.L., 1956, *Language, thought and reality. Selected writings of Benjamin Lee Whorf,* publiés par J. Carroll, Cambridge, Mass., Institute of Technology Press (trad. fr. *Linguistique et anthropologie*, Paris, Denoël- Gonthier, 1969).

فرقة — Sib

أنظر : طائفة.

فرنســـا — France

1- الأنتروبولوجيا الفرنسية:

تمـــيّزت الأنتروبولوجيا الفرنسية منذ زمن بغياب الهوية المنهجية بالمعنى الضيّق، علـــى خـــلاف المدارس الوطنية الأخرى التي تميّزت منذ تشكل العلم الأنتروبولوجي في بلدها أو بمناسبة إعادة تشكيلات مفهومية فيه، بسيطرة نظام تأويلي مطبوع معجميا بزيادة اللاحقـــة – "يّـــة " إلى فكرة – مفتاح: " نشوئية " [مذهب النشوء]، "وظيفية" في بريطانيا العظمـــى، "انتشارية" في ألمانيا، " ثقافوية" في الولايات المتحدة، إلخ. يُظهر التردد الذي لحق اختيار العبارة التي يجب استعمالها للدلالة على الأبحاث الأنتروبولوجية في فرنسا- إثنوغرافـــيا، إثنولوجـــيا أو أنتروبولوجـــيا، كلمـــات استُعملت الواحدة تلو الأخرى وفق المـــراحل- هـــذه الحيرة في إيجاد هوية نظرية ونقصا في تشكل الأطر المعرفية (ريفيه، 1930).

غالـــبا ما أعيدت كتابة تاريخ الأنتروبولوجيا الفرنسية من خلال تاريخ شخصياتها (إ.دوركهـــايم، م.موس، ل.ليفي- بروهل، م.لينهاردت، م.غريول)، ونظر إليه من زاوية المؤثـــرات، أو أشـــكال الـــتعاون أو التواطؤ الفكرية ("الدروكهايميون"، " تلاميذ موس"، "مدرســـة غـــريول"، الخ.)، التي أدّت إلى إيجاد "عائلات فكرية" أكثر من وجود مدارس

نظـرية؛ وهذا ما جعل ذلك التاريخ يقتصر في النهاية على بعض أنماط ما يسمى بالطابع الوطني: الميل التنافسي والأدبي، الإغراق في الطابع الفكري، احتقار المذهب التجريبي، أي تلـك العوامل التي يمكن أن تفسر الدخول المتأخر للأنتروبولوجيا الفرنسية في البحث الميداني.

فـي منهجية توزيع الدراسات والكتب المكرّسة لتاريخ الأنتروبولوجيا إلى فصول، تظهـر الأنتروبولوجيا الفرنسية في أكثر الأحيان بالصفة "فرنسية" ثم يصار إلى الحديث عـنها (لـووي، 1937؛ ميرسـييه، 1966؛ بواريـيه، 1968) إمّا بغية التشديد بذلك على تميّزها- في باقي الحالات ليست موضحة إلا نادراً من خلال العلاقات التي حرصت دائماً علـى إقامـتها مـع عـالم الفـنون والآداب (ليفي-ستروس، 1947)- أو للتركيز على خصوصـيتها الفكـرية، المميـزة بـروابطها مـع التراث الفلسفي (لووي، 1937)، أو بانشغالاتها النظرية، وحتى بـ "مذهبها النظري" (كوبانز، 1974)، وبموضوعها المفضّل: أوالـيات التصـور (فوجيه، 1975؛ لابلانتين، 1987) وإما أيضا للإشارة على تأخرّها أو "إقليميـتها"، وذلك ما لم يغفل عن فعله مؤسّسو الأنتروبولوجيا في فرنسا (موس، 1913؛ ليفي- بروهل، 1925؛ ريفيه، 1936).

بالـرغم مـن تقلـيدية التفكير بالطبيعة البشرية وبالمؤسسات الاجتماعية الثقافية الغيرية (ريزون، 1979)، كانت فرنسا من أواخر الدول الغربية الكبرى- والاستعمارية- التي عرفت تعليماً متخصصاً للأثنولوجيا مارسه علماء إثنولوجيا مختصون. من المناسب البحـث عـن أسـباب هـذا الوضـع ضـمن التركيبة الخاصة التي ميّزت مجال العلم الأنتروبولوجـي في فرنسا. أثناء النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وجد هذا الأخير نفسـه موزعاً بين مؤسسات مختلفة غالباً ما كانت واحدتها منغلقة على الأخريات، وكان بعضـها يلحق البحث الإثنولوجي بعلوم أو إشكاليات من المفترض أن تكون أكثر عمومية وأكثر تأهيلاً معرفياً، كعلم الأحياء والفلسفة وعلم الاجتماع أو حتى التاريخ والجغرافيا.

لقد طلبت جمعيات علمية كجمعية الإثنوغرافيا، أو جمعية المتخصصين بالدراسات الأميركـية، ومدارس متخصصة كمدرسة اللغات الشرقية الحية أو المدرسة الاستعمارية، وإرساليات استكشاف أو تبشير، ومؤسسات استعمارية، إجراء دراسات إثنوغرافية دقيقة، أو أشـرفت علـيها؛ وبفضل بعض الشخصيات النافذة، أعطت دفعاً للأبحاث التي تتناول سـاحات ثقافـية محـددة: كان ذلك حال م.دولافوس الأستاذ في المدرسة الوطنية للغات الشرقية الحية منذ 1901 بالنسبة للدراسات الأفريقية، وم.لينهاردت المبعوث إلى كاليدونيا الجديـدة عـام 1901 مـن قِبَل جمعية الإرساليات الإنجيلية في باريس بالنسبة للدراسات الأوقيانـية، وب. ريفـيه الـذي أقام من عام 1901 إلى عام 1906 في الأكوادور كطبيب عسـكري للإرسـالية الجيولوجـية الفرنسـية بالنسـبة للدراسات الأميركية. لكن العلم الأنتروبولوجي في فرنسا تطوّر بشكل أساسي داخل إطارين فكريين ومؤسساتيين كبيرين ومختلفيـن كانـا، إن لم نقل متعارضين، فعلى الأقل غير مباليين واحدهما بالآخر إطلاقاً خلال نصف قرن تقريباً.

سـاهم أول هذيـن الإطارين، وهو الأقدم والأكثر شهرة أكاديمية، في إنشاء منبر للأنتروبولوجـيا فـي المـتحف الوطني للتاريخ الطبيعي عام 1855، وتأسيس ب. بروكا لمدرسـة الأنتروبولوجـيا فـي بـاريس عـام 1875، وتأسيس متحف الإثنوغرافيا في

1967) التي تكتسب شرعيتها من التوجه المُتحفي، ذلك التوجه الذي شكل "متحف الإنسان" قمة تجسيده.

يجــب انتظار المرحلة المباشرة لما بعد الحرب لكي تتبين أهمية تعليم موس، ولو أن بعــض تلاميذه (خاصة أ.ميترو، م.ليريس، ج.ديفرو، د.بولم وشافنر) قد لاحظوا منذ أواســط الثلاثينيات كل أهميته النظرية والمنهجية. ولقد كانت القراءة التي قام بها ليفي- ســتروس (1950) لمؤلفاته حاسمة. قراءة مستنيرة بالمعرفة التي كانت لدى هذا الأخير- كمــا لــدى مــوس فــي زمنه- في مجال الأنتروبولوجيا الأنغلو- سكسونية، وكذلك في الــنظرية اللغويــة، مدعومة بدراسة طويلة لأنظمة القرابة، حيث تم اعتماد حدس غرانيه النظري الذي يتعلق بوضعية تحريم سفاح القربى وإعادة النظر بمبدأ التبادل الذي وضعه مــوس في كتابه *مبحث في الأعطية* ولقد سمحت له هذه القراءة التي تجمع تلك المؤلفات المبعــثرة أن يقــوم بتشــكيل تصــوّري ومؤسّســاتي جديد لم يسبقه إليه أحد في تاريخ الأنتروبولوجــيا الفرنســية. فبتخصــيص هــذه الأخيرة بمجال (المجتمعات "الباردة")، وبموضــوع (الفكر الرمزي)، بمنهج (التحليل البنيوي)، وببرنامج (البحث عن الثوابت)، أعطاهــا ليفــي- ســتروس اســتقلالية علمــية معرفية أصبحت ملموسة بإنشاء "مختبر الأنتروبولوجــيا الاجتماعــية" عــام 1959 في إطار الكوليج دو فرانس، ومجلة "الإنسان" *L'homme* عــام 1960. تحــت رعايــة الأول وفي الصفحات الأخرى تطورت – وفق إشــكالية موحــدة كانت تسعى إلى اكتشاف قواعد عمل اللعبة الاجتماعية، وإلى السماح بالمقارنــة فــي مــرحلة لاحقــة- أبحاث تتناول مواضيع محددة: أنظمة القرابة، ميدان الأساطير، أشكال التبادل وأنماط السيطرة. بارتكاز تلك المواضيع إلى عمل ميداني مكثف ســتدمج فــيه مســاهمة الأنتروبولوجيا الأنغلو- سكسونية، فإنها سوف تعطي دفعاً جديداً لمجالات الدراسة الجغرافية مثل الدراسات الأميركية خصوصاً أو الدراسات الأوروبية مع إنشــاء مجلــة *دراسات ريفية* *Etudes rurales* عام 1961. مرة أخرى أطلق اسم جديد عليها- "أنتروبولوجيا اجتماعية" -، فاكتسبت الإثنولوجيا الفرنسية هوية نظرية: المذهب البنيوي.

سيقابل تيار فكري آخر، يمثله خاصة ج. بالانديه وب. ميرسيه، المذهب البنيوي مــنذ أواســط الستينيات، بحجج إيديولوجية (رفض إهمال الشخص والتاريخ، تأكيد على ضــرورة إشراك الإثنولوجي في سياسات نزع الاستعمار ومن ثم التنمية) وفكرية. استمدّ هــذا التيار وحيه من مؤلفات موس مرتكزاً إلى التأويل الذي أعطاه ج. غورفيتش للواقع الاجتماعي الشامل. وكان يرفض التمييز بين مجتمعات "باردة" وأخرى "حارة"، بين علم اجــتماع وأنتروبولوجــيا اجتماعية، وهو رفضٌ ظهر خصوصــا عبر السياسة التحريرية لمجلــة *الدفاتر العالمية لعلم الاجتماع* *Cahiers Internationaux de Sociologie*، التي أسســها غورفيتش وأدارها بالانديه منذ عام 1965. بالتركيز على الصراعات الاجتماعية (ولــيس علــى التوازنات)، وعلى المتغيرات وتاريخية الموضوع الاجتماعي (ليس على الــتجربة النفســية للإثنوغرافــيا)، سمح هذا التيار، الذي تجذر بشكل أساسي في مجال الدراســات الأفريقــية، بــانطلاق مجــالات متخصصــة مــثل الأنتروبولوجيا السياسية والاقتصادية، وحتى الأنتروبولوجيا الماركسية (ك. مياسو، ب.- ب. راي، إ.تيراي) التي تأثــر بهــا بعــض الباحثيــن المنتمين إلى التيار البنيوي تبعاً للبرنامج الذي حدده ليفي-

ستروس بنفسه مؤكداً فيه عدم الاهتمام إلا بالبنى الفوقية، حتى وإن كانت صعبة التبيُّن (م.غودلييه).

بموازاة هذين التيارين، يستحق مسعى ل. دومون أن يُذكر، وهو الذي تلقى تأهيله في إطار متحف الفنون والتقاليد الشعبية الذي أسسه ج.هـ.ريفيير عام 1937، والذي كان من أوائل الذين نفذوا تحقيقاً في الأنتروبولوجيا الاجتماعية في فرنسا، لقد ارتكزت مسيرته بداية على دراسة أنظمة القرابة والطبقات، كما استوحى من تعليم موس، وتثقف على الأنتروبولوجيا الاجتماعية البريطانية (أستاذ في أوكسفورد منذ 1951)، وتميز بإرادة تخطي التعارضات الثنائية وبنقد راديكالي للفكر الماركسي. كان يجب على هذا المسعى بعد ذلك أن يرجّح مفهوماً شاملاً للثقافة تجري من خلاله إعادة النظر بوقائع التراتبية وفكرة الشخص، مقترحاً بذلك مقاربة جديدة للوقائع الاجتماعية "البدائية".

إذا كانت النقاشات التي تجابهت فيها تلك التيارات الفكرية المختلفة تشهد بالحيوية الفكرية والموارد الجدلية التي، منذ نهاية الخمسينيات إلى بداية السبعينيات، ميّزت الأنتروبولوجيا الفرنسية، فلقد أظهرت هذه الأخيرة في الوقت نفسه ديناميكية تعليمية واكتسبت رؤية اجتماعية وأكاديمية: إنشاء مراكز بحث جديدة (مثل مركز أبحاث آسيا الجنوبية- الشرقية والعالم الهندي- CEDRASEMI - الذي أنشأه ج. كوندوميناس عام 1962) ومختبرات (مثل مختبر علم الاجتماع والجغرافيا الأفريقيين الذي أسّسه ج. بالانديه وج.سوتيه عام 1961، أو مختبر الإثنولوجيا وعلم الاجتماع المقارن في جامعة نانتير Nanterre الذي أسسه إ. دودامبيير عام 1969، والذي ربط للمرة الأولى في فرنسا البحث الإثنولوجي بتعليم جامعي مناسب)؛ ولادة مجلات جديدة (*دفاتر الدراسات الأفريقية* *Cahiers d'Etudes Africaines*، *دفاتر العلوم الإنسانية* *Cahiers des Sciences humaines* الصادرة عن الـ ORSTOM [مكتب البحث العلمي والتقني لما وراء البحار])؛ ظهور مجموعات متخصصة ("الأرض البشرية"، "دفاتر الإنسان" إلخ.)؛ نشر ثلاثة أجزاء من موسوعة *لابلياد* *Encyclopédie de la Pléiade*؛ تفرُّع وتكاثر التعاليم والمحاضرات (خصوصا في الفرعين الخامس والسادس للمدرسة التطبيقية للدراسات العليا)؛ أخيرا، تنظيم مراكز تعليم جديدة: إلى جانب مركز التأهيل للأبحاث الأثنولوجية (CFRE) الذي أسّسه لوروا- غوران في إطار "متحف الإنسان" عام 1947 والذي يتابع تقليد معهد الإثنولوجيا التعليمي والمتعدد التوجهات، قامت مؤسسات تربوية أكثر تخصصا وأفضل تناولا للإشكاليات مثل " تعليم البحث في الأنتروبولوجيا الاجتماعية" (EPRAS) في الفرع السادس للمدرسة التطبيقية للدراسات العليا، الذي يديره أعضاء في مختبر الأنتروبولوجيا الاجتماعية، أو مثل "التأهيل للبحث في أفريقيا السوداء" (FRAN) الذي أُنشِئَ في إطار قسم الساحات الثقافية في الفرع السادس للمدرسة التطبيقية للدراسات العليا ووُضِعَ تحت مسؤولية باحثين في مختبر علم الاجتماع والجغرافيا الأفريقيَّيْن.

منذ نهاية الحرب العالمية الثانية، تمّ تحديد طرق استقدام علماء الأثنولوجيا، وكذلك أشكال تمويل وتنظيم وتقييم البحث الأنتروبولوجي في فرنسا. شكل مكتب البحث العلمي والتقني لما وراء البحار (ORSTOM) والمركز الوطني للبحث العلمي (CNRS) الإطارات الإدارية الأساسية لذلك وأوْجَدا هيئات باحثين؛ وهذا الأمر يميّز أيضاً الأنتروبولوجيا الفرنسية عن باقي المدارس الوطنية. لكن يبدو أنّ التطورات النظرية

والمنهجية التي كان يجب أن يعرفها المجال والتي لم تتوقف منذ حينها عن تحديد أطرها بفضل توسّع موضوعيا وميدان بحثها، لم تكفِ لإعطائه استقلالية مؤسساتية حقيقية. تابع الاســم المعــتمد حتى 1991 لفرع الــ CNRS الذي كان يدير القسم الأكبر من الباحثين ومختــبرات الإثنولوجيا في فرنسا- " أنتروبولوجيا، إثنولوجيا، ما قبل التاريخ"- علاقة، وإن كانــت إدارية، عرفتها الأنتروبولوجيا الفرنسية منذ بدايتها. على مستوى آخر، يبدو أنّ جَعــل الاخــتلافات الــنظرية والمنهجية التي أثرت على مجال الأنتروبولوجيا خلال الستينيات أي في مرحلة نضوج مؤسساتي وعلمي، إيديولوجية و"إعلامية"، دعا إلى حذر أكــبر فــيما يخص استعمال الملحقة - يّة، في البحث عن هوية نظرية أو تأكيدها. تشهد التراكيــب الموضحة التي تستعمل منذ أواسط السبعينيات لتحديد تطورات الأنتروبولوجيا الفرنســية وتعريف مواضيع بحوثها (أنتروبولوجيا القرابة، والمرض، والكلام، والرمزية، إلــخ.، وحتى أنتروبولوجيا الموت أو "السطحية") - والتي تميل إلى الحلول مكان التقسيم التقلــيدي إلى مساحات ثقافية (دراسات استفراقية، أمريكانية، أوقيانية، إلخ.) -، يشهد كل ذلــك إذن علــى ذلــك الموقــف الحذر، وفي الوقت عينه على هم تقني أكبر في البحث الأنتروبولوجي. ربما تكون الأنتروبولوجيا المعرفية، الناشئة حديثا في فرنسا والتي بدأت تســمّى "معرفــية"، قادرة وحدها على أن تبرز طموحات فكرية ذات اتساع يمكن مقارنته بانطلاقــة المذهب البنيوي في الستينيات. يبقى أن الأنتروبولوجيا الفرنسية، التي اعتبرها المؤلفــون الأجانب، خصوصاً الأنغلو- ساكسون، انتروبولوجيا نظرية، تبدو أمام صعوبة إيجاد تعريف نظري لذاتها.

ج.جامين

COPANS J., 1974, *Critiques et politiques de l'anthropologie*, Paris, Maspero.- DUMONT L., 1983, *Essais sur l'individualisme*, Paris, Le Seuil. GRIAULE M., 1957, *Méthode de l'ethnographie*, Paris, PUF. – LAPLANTINE F., 1987, *Clefs pour l'anthropologie*, Paris, Seghers.- LEVI-STRAUSS C., 1947, "La Sociologie française", *in* G. Gurvitch, *La Sociologie au XXe siècle*, Paris, PUF; 1950, "Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss", *in* M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF.- LEVY- BRUHL L., 1925, "L'Institut d'Ethnologie de l'Université de Paris", *Revue d'ethnographie et des traditions populaires*, 23-24; 1-4.- LOWIE R., 1937, *The History of Ethnological Theory*, New York, Holt, Rinehart et Winston (trad.fr. Histoire de l'ethnologie classique, Paris, Payot, 1971). – MAUSS M., 1913, "L'ethnographie en France et à l'étranger", *in* M. Mauss, *Œuvres* , 3, Paris, Editions de Minuit, 1969. – MERCIER P., 1966, *Histoire de l'anthropologie*, Paris, PUF. – POIRIER J., 1968, "Histoire de la pensée ethnologique", *in* J. Poirier (éd.), *Ethnologie générale*, Paris Gallimard.- RAISON T. (ed.), 1979, *The Founding Fathers of Social Science*, Londres, Scholar Press.- RIVET P., 1930, "Les données de l'anthropologie", in G. Dumas, *Nouveau traité de Psychologie*, Paris, Alcan.- RIVET P., 1936, "Ce qu'est l'ethnologie", *in* L. Febvre (éd.), *Encyclopédie française*, Paris, Larousse.- VOGET F.W., 1975, *A History of Ethnology*, New York, Holt, Rinehart et Winston.

2- الأبحاث عن فرنسا

أبصــرت الأبحــاث الأنتروبولوجية عن فرنسا النور عندما التزم باحثون بتطبيق طــرق التحلــيل والتحقيق التابعة للإثنولوجيا الغربية على معرفة مجتمع وثقافة هذا البلد،

منشئين بذلك قطيعة أكيدة مع تقاليد الدراسة المعروفة إلى ذلك الحين. كان ذلك المنعطف جديداً فـي تاريخ هذا العلم لأنه يعود إلى عام 1951، سنة نشر كتاب ل. دومون *الوحش (La tarasque)* الـذي يمـارس فـيه للمرة الأولى التحليل البنيوي "لأحداث وتصورات وتصـويرات" تـتمحور حول حفلة شعبية تجري في قرية جنوبي فرنسا. قبل ذلك، كانت توجـد إثنولوجـيا عن فرنسا، لكنها كانت فِعْلَ مؤرّخين وجغرافيين (ل. فيفر، ف. فيدال دولا بـلاش، إلـخ.)، أو عمـل فولكلوريين وعلماء متاحف (أ.فان جينيب، أ.فارانياك، ج.هـ. ريفيير، الخ.). استند هؤلاء بشكل كبير إلى أعمال واسعة العلم أو كتابات رحّالة مـن نهايـة القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، مثل سان إيف وب. سيبيو، لكي يؤسسـوا ما اصطلح على تسميته مجال الفنون والتقاليد الشعبية. تميزت من هذه الخلفية تحقـيقات ميدانـية غير مباشرة تمت بواسطة استفتاءات أجريت في مناطق واسعة، على مقياس التقسيمات الإدارية الكبرى، والتي كان هدفها – إضافة إلى إعداد بيانات منهجية بالمعطـيات علـى شكل أطالِس فولكلورية أو قوائم عرض علمي– تحليل متغيّراتها في الزمان والمكان.

غـيَّر علماء الإثنولوجيا المؤهلين لدراسة مناهج الفكر والتحقيقات الأنتروبولوجية ميدان الأبحاث عن فرنسا جذريا. فلقد رفضوا البرامج الوثائقية الكبيرة واعتمدوا المقاربة المونوغرافـية وفضلوا، كإطار للدراسة، الجماعة القروية التي تشكل وفق م.ماجيه مكاناً مـتداخل المعـرفة يسـمح بالاسـتيعاب الأفضل لمجموعة المعاني المعاشة ذات القيمة الجماعـية، وتـرافق هذا التغيير في المقياس مع تعديل إشكاليات وتقنيات التحري. فعلى طـريقة الإثنوغرافـيا الكلاسـيكية، أصبح التحقيق يجري مباشرة مع ممثلين عن الحياة الاجتماعـية، وخـلال فترة ممتدة، وفق مبادئ الملاحظة المشاركة. يستوجب ذلك إيجاد التـباعد المميز للنشاط الإثنوغرافي والرؤية الشاملة الخاصة بالمسعى الأنتروبولوجي في آن معـا، عـبر اختيار ميادين محددة ومواضيع بحث تشكل نوعا من الابتعاد عن أنساق الفكر الخاصة بالثقافة التي ينتمي إليها عالم الإثنولوجيا. أدّت المرحلة الأولى للأعمال إلى تحقـيق مجموعـة مهمـة من الدراسات الأحادية التي تركز، حسب الحالات، على تبيان العلاقـات بيـن الفرد والجماعة، امتداداً للأنتروبولوجيا الثقافية في أميركا الشمالية (برنو وبلانكـار، 1953؛ وايلي، 1957)، وعلى تحليل مركبات الحياة القروية (بيلراس، 1966)، أو حتى على التغييرات الاجتماعية المؤثرة على الجماعات الريفية. تناولت أبحاث أخرى ظواهر اجتماعية محددة مثل الهامشية في المدن الكبرى(بيتونيه، 1968؛ مونود، 1968) ؛ أو الممارسـة التقليدية لنصب الأفخاخ (جامين، 1974) ؛ أو تمجيد القديسين (بنسا، 1978) أو السّحر في الغابات الصغيرة (فافريه– سادا، 1977). أطلقت هذه الأبحاث التي تتناول المجـتمع الزراعي أساسيا، ولكن ليس حصريا، مسيرة تفكير بما يمكن أن تكون عليه مشاكل أنتروبولوجيا العالم الحديث النظرية والمنهجية.

مـنذ السـتينيات، انخرطـت في هذا المنظور سلسلة من الأبحاث المتعددة العلوم القائمـة على مقياس الجماعة المحلية أو المنطقة المصغرة. تلك كانت حال الأعمال التي أجريـت في بلوزيفيه، بريتانيا، غرب فرنسا، منذ عام 1961 (بوغيير، 1975) التي شارك فيها علماء أحياء وأنتروبولوجيون وإثنولوجيون وعلماء اجتماع وديموغرافيون. تدخل في نفـس الفئة الدراسات على منطقة مرتفعات أوبراك، التي قامت عام 1964 حيث تم تحقيق جـردة مفصّـلة بالمعطيات اللغوية والبيئية والاقتصادية والإثنوغرافية، وإظهار شبكات

هجرة قوية، نتج عنها تحديد أطر دراسة إحادية ذات نمط كلاسيكي. بعد ذلك بقليل، كانت منطقة شاتيون [نسبة لعائلة Châtillon النبيلة] إطاراً لدراسة ميدانية متعددة العلوم تميزت من بينها دراسة إثنولوجية عن قرية مينو Minot. أظهرت هذه الأخيرة، التي أجريت جماعياً، مع احتفاظ كل من المنهجيات المساهمة بخصوصية تعبيرها (بينغو، 1978؛ فيرديه، 1979؛ زونابند، 1980؛ جولاس، 1982)، الروابط المنسوجة بين ثقل التاريخ والمعطيات الجغرافية والحياة الاجتماعية والفكر الرمزي، مقترحة أيضاً على مستوى المنهج طريقاً يجب اتباعه للإحاطة بالواقع الاجتماعي المناطقي في المجتمعات المعقدة ذات النمط الغربي. وأخيراً، اعتباراً من عام 1974، أصبحت بارونيات البيرينيه موضوعاً لدراسات ميدانية عديدة تهدف إلى اكتشاف العلاقات بين الأرض والمجتمع والشكل الخاص للمجموعة المنزلية (شيفا وغوي، 1981).

في الوقت عينه، تطوّرت مجموعة أبحاث تتناول الثقافة المادية والتكنولوجيا الاثنية خصوصاً، وقد اعتمدت هي أيضاً إطار تحليل محدود (ليمونييه، 1980)، لكن دونما قطيعة مع المنظور التاريخي الضروري جداً في هذا المجال (بارين، 1979).

منذ الثمانينيات، ظهرت أنماط جديدة من البحث، إلى جانب المقاربة الاحادية التي أصبحت تقليدية في إثنولوجيا فرنسا، لكنها كانت أقل تحديداً مكانياً وأفضل صياغة، وتتلاقى أطرها الإشكالية والنظرية مع أطر الأنتروبولوجيا العامة. يلتزم بعضها بيان أهمية الوظيفة الرمزية أو المكانة التي تشغلها القرابة في بنية المجال الزواجي، من خلال علاقتها مع الأنظمة المتوارثة المتعددة التي ما زالت سائدة في المقاطعات الفرنسية؛ بينما يكرّس غيرها جهوده لاستيعاب الظاهرة السياسية أو لتحليل آليّة الذاكرة، أو إدراك وتصوّر الوقت في الثقافات المحلية المطبوعة تاريخياً من قبَل المجتمع الشامل.

رغم الفائدة الأكيدة لهذه الأبحاث في المعرفة الإثنولوجية للمجتمعات ذات النمط الحديث، يبقى الكثير من المجالات بحاجة للاكتشاف. عندما يعتمد الإثنولوجي اللمسات المونوغرافية، وإن كانت تطرح إشكالية في موضوعها، فإنه لا يعطي نفسه إمكانية رؤية خصائص مجتمع حديث كفرنسا. بالتأكيد، يمكن اليوم مثلاً فهم كيفية عمل السحر في منطقة أجمات في غرب فرنسا، ولكن لا يُعرف حتى الآن تفسير لماذا توجد هكذا معتقدات وتصرفات هنا وليس في مكان آخر، في مناطق جغرافية قريبة وموضوعة في الإطار التاريخي والاقتصادي نفسه. كذلك، إذا كانت الأبحاث الجارية حاليا على أشكال الارتباط الزوجي قد سمحت بتبيان أنّ المجتمعات المعقدة تندرج في استمرارية منطقية، لكن غير نشوئية، مع مجتمعات ذات نظام قرابة بسيط أو معقد جزئيا، فإنه لا يمكن تحديد مجموع العوامل الاجتماعية والاقتصادية والديمغرافية التي تؤثر على الخيارات الزواجية، نظراً لعدم وجود أعمال مقارنة وتقنيات دراسة مناسبة. رغم تعدد التساؤلات، ووفرة المناهج المأخوذة بعين الاعتبار، ودقة التحريات وبعض النتائج، لم تسمح الأبحاث الأنتروبولوجية القائمة حول فرنسا منذ ثلاثين عاما، أن تتوصّل إلى نوع من رؤية شاملة للمجتمع الفرنسي. ربما تجلب الروابط المفتش عنها والمتباينة مع مجرى التاريخ عناصر حل معرفي للمشكلات التي تطرحها اليوم الأبحاث الأنتروبولوجية عن فرنسا.

ف.زونابند

ABELES M., 1989 *Jours tranquilles en 89. Ethnologie politique d'un département français*, Paris, Odile Jacob.- BENSA A., 1981, *Les saints guérisseurs du Perche – Gouêt*, Paris, Institut d'Ethnologie.- BERNOT L. et BLANCARD R., 1953, *Nouville, un village français*, Paris, Institut d'Ethnologie.- BURGUIERE A., 1975, *Bretons de Plozévet*, Paris, Flammarion.- CHIVA I. et GOY J. (éd.), 1981, *Les Baronnies des Pyrénées*, tome 1: *Maisons, mode de vie , société*; tome 2: *Maisons, espace, famille*, Paris, EHESS.- CHIVA I. et JEGGLE U. (éd.), 1987, *Ethnologies en miroir. La France et les pays de langue allemande*, Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme.- CLAVERIE E. et LAMAISON P., 1982, *L'impossible mariage. Violence et parenté en Gévaudan XVII- XIXe siècles* , Paris, Hachette.- 1970- 1982, *L'Aubrac. Etude ethnologique , linguistique, agronomique et économique d'un établissement humain*, Paris,CNRS. – DUMONT L., (1951) 1987, *La Tarasque. Essai de description d'un fait local d'un point de vue ehtnographique*, Paris, Gallimard.- FAVRET- SAADA J., 1977, *Les mots , la mort , les sorts* ,Paris, Gallimard.- JAMIN J., 1974, *La tenderie aux grives chez les Ardennais du plateau. Essai d'ethnobiologie*, Paris, Institut dEthnologie.- JOLAS T., 1982, "La part des hommes. Une société de chasse au bois", *Etudes rurales*, 87- 88: 345- 356.- JOLAS T., PINGAUD M.-C., VERDIER Y., ZONABEND F., 1990, *Une campagne voisine. Minot, un village bourguignon*, Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.- LEMONNIER P., 1980, *Les salines de l'Ouest. Logique technique , logique sociale*, Paris- Lille, Editions de la Maison des sciences de l'homme et PUL. – MAGET M., 1962 (1953), *Ethnographie métropolitaine: guide d'enquête directe des comportements culturels*, Paris, Editions du CNRS.- MONOD J., 1968, *Les Barjots: essai d'ethnologie des bandes de jeunes*, Paris, Christian Bourgois.- MORIN E., 1967, *Commune en France. La métamorphose de Plodémet*, Paris, Fayard. – PARAIN C., 1979, *Outils, ethnies et développement historique*, Paris, Editions sociales. – PELRAS C., 1966, *Goulien, commune rurale du Cap Sizun (Finistère). Etude d'ethnologie globale*, Paris, Masson. – PINGUD M.-C., 1978, *Paysans en Bourgogne. Les gens de Minot*, Paris, Flammarion.- SEGALEN M., 1985, *Quinze générations de Bas-Bretons, Mariage, parentèle et société dans le pays bigouden Sud 1720- 1980*, Paris, PUF. – VERDIER Y., 1979, *Façons de dire, façons de faire. La laveuse, la couturière, la cuisinière*, Paris, Gallimard. – WYLIE L., 1957, *Village in the Vaucluse*, Cambridge, Harvard University Press (trad.fr.: *Un village du Vaucluse*, Paris, Gallimard, 1979). –ZONABEND F., 1980, *La mémoire longue. Temps et histoires au village*, Paris, PUF.

FROBENIUS Leo فروبينيوس، ليو

أنتروبولوجي ألماني، ابن ضابط بروسي. ولد ليو فروبينيوس في برلين عام 1873 وتوفي في فرانكفورت عام 1938. اهتم باكرا جداً بدراسة الحضارات الأفريقية وبدأ بجمع عناصـــر ملف عظيم سيشكل الموضوع الوثائقي الأولي لمعهد المورفولوجيا الثقافية الذي أنشـــاه فـــي مـــيونخ عـــام 1922، ونقله إلى فرانكفورت عام 1925، والذي أصبح معهد فروبينيوس بعد موت مؤسّسه. منذ عام 1894 نشر فروبينيوس مؤلفاً موجزاً عن الطوائف السرية في أفريقيا. عام 1898 أزعجت اللهجة القاطعة التي يعتمدها في مؤلفيـــه "*الأقنعة*

والطوائــف الســرية الأفريقية" و"*أصل الحضارات الأفريقية*" الأوساط الجامعية التي لم يــتوقف فروبينيوس عن إقامة علاقات متوترة معها. عام 1926 كلفته جامعة فرانكفورت بإعطــاء محاضرات، وجعلته عام 1932 أستاذ شرف دون أن تعطيه كرسيا. لم يكن ذلك التقارب النسبي مستغرباً، لأن تصورات فروبينيوس عن التاريخ الثقافي في إفريقيا، ذات الخلفــية العضوية، لم تكن خارجة بالكامل عن سياق الأنتروبولوجيا الألمانية لتلك الحقبة، ولــم تبتعد عن تصورات عدد لا بأس به من زملائه، خصوصاً فيما يخص فكرة التطوّر الــدوري للحضــارات: يؤكد ذلك ف.غرابنر وب. انكرمان إذ تحدث الأول عن أوقيانيا والثانــي عن أفريقيا خلال جلسة جمعية الأنتروبولوجيا في برلين عام 1904، وأعلنا على التوالــي عــن اتفاقهمــا مع نظريات فروبينيوس، وهذا ما يعطي مكانة أكاديمية لنظرية "الدوائر الثقافية".

مــن عام 1904 إلى عام 1936 (مع توقف بين 1916 و1925) قام فروبينيوس بعدة رحــلات بحــث إلى أفريقيا، قادته إلى شمال أفريقيا وبلاد النوبة، والبحر الأحمروغرب أفريقــيا (الســنغال، السودان الفرنسية، ليبيريا، فولتا العليا، التوغو، نيجيريا) والكاميرون والكونغــو البلجيكــي وجنوب أفريقيا. في نيجيريا، حيث قام ببحث ميداني عن اليوروبا والنوبــي والينكن والتيف، وعن مجموعات متعددة من الأداموا، قاده اكتشاف فنون بنين- الخزفــيات، النحاســيات، النحت - إلى إعادة نظره كليا في الحضارات الأفريقية، وإلى إرجــاع تقدمها إلى انتشار التأثيرات المتوسطيــة في " *Und Afrika Sprach* " *(1912-1913)*؛ *ويُخبر " تاريخ الحضارة الأفريقية "* (1923) عن الحالة النهائية لتحليلاته.

باحث ورحالة لا يكل، رؤيوي أحيانا كثيرة، يتمتع بميل لبناء تركيبات واسعة أكثر مــن مــيله لفهم المعطيات الإثنوغرافية، كاتب أعمال معتبرة (منها الإثنا عشر جزءاً من سلسلة *أتلانتيس* التي نشرت من 1921 إلى 1928).

إن فروبينيوس هو فكر غير قابل للتصنيف، يسود أعماله همّ طرح أساسات تصور توحيدي للحضارة الأفريقية التي قد يكون للتعبير التشكيلي دور أساسي فيها.

كأنتروبولوجــي مساجل، ممثل رفيع لعلم الشعوب المعاد البحث فيه اليوم جذرياً، يــبقى فروبينــيوس إضافة لذلك واحداً من كبار "مكتشفي" أفريقيا الأوروبيين، وهو أيضاً مؤسس الهيئة الأنتروبولوجية الألمانية الأوسع شهرة.

م.إيزار

1898a, *Die Masken und Geheimbunde Afrikas*, Leipzig. 1898b, *Der Ursprung der afrikanischen Kulturen*, Berlin. 1899- 1901, *Probleme der Kulture*, Berlin, 4 vol. 1912- 1913, Und Afrika sprach. *Bericht uber den Verlauf der 3. Reiseperiode der DIAFE in den Jahren 1010- 1912*, Berlin , 3 vol. 1921- 1928, *Atlantis Volksmarchen und volksdichtungen Afrikas*, léna, 12 vol. 1925- 1929, *Erlebte Erdteile*, Francfort- sur – le – Main, 7 vol. 1932, *Schicksalskunde im Sinne des Kulturwerdens*, Leipzig (trad.fr. *Le destin des civilisations*, Paris, Gallimard, 1940). 1933, *Kulturgeschichte Afrikas, Prolegomena zu einer historischen Gestaltlehre*, Zurich (trad.fr. *Histoire de la civilisation africaine*, Paris, Gallimard, 1936).

FROBENIUS L., 1933, *Ein Lebenswerk aus der Kulturwende, dargestellt von seinen Freunden und Schulern*, Leipzig.- HABERLAND E., (éd.), 1973, *Leo Frobenius 1873/1973. Une anthologie*, Wiesbaden, Franz Steiner.- ITA J.M., 1972, "Leo Frobenius in West Africa history", *Journal of African History*, 13 (4): 673-688.- NIGGEMEYER H., 1955, *Kulturphilosophie und Kulturpsychologie von Leo Frobenius*, Tubingen.- ZWERNEMANN J., 1969, "Leo Frobenius et la recherche scientifique sur les civilisations africaines", *Notes et documents voltaïques*, 2 (3): 27-42.

Vaudou فودو

أنظر: أميركا السوداء (1): التعريف بأميركا السوداء، العالم الكاريبي، ميترو.

FORTES Meyer فورتس، ماير

ولد الأنتروبولوجي البريطاني ماير فورتس في بريستاون (إقليم الكاب، إفريقيا الجنوبية) عام 1906 من والدين يهوديين مهاجرين من روسيا. كان عالم نفس في البداية، ثم أصبح عالم إثنوغرافيا شعب تالينسي (غانا، الساحل الذهبي قديما) ومنظر المجتمعات التجزيئية التي لا تعرف الدولة. كان فورتس، بعد مالينوفسكي وأ.ر.رادكليف براون، زعيم مدرسة الأنتروبولوجيا الاجتماعية البريطانية دون منازع وواحداً من مؤسّسي الأنتروبولوجيا السياسية. بعد أول عمل ميداني لدى التالينسي (من 1934 إلى 1938) في كنف المعهد الأفريقي الدولي، عاد إلى الساحل الذهبي ليشرف على المعهد الأفريقي الشرقي (1944- 1946)، فرتب بحثاً ميدانيا واسعا عن الأسانتي (وسط غانا)، الذين هم شعب أمومي ينتظم في مملكة. عام 1950 تبوّأ فورتس كرسي تعليم الأنتروبولوجيا في جامعة كامبريدج حيث توفي عام 1983.

منذ أولى كتاباته فرض فورتس نفسه، مع صديقه إ.إ.إيفانز- بريتشارد، كمنظر الأنظمة السياسية الأفريقية (1940)، مبيّنا خصوصاً الدور التي تلعبه فيها مجموعات البنوة. يرجع إليه إظهار (1945، 1949) كيف تنتظم العلاقات الاجتماعية، في مجتمع بدون سلطة مركزية، حسب تغيرات النظام السلالي، وهو نموذج يسمح بتصوّر العلاقات السياسية والقضائية والطقوسية. أتاح غنى الأدوات المستخدمة في نقد أعماله ودقتها بإعادة إنتاجات نقدية كثيرة يشير عددها الكبير إلى المكانة المتميزة التي اتخذتها أعماله الكاملة كمراجع أساسية في الأدب الإثنولوجي.

لكنّ ما أتى به فورتس من نظريات كان عظيم الأهمية أيضاً في دراسة الظواهر الدينية. إنّ تساؤله (1950) عن الروابط بين النظام السلالي من ناحية، وعبادة الأجداد والطقوس المتعلقة بفكرة المصير الفردي من ناحية أخرى، قد سجّل مرحلة مهمة في الكشف عن التنظيم الرمزي لأواصر القربى. في هذا المجال أيضاً اعتمد المنهج المقارن، كما أجرى مناقشات خصبة (1965) مع المدرسة الفرنسية للإثنولوجيا الاستفراقية.

د.ليبرسكي

1945, *The Dynamics of Clanship among the Tallensi: Being the first Part of an Analysis of the Social Structure of a Trans-Volta Tribe*, Londres, Oxford University Press. 1949, *The Web of Kinship among the Tallensi: The Second Part of an Analysis of the Social Structure of a Trans-Volta Tribe*, Londres, Oxford University Press. 1949, "Time and social structure: An Ashanti case study" *in* M. Fortes (ed.), *Social Structure: Studies Presented to A.R. Radcliffe- Brown*, Oxford, Clarendon. 1959, *Oedipus and Job in West African Religion*, Cambridge, Cambridge University Press (trad.fr. *Oedipe et Job dans les religions africaines*, Tours , Mame, 1974). (Avec EVANS- PRITCHARD E.E. eds), (1940), 1962, *African Political Systems*, Londres , Oxford University Press (trad.fr. *Systèmes politiques africains*, Paris, PUF, 1964). (Avec DIETERLEN G. eds), 1965, *African Systems of Thought*, Londres, Oxford University Press.

GLUCKMANN M., 1963, "An Advance inAfrican Sociology" *in* M. Gluckmann, *Order and Rebellion in African tribal Society*, Londres, Cohen et West.- KEESING R.M., 1970, "Shrines, Ancestors and Cognatic Descent: The Kwaio and the Tallensi", *American Anthropologist*, 72: 755- 75.- WORSLEY P.M., 1956, "The Kinship System of the tallensi: A reevaluation", *Journal of the Royal Anthropological Institute* , 86: 37- 75.

Folklore — فولكلـــــور

اقترح و.س. تومز (W.S.Thoms) كلمة فولكلور عام 1846 لاستبدال عبارة "آثار شـــعبية" المستعملة إلى حينه. تعني هذه "الكلمة المركبة السكسونية" وفقَ مبتدعها "معرفة الشـــعب" (the Lore of the People)، المكوّنـــة مـــن المعتقدات والعادات والخرافات والتقاليد والطقوس والآداب الشفهية. وبالرغم من اعتمادها بسرعة في إنكلترا، أخذت هذه الكلمـــة وقتا أطول لتفرض نفسها في فرنسا. يعود الاهتمام بالانتاجات الشعبية في أوروبا إلـــى القـــرن الثامـــن عشر، بفعل الحركة ما قبل الرومنطيقية والمعارَضة المتنامية ضد عقلانـــية عصر الأنوار المهيمنة. يدل نشر *أجزاء من الشعر القديم المجموع في أراضي ســـكوتلندا العلـــيا والمـــترجَم من الغايلية أو الإرسية* بين عامي 1760 و1765- الذي قام أوسّـــيان بـــتزويره وعـــرف في أوروبا بكاملها نجاحا منقطع النظير لم يخفف منه شيئاً اكتشاف التزوير لاحقا- على تذوّق غير مسبوق للشعر الشعبي. منذ ذلك الحين، أراد كل بلد أوروبي جمع تقاليده الشعبية. كان هذا المؤلف إذا أساس الأبحاث المعمقة التي كان من أشـــهرها تلك التي كتبها الأخوان غريم (*الطفل والعائلة*، 1812- 1822؛ *قصص ألمانية*، 1816- 1818). انطـــبع الازدهار الأول للفولكلور بالوطنية، كما كان الوضع في فرنسا خصوصـــا حيـــث تأسّست الأكاديمية السلتية عام 1804 التي استُبدِلت عام 1815 بالجمعية الملكـــية لعلمـــاء الآثار، التي شكلت بدورها أساس جمع التقاليد الشعبية (عادات، طقوس، معتقدات، لهجات).

فـــي النصـــف الثانـــي مـــن القرن التاسع عشر، حاولت المدرسة الأنتروبولوجية الإنكليزية جاهدة، متبوعة بالفولكلوريين الفرنسيين، أن تضع أسس نظرية للفولكلور كعلم. عـــام 1884 اقـــترح أ.لانـــغ، مرتكـــزا على أعمال أ.ب. تايلور، التعريف التالي: "يجمع الفولكلـــور ويقـــارن بقايا الشعوب القديمة، الخرافات والقصص التي تبقى، الأفكار التي

تعـيش في زمننا دون أن تكون منه". ويعني الفولكلور "بقايا الحضارات الميتة الماثلة في حضارة حية". إنه لا يأخذ بعين الاعتبار إلا الأمور القديمة.

فـي حركة متوازية ومعاكسة، سيرى النصف الأول للقرن العشين انحسار أهمية الأبحـاث الفولكلوريـة وتنامي أهمية إثنولوجيا الشعوب غير الأوروبية التي ترتكز على أبحاث ميدانية طويلة ودقيقة. ستطبّق هذه الطريقة لاحقاً على أوروبا وستسمح بدراسة ما كان يتجاهله الفولكلور عموماً، وهو مجموع المكان الاجتماعي والثقافي، أدّت الإيديولوجيا التقلـيدية التـي تـرى فـي الفولكلـور علماً إلى إفقاده قيمته. بالمقابل، ما زالت المواد الفولكلوريـة موجـودة ويمكـن لدراسـتها أن تفيد نظريات ومناهج معاصرة (الألسنية، الأنتروبولوجيا البنيوية، التحليل النفسي). وإذا كانت الكلمة قد اختفت اليوم من الاستخدام العلمـي، فما زال هناك إنتاج للفولكلور عند تعايش حضارتين، الأولى مهيمنة والأخرى مغلوبة.

ن.بلمون

BELMONT N., 1986, *Paroles païennes. Mythe et folklore des frères Grimm à P. Saintyves*, Paris, Imago. –COCCHIARA G. (1951), 1971, *Storia del folklore in Europa*, Torino, Boringhieri.- DUMONT L., 1951, *La Tarasque*, Paris, Gallimard.- DUNDES A., 1965, *The Study of Folklore*, Engleweed Cliffs, New Jersey, Prentice Hall; 1975, *Analytic Essays in Folklore*, La Haye- Paris, Mouton.- SAINTYVES P., 1923, *Les Contes de Perrault et les récits parallèles*, Paris, Nourry.- SEBILLOT P., 1908, *Le Paganisme contemporain chez les peuples celto- latins*, paris, Doin.- VAN GENNEP A., 1924, *Le Folklore*, Paris, Stock; 1937- 1958, *Manuel de folklore français contemporain*, Paris, Picard, 9 vol.- VARAGNAC A., 1948, *Civilisation traditionnelle et genres de vie*, Paris, Albin Michel.

FIRTH Raymond — فيرث، رايموند

ولـد رايموند فيرث عام 1901 في نيوزيلاندا. ودرس الاقتصاد في أوكلاند. عام 1924 قدم إلى بريطانيا العظمى ليحضّر أطروحة عن صناعة اللحم المجلد في نيوزيلاندا في كلية الاقتصاد في لندن. كان ب. مالينوفسكي قد عُيّن فيها لتوه بعد أولى منشوراته عن اقتصاد جزر تروبرياند و"الكولا". أعاد فيرث توجهه نحو الإثنولوجيا، متأثراً بهذا الأخير وبمؤرخ الرأسمالية ر.هـ.تاوني.

عـام 1927 نـاقش رسالة عن "الاقتصاد البدائي لماوري نيوزيلاندا" مستنداً إلى مصـادر مكتوبة. عام 1928 سافر فيرث إلى تيكوبيا في جزر سالومون التي سيعود إليها عـام 1952 و1966 و1973، حيث شرع بعمل ميداني من طراز استثنائي. عام 1932 عيّن معـيداً في كلية الاقتصاد في لندن، وعام 1935 محاضراً، وعام 1944 أستاذاً، عوضاً عن مالينوفسكي.

عام 1939 قدم فيرث إلى ترانفانو، قرية صيادي سمك ماليزيين مرتبطين باقتصاد السـوق. عـام 1940 أجبره الاجتياح الياباني على العودة إلى بريطانيا العظمى حيث تم

إلحاقه بالمخابرات العامة للقوات البحرية وكتب ملخصات عن جزر المحيط الهادئ. بعد سفره الثاني إلى ماليزيا عام 1947 توقف عمله بسبب الثورة الشعبية الشيوعية. عند رجوعه عام 1963 لاحظ أن تغيرات تقنية جوهرية دخل فيها الكثير من رؤوس الأموال قد شوشت تنظيم صيد السمك الذي بات خاضعا أكثر فأكثر لمعطيات رأسمالية. أدار فيرث حتى تقاعده عام 1968 قسم الأنتروبولوجيا في كلية الاقتصاد في لندن، وأشرف على بحث ميداني عن القرابة في الأماكن المدنية وبالأخص في لندن. عام 1944 كان قد ساعد، مستبقا زوال المستعمرات، في تأسيس مجلس الأبحاث الاجتماعي الاستعماري الذي أصبح لاحقا مجلس الأبحاث العلمي الاجتماعي، أي الهيئة الرئيسية لتمويل البحث الأنتروبولوجي البريطاني. عام 1973 أصبح السير رايموند فيرث.

إن أعمال فيرث هي واحدة من أعمال الإثنوغرافيا الحديثة الضخمة. هناك سبعة كتب تحلل مجتمع تيكوبيا في كل مظاهره: القرابة (1936)، الاقتصاد (1929)، الدين (1940، 1967، 1970)، التاريخ والتقاليد (1961)، تغيرات المجتمع القريبة العهد (1959)، اللغة والفكر (1985)، تقوم على إعادة رسم مجتمع بولينيزي تقليدي بصورة دقيقة، مجتمع يوجد فيه على مسافة قريبة جداً من عامة الشعب سلالة زعامات تستحوذ على الوظائف الدينية والسياسية والاقتصادية الرئيسية.

أطلق فيرث أبحاثا عن الاعتماد والتوفير في المجتمعات القروية (1964) وشارك بفعالية في نقاشات حول موضوع الأنتروبولوجيا الاقتصادية (1965).

يتبع فيرث المسيرة "المادية" عندما يحلل اقتصاد تيكوبيا كمدقق مفرط في التقيد بالأعراف الاجتماعية لأن الأفراد في المجتمعات البدائية يقومون باختيارات بين عدة أهداف وعدة طرق في استعمال رسائل محددة. الفكرة المركزية هي أن هناك بنى وحوادث ليست أبداً مدرجة بالكامل في قلب الأنظمة المغلقة.

ليس التحام الأنظمة الوظيفي إلا جزئيا ومؤقتا، ومن هنا انتقاده لوظيفة مالينوفسكي، وكذلك لبنيويات إ.إ.إيفانز- بريتشارد وك. ليفي- ستروس.

يتمايز تنظيم مجتمع عن "بناه" وقد يتجاوزها (1951)، لأنه سيرورة، فكرة أساسية لا يزال من الممكن تطبيقها. ومن خلالها يلتقي فيرث بماركس الذي لم يعرفه كثيرا، إذ كان قد استنتج بسرعة أن نظرية قيمة العمل واستغلاله هي تجريدية. إنه يميل، كونه ملحداً، إلى اعتبار الدين وهما للعالم الحقيقي دون أن يشرح كيف يظهر الواقع ويعاش بطريقة وهمية. مع اهتمامه الكبير بالتاريخ المصغر للمجتمعات التي يدرسها، لا يتطرق فيرث إلى مسألة معرفة ما إذا كانت التواريخ تتشابه أو تتباين مع تواريخ أخرى وتحتل مكانا في التطورات المترامية الأبعاد والحاملة لمعنى. لكنه يدين استغلال الإنسان، وهذا ما يدرسه باسم "إنسانوية اشتراكية" (1986).

م.غود

1929, *Primitive Economics of the New Zealand Maori*, Londres, Routledge. (1936), 1961, *We, the Tikopia: A Sociological Study of Kinship in Primitive Polynesia*, Londres, Allen et Unwin. (1939), 1965, *Primitive Polynesian Economy*, Londres, routledge. (1940), 1967, *The Work of the Gods in Tikopia*, Londres, Athlone Press. (1946), 1966, *Malay Fishermen: Their Peasant Economy*, Londres,

Routledge.(1951), 1971, *Elements of Social Organization*, Londes. Watts.- FIRTH R. (ed.), 1956, *Two Studies of Kinship in London*, Londres, Athlone Press. 1959, *Social Change in Tikopia: Re-study of a Polynesian Community After a Generation*, Londres, Allen et Unwin. 1961, *History and Traditions of Tikopia*, Wellington (New Zealand), The Polynesian Society. (1964), 1969, *Essays on Social Organization and Values*, Londres, Athlone Press. FIRTH R. et YAMEY B.S. (eds), 1964, *Capital, Savings and Credit in Peasant societies:Studies from Asia, Oceania, the Caribbean and Middle America*, Londres, Allen et Unwin. 1967, *Tikopia Ritual and Belief*, Londres, Allen et Unwin. 1970, *Rank and Religion in Tikopia: A Study in Polynesian Paganism and Conversion to Christianity*, Londres, Allen et Unwin. 1973, *Symbols: Public and Private*, Londres, Allen et Unwin. 1985, *Tikopia-English Dictionary*, Auckland University Press. 1986, "Famine: The Anthropological Account", *Economic and Political Weekly*, 21 (36).



قـــانون Droit

تطــرح القــيمة التحليلــية والانتشـــار والصــدقية العلمية لمصطلح القانون على الأنتروبولوجيا نفس المسائل التي تواجه الفلاسفة ومنظري القانون في محاولاتهم للتعريف بهدفهـم مــن دراســة المجــتمعات المتمــتعة بنظام قضائي معروف. لن ننتظر إذاً من الأنتروبولوجيا تفسيراً قطعياً لمصطلح "القانون" ولكننا نتفق على اعتبار أنه ليس هناك من حقــوق إلا في حال مجابهة حدث معين. ينتج عن استخدام مصطلح القانون مشاكل خاصة فــي المجــتمعات التــي لا تتمتع بسلطات قضائية محددة ولا بجملة من الأنظمة المصدقة بطريقة جازمة. من هذه الحالة، يمكننا استخراج أربع خيارات نظرية بالنسبة " للقانون".

يمــنع الخــيار الأول التكلم عن القانون ويتخلى عن التمييز بين القضاء والسياسة والدين... خدمة لنظرية عن المجتمع أو عن فلسفة التاريخ (مثلاً اقتصاد الممارسات العام حســب بيار بورديو)؛ وتلك رؤية شائعة جداً. يعتمد الخيار الثاني على الاحتفاظ بمصطلح القــانون للمجتمعات التي تملك آلية ضغط أو قصاص (أ.ر.رادكليف- براون) مما يفرض الإبقــاء علــى الفــروقات التحليلية القوية (القضاء، إلخ.) ولكنه يطرح تساؤلات معرفية أساسية عن وضعها. لا ينفصل القضاء عن الشأن الاجتماعي مع الخيار الثالث؛ وتعمد هذه الــرؤية إلــى اتخــاذ وجهتيــن، ســواء بتطابق القاعدة القضائية مع القاعدة الاجتماعية (ب.مالينوفســكي)، أو بــالجمع بين المجالين ضمن فكرة العلاقات المعقدة (مارسيل موس ومفهومــه عن "الظاهرة الاجتماعية الكاملة"). في كلتا الحالتين، نخاطر بإهمال الفروقات التحليلــية والمعــيارية الموجــودة في مجتمعنا، وبإعطاء نظرية عن النظرية السائدة لدى الشــعب الغريــب فقــط. ويعود ذلك إلى تجنب السؤال عن صحة مصطلح القانون أو ما يعادله. نصل من هنا إلى الخيار الرابع، أي اعتبار كل ما ينتج نفس مفاعيل القانون متعلقاً بالقــانون (مــاكس غلوكمان ومن بعده الأنتروبولوجيا القضائية الإنكليزية – الأميركية). وتعتــبر جمــيع الظواهــر الاجتماعية التي تلتقي من أجل إقامة نظام اجتماعي نصوصاً قضــائية: من التفاوض إلى الانتقام مروراً بكل سلسلة النزاعات التي تتخذ أبعاداً طقوسية. طبيعي أن ينطبق على هذه الرؤية النقد الموجّه عادة إلى الوظيفية.

بالإجمــال، تعتــبر المساهمة الأساسية للأنتروبولوجيا في إيضاح ماهية القانون ســلبية نوعاً ما: لا يسمح التنوع الكبير للنصوص الاجتماعية الملحوظة بتعريف معايير القضــاء المتوفرة عالمياً بطريقة تجريبية. ويصبح القضاء هكذا غير قابل للاقتصار على مــيدان العلاقــات الاجتماعــية الذي هو غاية الأنتروبولوجيا. تعيدنا هذه الخلاصة إلى التعارض بين القانون والحدث.

أ.ماهي

BOURDIEU P., 1980, *Le sens pratique*, Paris, Editions de Minuit.- GLUCKMAN M., 1955, *The ideas in Barotse jurisprudence*, Manchester, Manchester University Press; 1965, *Politics, law and ritual in tribal society*, Manchester. Manchester University Press.- LINGAT R., 1967, *Les sources du droit dans le système traditionnel de l'Inde*, Paris- La Haye, Mouton.- MALINOWSKI B., 1926, *Crime and custom in savage society*, Londres, Routledge and Kegan Paul.- MAUSS M., 1950 (1923- 1924), "Essai sur le don , forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques", in *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF: 143- 279; 1967, *Manuel d'ethnographie*, Paris, Payot.- RADCLIFFE-BROWN A.R., 1933, "Primitive law", in *Encyclopedia of the social sciences*, t. 9: 202- 206.- VILLEY M., 1975, *La formation de la pensée juridique moderne*, Paris , Montchrestien.

Juridique (Anthropologie) — قانونية (أنتروبولوجيا)

لعب هـ. ماين (1861) دورا مركزيا في نشوء الأنتروبولوجيا القانونية من خلال نظرته إلى القانون ليس كنظام معياري ذي ميدان تطبيق خاص به وإنما في بعده الآخر كمسيرة تفسيرية للتطور الاجتماعي. فلقد استخدم طبيعة القانون (مثلما يظهر في المجموعات القانونية لأزمنة وأمكنة مختلفة) كمعيار أساسي لمصير المجتمعات انطلاقا من حالة أساسية مشتركة بين كل الجماعات البشرية. في الأصل، قد تكون القوانين وضعت من قبل عائلات أبوية يستمد القانون فيها محتواه من المواصفات التكوينية للجماعة التي تعيش تحت سلطة أكبر أعضائها سنا. في القبيلة، التي هي تجمع عائلات أبوية، قد يكون القانون، الناشئ بالكامل عن علاقات القربى، هو الأساس الوحيد للعلاقات السياسية، دون أن يكون لتوزيع الأرض أي دور في ذلك.

ويرى ماين أن التحول إلى قانون قائم على العقد يشكل دلالة على استقلالية الفرد الذي يصبح قادرا على التعاقد مقابل القبول دون أن يعرّض وضعه أو وضع جماعته للخطر، وقادرا على نسج علاقات قانونية ثابتة غير قائمة على قرابة العصب أو النسب. وهكذا يكون، من خلفية نشوئية، الانتقال "من الوضع إلى العقد" معبرا عن تكون حالة المجتمع وعن تحولاتها المتعاقبة.

إذا ما طبق هذا النمط النشوئي على مفهوم الدولة كقوة تحريرية (موروث عن الثورة الفرنسية) تأخذ من القانون جوهر فضائلها وتشكل الأفق المثالي للمجتمع القبلي، فإن هذا المفهوم سوف يقدم إطارا دلاليا إيديولوجيا لمسؤولي الإدارة الاستعمارية المولجين بجمع القوانين المحلية السائدة عملا على تعديلها أو تغييرها. تلك كانت مثلا حالة ر. مونييه، مؤسس أول قسم للإثنولوجيا القانونية (1930) وأول مجلة مخصصة للموضوع (1931) والذي وضع الاستبيانات الأولى لـ "الفولكلور القانوني". لقد استخدم هذه العبارة عن الجزائر التي كان يمارس فيها مهماته لكي يطرح من خلالها مسألة البعد القانوني للعلاقة بين المستعمرين والمستعمَرين: كيف يمكن إيجاد التواصل بين جماعات قرابة من جهة، ومواطنين من جهة أخرى؟ كان ذلك السؤال يعبر عن المسألة الأساسية في العلاقة بين القانون والدولة. ستتمثل الغاية الأساسية للإثنولوجيا القانونية إذن في مساءلة علاقة الهوية القائمة بين الدستور والقانون والدولة والنظام الاجتماعي. أي أنها تعمل على إثبات أن هناك شعوبا تجهل وجود الدولة ولكنها تخضع لنظام اجتماعي وينم سلوكها الجماعي

عـن تصرفات منتظمة، عن نظام وانتظام سيعمل هذا التوجه الجديد للعلم على توصيفهما وتحليلهما. ويتواجد داخل الأنتروبولوجيا القانونية مفهومان عن القانون: يراه الأول متماهياً مع أسس الاندماج الاجتماعي، ويجهد الآخر في استخدام تعابير أكثر دقة لتعريف التشريع وتبيان علاقته بالفئات الأخرى للأنتروبولوجيا السياسية.

كـان م. موس أول من أدرج القانون في ميدان الأنتروبولوجيا. ومع اعتماد مفهوم الحـدث الاجتماعـي الشامل، تم دمج الشأن القانوني بـ "الاجتماعي" كواحد من العناصر المكونـة له دون أن يظهـر بعده الشفهي أو الكتابي كنعت حاسم أو ضروري. ولقد رأى مـوس في العقد ما يشبه رابطة النسب. وهو مفهوم دفع به إلى التقليل من أهمية القانون فـي المجـتمعات البدائية، لكون القانون يتميز في الأساس بصفته الإلزامية. سيعمد موس بالتالي (1926- 1927) إلى توصيف البدائيين بأنهم موجودون على الدوام ضمن مراحل مـن عطـاءات وعطـاءات مضادة، أي خاضعون بتعابير أخرى لعملية إلزام يرون فيها ضرورة أخلاقية حاسمة.

أمـا ب. مالينوفسكي فإنه يبين التماهي الكامل بين "التشريع" والرقابة الاجتماعية. وهـو يخصص كتابا نقديا للقانون البدائي، أو بالأحرى للمبادئ والوسائل المعتمدة لتأمين الـتلاحم الاجتماعـي. فـي *الجريمة والعقاب في المجتمع البري* (1926)، نراه ينتقد بشدة مفهـوم التشريعات الفوقية السائد عن المجتمعات البدائية ويشكك بصفة الخضوع التلقائي للقـانون التي قد تنتج عنه. فالتلاحم الاجتماعي، في نظر مالينوفسكي، لا ينتج عن علاقة سـيطرة ولا يجـب أن يصنف كفئة أخلاقية أو نفسية، إذ أنه فئة اجتماعية. وهو يرى أن القانون ينتمي إلى مجموعة متكاملة من العطاءات وأن صفته الإلزامية تستمد جذورها من الالتزام المتبادل الممنهج، وذلك لكون هذا الأخير ضروريا لتلبية الحاجات.

تصـدى الأنتروبولوجيون الأميركيون والبريطانيون بقوة لامتصاص مفهوم القانون مـن قبل مفهوم الرقابة الاجتماعية، أو بالأحرى من قبل مفهوم الرقابة الاجتماعية بمعناها الواسـع. نبه رادكليف- براون (1933) إلى ضرورة عدم إعطاء كل نظام معياري صفة القانون واقترح عدم استخدام هذه الكلمة إلا في حالات خاصة لا يوجد فيها جهاز مخصص لاحترام القانون، حتى بالقوة عند الضرورة.

أمـا م. غلوكمـان (1956) الذي يصف نفسه بأنه وريث ماين الفكري، فلقد تفرغ لدراسـة النزاعات وبصورة أخص المسائل التي تطرحها الحلول القضائية للنزاعات على المجـتمعات الممتلكة لتلك الإجراءات المتخصصة. هكذا لجأ إلى توصيف أجهزة وآليات عمل القضاء لدى الباروتسي في أفريقيا الجنوبية. ولقد شكل تحليله محطة في تاريخ العلم لكونـه تصـدى للتصورات المسبقة في الاثنولوجيا عن الخضوع التلقائي للقاعدة وأنكرا وجود المفاوضات أو الفصل الممكن بين المعايير القانونية والتسويات، مع استعادته للتمييز التحليلـي بيـن المجـتمعات الممركزة (الباروتسي) والتجزيئية (النوير). بخصوص هذه الأخـيرة، يقـدم غلوكمان جوابا وظيفيا عن مسألة التلاحم الاجتماعي، مطروحا بعبارات تـوازن يـتجاوز الأفراد. وهو يرى مثل إثنولوجيين أنكلو- سكسون آخرين أن النزاعات تنتهي بإقرار نظام جديد. من المؤكد أن مقولات التقاليد تولد الانقسام، ولكن تتولد عن ذلك أشـكال تضـامن جديـدة وأسس مختلفة لتلاحم متجدد. هذا المفهوم للنزاع كعملية تنظيم يسـتطيع المراقـب اكتشافها ولكنها تقع خارج نطاق وعي الشعوب المحلية، سوف يكون

عرضة لانتقادات أنتروبولوجيي ما وراء الأطلسي. وهكذا فإن ب. بوهانان (1957)، في كتابه عن التيف (نيجيريا)، يتهم غلوكمان بأنه عمد إلى تطبيق فئات التشريع الغربية على واقع الباروتسي وافترض أن المثال المنهجي الذي تنشده الإثنولوجيا يكمن في فصل توصيف الأنظمة القانونية للشعوب المحلية عن التحليلات النقدية التي قد تنشأ عنها.

في فرنسا، تساءل ب. بورديو هو الآخر عن ملاءمة الفئات القانونية الغربية المعتمدة في وصف المجتمعات الغريبة. ولكن نقد "الميل إلى التشريع" يتجاوز في أعماله بكثير الميدان الحصري للقانون ليتوجه إلى منهج الأنتروبولوجيا عندما تحاول أن تصور، داخل ميدان القرابة مثلا، بعض الممارسات من خلال وجود مفترض لمنظومات قواعد شبيهة في بعض وجوهها بالقواعد التشريعية المعتمدة في نموذج المجتمعات التي ينتمي إليها الأنتروبولوجي. إن هذا النقد المستند إلى تأمل في وضعية القاعدة، خاصة لدى ويتغنشتاين، يدفع به إلى ابتداع نظرية عن الممارسة بالحالة التي هي عليها (بورديو، 1972).

في مجلة *قانون وثقافة*، يجمع ر. فيرديبه الأعمال الخاضعة لاهتمام مزدوج: تقديم وصف دقيق للمحتوى الدلالي للحقائق القانونية وما خلف القانونية لدى الشعوب المحلية، وتحليل تصورات القانون أو الأنظمة التشريعية من منظور للقانون ثقافوي وواقعي في نفس الوقت. وفي مطلق الحالات يجب استخراج العلاقات المتبادلة بين الظواهر القانونية والاجتماعية ضمن ثقافات خاصة.

واهتمت الأنتروبولوجيا القانونية أيضا بالواقع الفرنسي انطلاقا من سجال واسع أطلقه بورديو ويحمل على الصفة "التشريعية" للقاعدة في مختلف ممارسات القانون والعرف والتقاليد المحلية، خاصة عبر دراسة الروابط بين أنظمة تناقل الأملاك والنسب والقرابة، في مظهرها الاقتصادي على وجه الخصوص.

في سنوات 1980، وفي الولايات المتحدة بصورة خاصة، توجهت الأنتروبولوجيا القانونية نحو رفض الطروحات الوظيفية السائدة حتى ذلك الحين. هكذا اهتم ك. غيرتز بتبيان الإنشاءات الثقافية التي تولدت عنها، هنا أو هناك وتحت أشكال معيارية تنظيمية، "حساسيات تشريعية" (1986)، وانطلق من مفهوم العدالة المتغير ليخلص إلى أن القانون هو وسيلة للتفكير بالواقع وليحدد، بشكل متناقض مع النظرة الشكلانية، علاقة القانون بالمعرفة المحلية، والقانون بالواقع. أخيرا، وفي إطار استكمال أعمال المدرسة ذات المنهجية الإثنوية، أخذت البحوث تتوجه في الولايات المتحدة نحو التوصيف المنهجي لأوضاع تكون فيها أنماط السلوك الشخصي أو العام مشرعنة بالاستناد إلى قواعد (قانونية أو لا). هكذا يتجابه في السجال من يعرّفون القانون بتعابير القواعد ومن يقاربونه بصفته أوالية (نادر، 1969؛ فولك- مور، 1978؛ غوليفر، 1986، بوسبيسيل، 1958، 1971). وهذا ما يعيد إلى الأذهان تلك المسألة القديمة التي ميز فيها اللاتين بين "العدالة" (jus) و"القانون" (lex).

إ. كلافري

BOHANNAN P., 1957, *Justice and Judgement among the Tiv*, Londres, Oxford University Press.- BOURDIEU P., 1972, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Paris, Genève, Droz; 1980, *Le sens pratique*, Paris, Editions de Minuit.- DURKHEIM E. (1893), 1957, *De la division du travail social*, Paris, PUF. – FALK MOORE S., 1978, *Law as Process, an Anthropological Approach*, Londres,

Routledge et Kegan Paul.- FAVRET J., 1968, "Relations de dépendances et manifestation de la violence en Kabylie", *L'Homme*, VIII, 4: 18-44. – GEERTZ C., 1983, *Local Knowledge*, New York, Basic books, Inc. (trad.fr. *Savoir local, savoir global*, Paris, PUF, 1986).- GLUCKMAN M., 1955, *The ideas in Barotse jurispridence*, New Haven- Londres, Yale University Press; 1956, *Customs and Conflict in Africa*, Oxford, Blackwell.- GULLIVER P.H., 1963, *Social Control in an african Society*, Londres, Routledge et Kegan Paul. – MAINE H.S. (1861), 1931, *Ancient Law. Its connection with the early history of society and its relation to modern ideas*, Londres, Oxford University Press; 1866, *Dissertations on Early Law and Cultures*, New York, Arno Press.- MALINOWSKI B., 1926, *Crime and Custom in savage society* , Londres, Routledge et Kegan (trad.fr. *Trois essais sur la vie sociale des primitifs*, Paris, Payot, 1969). – MAUNIER R. (éd.), 1931, *Etudes de sociologie et d'ethnologie juridiques*, vol. 1, Paris, Domat- Monchrétien; 1932, *Loi française et coutumes indigènes en Algérie*, Paris, Domat- Monchrétien.- MAUSS M, (1926- 1927), 1966, "Essai sur le Don, Forme et Raison de l'Echange dans les Sociétés Archaïques", in *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF; 1967, *Manuel d'ethnographie*, Paris, Payot.- NADER L. (ed.), 1965, "The anthropological study of law", *American anthropologist*, 67 (6) part 2; 1969, *Law in Culture and Society*, Chicago, Aldine.- POSPISIL L., 1958, *Kapauku Papuans and their law*, New Haven, Yale University Press; 1971, Anthropology of Law, New York, Harper et Row.- RADCLIFFE-BROWN A.R., 1933, "Primitive Law", in *Encyclopedia of the Social Sciences*, vol. 9.

Tribu — قبيلة

تمت استعارة كلمة "قبيلة" من قاموس المؤسسات السياسية القديمة الذي يحتوي على كلمات أخرى للدلالة على الانتساب إلى جماعة بالولادة (بنفينيست، 1969)، وتم استخدامها أولا من قبل نشوئيي القرن التاسع عشر للدلالة على التنظيم السياسي لمجتمعات موجودة في حقبة معينة (بربرية) من تطور البشرية (مورغان، 1877). بعد أن أفلتت الكلمة من إفلاس المفاهيم النشوئية، بقيت تستخدم في الأنتروبولوجيا، مقترنة بالمقاربة الوظيفية للمجتمعات الفاقدة للدولة والتي سُمّيت بشكل عام "مجتمعات قبلية". والواقع أن مصطلح "قبيلة" يستخدم للدلالة على مجتمعات شديدة التنوع لجهة طريقتها في الحفاظ على النظام الاجتماعي دون وجود سلطة مركزية. وهكذا فإن قبيلة النوير تكوّن أكبر وحدة سياسية مجتمعة مقابل وحدات أخرى مماثلة، ومعتمدة على التحكيم في حل خلافاتها الداخلية (إيفانز - بريتشارد، 1940). يشير هذا التعريف إلى البعد الإقليمي للقبيلة، بعكس التعريف النشوئي الذي كان يفرّق بين التنظيم القبلي المفترض بائداً والتنظيم الإقليمي.

قام إ. شابيرا (1956) و م. غلوكمان (1965) بإظهار القدرات القبلية على التوفيق بين المؤسسات السياسية والتشريعية فساهما عن غير قصد في انبثاق مفهوم "القبلية" الذي سوف يدل، بصورة تعميمية متزايدة، على التصرفات الجماعية السائدة في تلك المجتمعات والمتناقضة مع قيام الدول الحديثة.

كما جعل كل من إ. ر. سرفيس (1962) و م. ساهلنز (1968) من القبيلة إحدى الحقبات العامة في تطور البشرية والتي انطلقت من "ثورة العصر الحجري الحديث" لتكون

مرحلة ما بين الزمرة والدولة. ويقوم النمط القبلي على التقابل المعمّم بين الجماعات، وعلى تراتــبها السلالي، والتناغم بين الفروع : فالمجالات الدينية والسياسية والاقتصادية إلخ. لا تندرج ضمن المؤسسات المختلفة، وإنما في نظام القرابة أغلب الأحيان.

ولقــد برهن م. غودلييه (1973) كيف أن أزمة مفهوم القبيلة هي التي كشفت النقاب عــن الأسس التجريبية للمسيرة الأنتروبولوجية. وهو يتجاوز في نقده المسألة التي يثيرها، في العالم المتوسطي القديم والحديث، تنظيم المجتمعات التي تعبّر فيها "القبيلة" بلغة القرابة (الســلالة) عــن أمور تشريعية وسياسية، قد تنم عن الكثير أو القليل من التراتبية، ولكنها وثيقة الصلة بنظــام ارتباط زواجــي، ومنتجة لأنظمــة سياسية معقــدة ومتنوعــة (مجلة "*الإنسان*" 1987 ,"*L'Homme*").

ب. بونت

BENVENISTE E., 1969, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Editions de Minuit.- BONTE P., CONTE E., HAMES C., ABDEL WEDOUD OULD CHEIKH, 1991, *Al-ansab. La quête des origines. Antropologie historique de la société tribale arabe*, Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.- COHEN R. et MIDDLETON J. (eds), 1967, *Comparative Political Systems. Studies in the Politics of Pre-industrial Societies*, New York, The Natural History Press.- EVANS- PRITCHARD E.E., 1940, The *Nuer*, Oxford , Clarendon Press (trad.fr. *Les Nuer*, Paris, Gallimard, 1968). – GLUCKMAN M., 1965, *Politics, Law and Ritual in Tribal Society*, Chicago, Aldine.- GODELIER M., 1977, "Le concept de tribu. Crise d'un concept ou crise des fondements empiriques de l'anthropologie?" in *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*, Paris, Maspero.- HELM J. (ed.), 1968, *Essays on the Problem of Tribe*, Seattle, University of Washington Press; 1987, *L'Homme*, 102, *Tribus en Afrique du Nord et au Moyen- Orient*.- MORGAN L., 1877, *Ancient Society*, New York, Holt (trad.fr. *La société archaïque*, Paris, Anthropos, 1971).- SAHLINS M., 1968, *Tribesmen*, Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice Hall. – SCHAPERA I., 1958, *Government and Politics in Tribal Society*, Londres, Watts.- SERVICE E.R., 1962, *Primitive Social Organization*, New York, Ramdon House.

قرابــــة **Parenté**

1- *الميدان التقليدي للقرابة*

ترتبط القرابة كمادة أنتروبولوجية مع عوامل التوالد البيولوجي بعلاقة معقدة قوامها الاســتمرارية والانقطــاع. فمن جهة تغذيها الضغوطات الحتمية بشكل دائم، كمثل معرفة الشــروط الثنائــية الجنــس التي تحدثها (الأمومة والأبوة)، أو الأخذ بالحسبان الاستبعاد التصنيفي لبعض الشركاء الجنسيين (لتفادي ارتكاب سفاح القربى). إلا أنه «وكما تؤكد عدة فــروقات بشــرية علــى وجه الخصوص – ما بين الجنس والزواج، والأمومة والأبوة، الطبيعــية والقانونية، إلخ..، وكما أثبتت شريحة واسعة من النماذج العائلية المستوحاة من تلك الفروقات، فإن القرابة ليست فقط عبارة عن مجرد روابط "طبيعية". فالقرابة المندمجة

في أنظمة هي أنظمة عمل (تحدد طرائق حسن التصرف) وتفكير في آن معا (تحدد هيكلية المفاهـيم) تمـثل قبل كل شيء واقعا ثقافيا يستجيب لأهداف خاصة. نفهم إذا أن روابط القرابة يمكن أن تُطرح من عدة زوايا: عاطفية، معيارية، رمزية، استراتيجية، إلخ..

وعلـيه فإن القرابة تشكل ميدانا متميزا من ميادين التطور النظري للأنتروبولوجيا. وفي الواقع فإن فهم ظواهر قرابة العصب والنسب تبعا لعدد محدود من المبادئ الأساسية، أي المـنهج الـذي أطلقه مورغان عام 1871، قد استتبع حرصا على دقة العرض يُعتبر بالنسـبة للعديديـن البرهان الأساسي على الهم العلمي للأنتروبولوجيا، إن لم نقل المنهجي على الأقل.

إن كـل المجتمعات، باعترافها بالقرابة الثنائية القائمة على الأفراد وتحقيق الترابط الشـرعي فيما بينهم، تقر بقرابة العصب والنسب. إلا أن بعض هذه المجتمعات فقط تدرج البـنوة و/أو المصاهرة، أي وجود مجموعات أو فئات من أقرباء العصب المتحدرين من مجموعـة أشخاص هم من سلالة جد واحد، من جهة، ومن جهة أخرى وجود صلة قرابة تـربط مجموعات أو فئات من الأهل برابط المصاهرة. غير أن مبادئ البنوة والمصاهرة هي التي قدمت النماذج التفسيرية الأساسية في مجال الدراسة هذه.

إن المقاربـة المسماة "سلالية" (رادكليف- براون، فورتيس) المستوحاة من المذهب الوظيفـي الأنكلو- سكسوني، قائمة على الدور المُسند إلى المبدأ السلالي الذي يقوم عليه الانـتماء إلى جماعة من أقارب الدم. ولقد انبثقت هذه المقاربة عن دراسة للمجتمعات التي يظهـر فيها هذا الانتماء بشكل جلي، والتي يحدد فيها النسب الهوية الحصرية للجماعات. ونعنـي بذلـك المجتمعات التي تحكمها قاعدة البنوة الآحادية النسب التي تعتبر أن انتقال الانـتماء يستند إلى طرف واحد فقط من الأهل سواء أكان الأب (بنوة أبوية) أو الأم (بنوة أمومية). في نظام البنوة الأمومية مثلا، للنساء فقط الحق في نقل الانتماء بحيث أن الأبناء ينـتمون إلى مجموعة الأقرباء الذين يخصون الأم وهي نفسها المجموعة التي تنتمي إليها والدة أمهم.

أما المقاربة المستندة إلى "المصاهرة" (ليفي – ستروس، دومون، نيدهام) فهي قائمة علـى مبدأ علاقة تكامل أو تضارب بين ذوي قرابة الصلب أو النسب. وقد استوحيت هذه المقاربـة مـن المذهب البنيوي الفرنسي من خلال دراسة المجتمعات التي يتجلى فيها هذا التضـارب بطـريقة منهجـية للغاية. ويتعلق الأمر بالأنظمة الأولية التي تعتبر أن قواعد الـزواج تقوم على تصنيف مجمل المجتمع ضمن فئات متكاملة لجهة القرابة والنسب. إن الفرضية في هكذا توزيع تصنيفي من النوع المنهجي (الحالة المسماة "بالتبادل المحدود") أو النوع غير المتناسق (الحالة المسماة "بالتبادل المعمَّم")، تحدد موانع الزواج مسبقا من خلال المحظورات الزواجية على صعيد النسب، بجعلها الزواج يقتصر على هذه الفئة أو تلك من الأهل. وفي حالة التبادل العام مثلا، يفضل الارتباط بابنة الخال.

هـناك مجـتمعات تعتمد نماذج أصعب ضمن تلك المقترحة في هاتين المقاربتين. نـتحدث هنا، من جهة، عن المجتمعات ذات البنوة اللامتميزة أو الرحمية التي يتسبب فيها انـتقال الانتماء عبر الأم والأب بخلق مجموعات نسبية متشابكة؛ ومن جهة أخرى، هناك أنظمة المصاهرة شبه المركبة والتي تقوم على قواعد لا تسمح بالتحديد المسبق للنسب. في حـالات مماثلة، يجب أن يولي التحليل اهتماما أكبر لبعض الاعتبارات التي تخفيها دراسة

أنظمة البنوة الأحادية النسب، كما هي الحال في أشكال المصاهرة الأولية، أي للعلاقة بين النموذج الشكلي والضوابط الإحصائية، وبين مبادئ التنظيم الشاملة والخيارات الخاصة، إلخ..

أما المجتمعات التي لا تعتمد البنوة ولا المصاهرة، بالمعنى الحصري للكلمة، فإنها تكتسب مقاربات ومفاهيم جديدة هي في طور الصياغة حاليا، وهي مجتمعات تعترف بالقرابة الثنائية فقط (المسماة فردية). عندها لا تتخذ الفئات ذات قرابة الصلب شكل مجموعات نَسَبية مؤلفة من المتحدرين من جدٍّ واحد وإنما تتألف من مجموعة أقرباء يتحدرون من مجمل الأشخاص الذين لهم قريب مشترك. تعتمد هذه المجتمعات أيضا نظام زواج معقد يرتكز إلى قواعد قائمة على معايير غير جماعية بل فردية، وهي قواعد تتصف بكون موانع الزواج تعود فيها إلى درجة قرابة الصلب التي تجمع ما بين الأفراد. في حالات كهذه، تأتي العوامل الخارجة عن القرابة، كالنظام العقاري والأنظمة الاجتماعية الخ... المهمة أصلاً في الأنظمة اللامتميزة وشبه المعقدة، لتلعب دوراً أساسياً.

م.هاوسمن

AUGE M. (éd.), 1975, *Les domaines de la parenté*, Paris, Maspero.- BARNARD A. et GOOD A., 1984, *Research Practices in the Study of Kinship*, Londres, Academic Press.- DUMONT L., 1971, *Introduction à deux théories d'anthropologie sociale*, Paris- La Haye, Mouton; 1983, *Affinity as a Value. Marriage Alliance in South India, with Comparative Essays on Austr*alia, Chicago-Londres, The University of Chicago Press (version plus complète de *Dravidien et Kariera: l'alliance de marriage dans l'Inde du Sud et en Australie*, Paris- La Haye, Mouton, 1975). – FORTES M. 1969, *Kinship and the Social Order: the Legacy of* Lewis Henry Morgan, Chicago, Aldine.- FOX R., 1967, *Kinship and Marriage: An Anthropological Perspective*, Harmondsworth, Middlesex, Penguin Books (trad.fr.: *Anthropologie de la parenté*, Paris, Gallimard, 1972). – GOODY J. (ed.), 1973, *The Character of Kinship*, Cambridge , Cambridge University Press.- HERITIER F., 1981, *L'Exercice de la parenté*, Paris, Gallimard- Le Seuil.- KEESING R.M., 1975, *Kin groups and Social Structure*, New York, Holt, Rinehart et Winston.- LEVI-STRAUSS C. (1949), 1968, *Les Structures élémentaires de la parenté*, Paris- La Haye, Mouton.- MORGAN L.H., 1871, *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*, Washington, DC, Smithsonian Institution.- MURDOCK G.P., 1949, *Social Structure*, New York, Macmillan (trad.fr. *De la structure sociale*, Paris, Payot, 1972). – NEEDHAM R., 1962, *Structure and Sentiment. A Test case in Social Anthropology* , Chicago, Chicago University Press.- NEEDHAM R. (ed.), 1971, *Rethinking Kinship and Marriage*, Londres, Tavistock (trad.fr. *La parenté en question*, Paris, Le Seuil, 1977). – RADCLIFFE –BROWN A.R., 1950, "Introduction" *in* A.R. Radcliffe – Brown et D. Forde (eds), *African Systems of Kinship and Marriage*, Londres, Oxford University Press (trad.fr. in *Systèmes familiaux et matrimoniaux en Afrique*, Paris, PUF, 1953). – SCHEFFLER H.W. et LOUNSBURY F.G., 1971, *A Study in Kinship Semantics: The Siriono Kinship System*, Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice-Hall.- SCHNEIDER D., 1968, *American Kinship: A Cultural Account*, Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice-Hall.- ZIMMERMANN F. (éd.), 1972, *La Parenté*, Paris, PUF.- ZONABEND F., 1986, "De la famille. Regard ethnologique sur la parenté et la famille", *in* A. BURGUIERE *et al.* (éd.) , *Histoire de la famille*, Paris, Albin Michel.

2- قرابة مفترضة

يستخدم تعبير القرابة المفترضة للدلالة على العلاقات الاجتماعية التي تقوم على القرابة (بالمرجعية أو بالتخاطب) دون أن تكون بالضرورة وليدة صلة قرابة معروفة (كصلة الدم أو الزواج). ولا يختص هذا التعبير باستخدام حصري، إذ يشير في بعض الأحيان إلى ما يشبه القرابة، وأحياناً إلى القرابة الوهمية. يدل هذا التعبير على ما هو أكثر من مفهوم، انه يدل على فئة قوامها العلاقات القوية المتنوعة، كخلق علاقة قرابة اصطناعية (التبني)، واستخدام لغة وقواعد القرابة لتأسيس علاقات اجتماعية معينة (القرابة الشعائرية أو الروحية)، والإفراط المجازي في المصطلحات إلخ.. إن بالإمكان التمييز بين مختلف متغيرات هذه الظاهرة وذلك بحسب نوعية العلاقات القائمة(العاطفية والقانونية والشعائرية)، ودرجة استيعاب الحقوق والواجبات المحددة للذين تجمع بينهم صلة قرابة فعلية، ونوع صلة القرابة المستخدمة كمرجع، والبنوة أو الأخوّة في أغلب الأحيان،والمصاهرة في أحيان نادرة جداً. يشك بعض علماء الأنتروبولوجيا بإمكانية ملاءمة مفهوم كهذا للدلالة على المظاهر التي تبدو لهم على صلة بميدان القرابة.

لم تُبدِ الأنتروبولوجيا اهتماماً بالقرابة المفترضة إلا في وقت متأخر، باستثناء التبني الذي اعتبر في القرن التاسع عشر كدلالة على انحسار أهمية علاقات القرابة (هـ.ج.س. ماين). في أغلب المجتمعات يكون التبني مرتبطاً بآليات الإبقاء على مجموعات القرابة، وبآليات توارث الأموال والأملاك والمراكز، أكثر من ارتباطه بالتخلي عن ولد أو بالرغبة في الحصول على طفل كما هو الحال في المجتمعات الغربية. في المجتمعات القديمة التي كان شائعاً فيها كثيراً، ينحصر التبني بالراشدين ويقوم على انتقال السلطة دون وجوب التخلي عن الهوية الأصلية بهدف ضمان المحافظة على العائلة الأرستقراطية من خلال تطعيمها بروابط جديدة. في روما، كان التوارث الذي ينتج خاصة عن موت الأب يؤدي إلى انتقال الهوية، لا الحقوق وأدوار القرابة. إن إدراك القرابة الحقيقية في المجتمعات الغربية نتيجة للتبني لم يعرفه أحد من قبل فيما عدا شعب الإينويت على سبيل المثال. أما حقوق الإرث فيمكن أن تكون محدودة لأن المتبنى لا يعتبر دائماً حاصلاً على الهوية القانونية، كما أن محظورات الجنس والزواج ليست دائماً قائمة.

يمكن أن يبدو التبني كوسيلة للحصول على زوج لابنة وحيدة، وعلى ابن (في اليابان) للمتبني (في الصين). وربما كان التبني في مجتمعات الشرق الأوسط والأدنى القديمة مهيئا للزواج وذلك بخلق علاقة اجتماعية ضرورية لإتمامه.

أما في أفريقيا، فلا يمكننا التحدث عن التبني للدلالة على الإنخراط التدريجي للأفراد (وبخاصة العبيد) في جماعات القرابة، ولذلك شدد علماء الأنتروبولوجيا بصورة خاصة على أهمية دور المربّي أو الإرضاع. ولكن ذلك لا يغير شيئاً في الوضع الشرعي للطفل، مع أن الأمر يتعلق بالحقوق والواجبات المتوجبة تجاه جميع أطفال صلة القرابة (غودي 1969). وكسائر الأمور المرتبطة بأشكال الوصاية، فإن هذه الأدوار تطيل القرابة الحقيقية دون أن تندرج في القرابة المفترضة.

نعني بالقرابة الشعائرية العلاقات التي تستخدم مصطلح القرابة وتستند إلى عناصره الرمزية، خاصة تلك المرتبطة بالإنجاب والحمل وتربية الأطفال. ومن أشكال العلاقات المعروفة أكثر والموجودة في عدة مجتمعات هناك صلة الرحم والرضاعة.

إن هذه العلاقات التي تعمل على إبراز الهوية بمعناها الرمزي لدى الشركاء تقتبس نمـوذج الأخوة (أخوة الدم). كما أن البرود الجنسي ملحوظ أحيانا. إذ يعتبر هنود السهول أن إقامـة علاقة جنسية مع المرأة نفسها، أو تبادل النساء بين شخصين لدى شعب الإنويت يخلـق بيـن الرجال علاقة أخوة. إن المنطق الذي تقوم عليه هذه العلاقات يفسِّر العلاقات القائمة كقرابة الرضاعة الحاصلة عن طريق المرأة المرضعة؛ وهي تؤدي في المجتمعات العربـية إلـى زيادة الموانع الجنسية في حين أن أخوة الدم يمكن أن تعزز قيام المصاهرة (كونـت 1987). وفـي الواقع فإن هذه العلاقات تقوم بوظائف متعددة تستخدم إيديولوجية القـرابة لخلق أو تعزيز التضامن الاجتماعي وتحديد الحقوق والواجبات المتبادلة، كالانتقام على سبيل المثال.

ونعني أيضا بالقرابة الشعائرية. والمسماة أحيانا "القرابة الروحية"، علاقات القرابة المسـتمدة فـي الدين المسيحي من طقوس العمادة. إن الأبحاث الأدق في هذا المجال تهتم بالعلاقـة (المسـماة "قرابة العرّاب") بين أهل الابن بالمعمودية وأبويه الروحيين. ويمكن اعتـبار هذه العلاقة في منطقة البحر الأبيض المتوسط وفي أميركا اللاتينية (منتز وولف 1950)، شـائعة للغايـة، فهي توطد العلاقة بين الفئات الاجتماعية من جيل إلى جيل (في البلقان، هامل 1968)، كما أنها تشغل وظائف عدة وخاصة السياسية منها. وفي هذه الحالة يكـون التشابه مع القرابة واسعا لدرجة إدراج المحرمات بين الأهل الحقيقيين والروحيين، مما يعني اهتماما أقل بالوضع الروحي للطفل والتركيز على خلق علاقات تعاون وتضامن تتلطى خلفها أحيانا كثيرة التراتبية الاجتماعية (بيت- ريفرز 1976). يمكن استخدام القرابة الروحـية بمعـنى صوري (عراب المافيا) كما هي الحال، بشكل عام، مع تعابير القرابة "الحقيقـية" للدلالـة علـى وظـائف ومراكز اجتماعية معينة، كالتسميات الدينية ("الأب" و"الأم"و"الأخـت") على سبيل المثال. وفيما يخص لغة القرابة فإنها تنسجم مع التوسع في دلالات القـرابة، فنـتحدث أحيانا عن "القرابة المصطنعة". عندما ينادي أبناء قبيلة بدوية بعضهم بأولاد العم رغم كونهم من أصول مختلفة، هل يعني ذلك أننا بصدد تناول علاقات قرابة وهمية أم أن الأمر يتعلق فقط بوفرة التعابير المتعلقة بالقرابة؟

رغـم تباين الأشكال التي تطغى على القرابة المفترضة، فمن الواضح أن دراستها تـندرج ضمن المجال النظري للقرابة. وقد اقترح بيت ريفرز عام 1973 تحليلها من خلال تعـريف اجتماعي لنوعية القرابة، فتكون القرابة الحقيقية إحدى أقطابها؛ أما القطب الآخر فيتضـمن علاقـات الصداقة المستخلصة أو الشعائرية تقريبا. وعندما نتذكر أن العديد من المجـتمعات تـرى أن علاقـات القـرابة الحقيقية تجد نفسها مفسَّرة بطريقة جديدة ضمن مضـمون أوسـع فتبر كنوع من "علاقات الماشية" كما هي الحال لدى شعوب النيل على سبيل المثال، أو أيضا علاقات شعائرية متبادلة (الماغور 1978)، فإن غزارة هكذا منهجية تبدو حتمية.

ب.بونت

ALMAGOR U., 1978, *Pastoral partners. Affinity and bond partnership among the Dassanetch of South- West Ethiopia*, Manchester, Manchester University Press.- BONTE P., 1987, "Donneurs de femmes ou preneurs d'hommes? Les Awlad Qaylan tribu de l'Adrar mauritanien", *L'Homme*, XXVIII, 102: 54- 79.- CARROLL V. (ed.), 1970, *Adoption in Eastern Oceania*, Honolulu, Bishop Museum.- CONTE

E., 1987, "Alliance et parenté élective en Arabie ancienne: éléments d'une problématique", *L'Homme*, 102, XXVII (2): 119-138.- GOODY J., 1969, "Adoption in Cross- Cultural Perspective", *Comparative Studies in Society and History*, 11: 55-78.- HAMMEL E.A., 1968, *Alternative Social Structures and Ritual Relations in the Balkans*, Englewood Cliffs, Prentice- Hall Inc.- MINTZ S.W. and WOLF E.R., 1950, "An analysis of ritual co-parenthood", *Southwestern Journal of Anthropology*, 6,4: 341- 365.- PITT.RIVERS J., 1973, "The Kith and the Kin", in J. Goody (ed.), *The Character of Kinship*, Cambridge, Cambridge University Press; 1976, "Ritual Kinship in the Mediterranean: Spain and the Balkans", *in* J.G. Peristiany (ed.), *Mediterranean Family Structures*, Cambridge, Cambridge University Press.- ROUSSEAU J., 1970, *L'adoption chez les Esquimeaux Tunnermuit*, Québec, Centre d'études nordiques , Université de Laval.

قرابة الدم — Consanguinité

أنظر: سلالة، القرابة (نظام 2).

قرابة الرحم — Cognatisme

أنظر: بنوة، سلالة، فئة النسل، قرابة.

قرابة (نظام القرابة) — Parenté (système de)

1- أنظمة القرابة وبناها

أدخـل مورغـان مفهوم نظام القرابة في كتابه *أنظمة قرابة العصب والنسب في العائلة البشرية* (1871)، وابتكر فيه طريقة للتحليل تقوم على وضع استبيان يتضمن تعابير القرابة الواردة على شكل نظام، ووزع منه 139 نسخة. وبناءً على النتيجة وضع عدداً من أنمـاط المصـطلحات التي قسمها إلى قسمين أساسيين: الأول وصفي قائم على دمج عدد ضـئيل مـن المصطلحات البسيطة، والأخر تصنيفي يقوم على توزع ذوي قرابة العصب ضـمن فـئات أفراد ينطبق عليهم نفس التعبير. فعلى سبيل المثال، لدى شعب الإيروكوا، يـنادى الأب وشقيقه بنفس الكلمة. وهما ينتميان إلى فئة مختلفة عن تلك التي تضم أفراداً يشـار إليهم بمصطلح يُستخدم لتسمية شقيق الأم. هكذا كان قد أصبح ممكناً وللمرة الأولى إجراء مقارنة منهجية بين المصطلحات ذات المصادر المختلفة.

التصنيفات الاصطلاحية

إن التميـيز الذي وضعه مورغان بين الأنظمة الوصفية والتصنيفية سرعان ما فقد مـن دقـته فـي الوقت الذي كان قد فقد فيه الكاتب توجهاته النشوئية. فنلاحظ أن معظم الأنظمة هي تصنيفية إلى حد ما. إن الخصائص الشكلية لهذه الأنظمة تؤخذ كما هي، لكون

المؤلــف يبحــث عــن طرق تدوين أكثر دقة ويحرص على تحديد معايير تشكيل الفئات الاصطلاحية.

أمـــا محاولـــة كروبير المستوحاة من مقاربة لغوية لمصطلحات القرابة، فهي تحدد ثمانية من هذه المعايير دون تفضيل واحد معين منها. ولاحقاً راح كتاب التصنيفات يعلقون أهمـــية علـــى واحد من المعايير التي حددها كروبير دون غيره، وهو الفرق من جهة بين النســـب القائم على "الذات" (Ego) وأسلافها المباشرين (خط النسب)، والخطوط المتفرعة منه، وصولاً إلى وضع تصنيف يبرز آثار البنوة من جهة أخرى. ثم اثبت لووي عام 1928 وجـــود أربع طرائق تساعد "الذات" الذكرية على تصنيف أهلها الذكور انطلاقاً من الجيل الأول التصـــاعدي. وأكمـــل ج.ب. موردوك عام 1949 هذا التصنيف بتطبيق ذلك المبدأ انطلاقاً من تعميم علاقات "الذات" وتأسيسها على نظرة مختلفة إلى الأقارب المباشرين (G) وأبـــناء العـــم أو الخالة (P : أي متحدرين من أقارب من نفس جنس أهل "الذات")، وأبناء العمة أو الخال (X: من أشقاء من جنس مختلف)، كما يحدد إضافة لذلك أنظمة الإيروكوا والكـــراو والأوماهـــا (أو "الكراو- أوماها": والكراو هم ذوو نسب أمومي والأوماها ذوو نســـب أبوي). وتضم هذه الأنظمة أبناء الخالات المتقاطعين رحميا (Xm) أو أبناء الأعمام المتقاطعين صلبيا (Xp) في بعض فئات أهل أجيال السلف أو الخلف.

G + 1	G 0	Morgan	Lowie	Murdock
F=FB=MB	G=P=X	classificatoire	*Generational*	Hawaïen
F=FB#MB	G=P#X	-	*Bifurcate Merging*	Iroquois
-	G=P#Xm#Xp			Omaha/Crow
F#FB#MB		descriptif	*Bifurcate collateral*	Soudanais
F#FB=MB		-	*Lineal*	Eskimo

ان التصـــنيف الاصطلاحي الذي نستخدمه اليوم كوسيلة مناسبة لمعرفة المعطيات، يعـــتمد علـــى التســـميات التي حددها موردوك. إلا أن الاهتمام تحول جزئيا تجاه مشاكل أخـــرى، إضافة إلى أن التصنيف يحوي أخطاءً بديهية، ففي الواقع يجدر بنا أن نحدد في كـــل فـــئةٍ مجموعـــة مصطلحات مرجعية (تسميات الأهل الذين نتحدث عنهم) ومجموعة مصـــطلحات تخاطبية (تسميات الأهل الذين نتحدث معهم). ويمكن أن تتغير المصطلحات بحســـب ســـن "الذات" وجنسها على وجه الخصوص. إضافة إلى ذلك، يغطي كل نموذج مثالـــي وقـــائع يمكن أن تشذ عنه بدرجات متفاوتة. ولكن أحيانا وحدها بعض الخصائص النموذجـــية قد تندرج ضمن مصطلحات واقعية لا تجد مكانا لها في التصنيف. يمكن لهذه التغيـــيرات أن تكون دالة على شروط أداء النظام بحد ذاته (لوزبوري، عام 1964، بشأن أنظمـــة الكـــراو- أوماها)؛ وعلى العكس يمكن لتشابه الأشكال أن يؤدي إلى جمع أنظمة مختلفة الأداء جذرياً ضمن نموذج واحد: ذلك ما يعرف بأنظمة الإيروكوا والدرافيدية.

ينطوي تحليل نظام القرابة على تأمل، واضح أو مضمر، في طبيعة القرابة.ورغم أن عـدة أعمال (فوكس، 1967) قد تناولت فكرة التواصل بين قرابة الدم العضوية وقرابة الـدم الاجتماعـية، التي كان مورغان قد ارتكز إليها، فإن هذه الفكرة لم تعد قائمة، وإن عرفـت بعض التجدد مع علم الاجتماع العضوي.إن التمييز بين القرابة الطبيعية والقرابة الاجتماعـية كمـا طـرحه فـإن جينيب قد استُقبل على الفور من المدرسة الدروكهايمية والأنتروبولوجـيا الأميركية ذات المؤثرات الثقافية، ولكن دون معالجة المشكلة التي تسبب بهـا وجود أنظمة مصطلحات أي: كيف تتوسع التصنيفات عند تشكلها؟ هل يتم ذلك بفعل هيكليتها الدلالية الخاصة أم بفعل قوانين عمومية متعلقة بمجال القرابة؟

إن مالينوفسكي (1913) الذي انتقد مسألة "احتساب القرابة" قد عرّف قرابة العصب والنسب من خلال المفهوم الثقافي للإنجاب. وقد اعتبرت الأنتروبولوجيا الثقافية الأميركية المـتأثرة بالتحلـيل الألسني، ومنذ أيام كروبير، أن الأنظمة الاصطلاحية يجب أن تدرس على أساس أنها أنظمة، وأنها تستمد شموليتها من لعبة المتغيرات الثقافية التي يتم تنظيمها مـن خلالها. وعليه فإن مشكلة توسع التصنيفات تطرح من الناحية الألسنية والدلالية وفقاً لورودهـا في النظام وليس وفق القوانين الخارجية أو العامة التي تترجم تصورات ثقافتنا الخاصـة علـى أنهـا قرابة. وهكذا فإن هذه المدرسة قد علقت أهمية خاصة على دراسة القـرابة الإنكلـيزية – الأميركية (شنايدر 1968) ونجم عن ذلك همّ تشكيل أدوات التحليل (بوتشـلر وسيلبي، 1968) التي تظهر أكثر في التحليل المفارق المطبق في الدرجة الأولى على القرابة الإنكليزية (غودناو 1965). ويقوم التحليل المفارق على اعتبار مجمل تعابير القرابة كوحدة متكاملة يدرسها من خلال عناصرها الدلالية:المعنى الدقيق لكل مصطلح هو نتيجة التحديدات الشكلية التي تمارسها تلك العناصر المشتركة.

أمـا الأنتروبولوجـيا الإنكليزية، الوارثة جزئيا لتراث دوركهايم الاجتماعي، فإنها تطـرح مشكلة توسع التصنيفات الاصطلاحية بطريقة مختلفة إذ تردّها إلى الآليات النفسية لتعلم الحقائق الاجتماعية.

هكـذا اعتـبر رادكليف- براون (1952) أن القرابة هي "ميدان متميز من ميادين الحقـوق والواجبات" التي تصنف المصطلحات نسبة إلى عدد معين من المبادئ "المعنوية" (السـلطة، التسـامح العاطفي، إلخ.) التي تحرص بنفسها على صيانة الوحدة الضرورية لجماعـات القـرابة (أي مجموعـات النسب المشترك). والتحليل المقارن يسمح بصياغة "مصطلحات عمومية" وبنص قوانين تتوافق مع قوانين العلوم الطبيعية.

وبعـيداً عـن هذه المتطلبات العلمية، ساهمت هذه المقاربة في جذب الاهتمام إلى جانب أخر من جوانب تصنيف القرابة ضمن نظام، وهو التصنيف الاجتماعي للمواقف.

لـم تـبلغ أنظمة المواقف هذه نفس الدرجة التي بلغتها المصطلحات. وتتراوح هذه المواقف بين قطبين هما التحاشي والمزاح.

التحاشي، بعيداً عن مجرد تبادل الاحترام، هو الانفصال التام بين الأهل في الحياة اليومـية ويترجم عن طريق التصرفات الكلامية وأنماط المجاملة، في مجالات الجنس أو الغذاء. وتكون علاقة التحاشي شائعة بين أقارب من أجيال متباعدة. (الصهر والحماة على

سبيل المثال)، على عكس علاقة المزاح التي يكون قوامها الحرية في التصرف واستخدام اللغـة حـتى علـى الصعيد الجنسي، ويمكن أن تكون متبادلة أو لا، ونلاحظها عادة لدى أقارب من نفس الجيل.

إن الـتطابق المحـتمل بين نظام المصطلحات ونظام المواقف يبقى جزئيا وتبقى القوانيـن التـي حاولنا استخراجها بشأن العلاقة بين الخال وابن الأخت مرتبطة بمقاربات أخرى خاصة بالقرابة أخذت تشدد، اعتبارا من الأربعينات، على البنوة والمصاهرة.

هيكليات القرابة

لم يتم التخلي عن مشروع مورغان الهادف إلى إرساء توافقات هيكلية بين مختلف مظاهـر القرابة، رغم رفض الفرضيات النشوئية الأولى. إن استخدام التقابل بين النسب الوحيد الخط والنسب المتعدد الخطوط لأهداف تصنيفية، يرتبط كما رأينا بالأهمية المعطاة للبنوة. وإن المبادئ التي تحدد التصنيف الاصطلاحي هي مستوحاة وفق رادكليف- براون من نظرية اجتماعية للجماعات ومنبثقة من المُلكية الممنوحة بالدرجة الأولى للنسب البنوي الوحـيد الخـط لـتحديد الجماعات الاجتماعية الملتبسة. ويظهر الكاتب نفسه أن العلاقات المفضَّـلة بيـن الخال وابن الأخت هي ذات طابع مختلف (قوامها الاحترام أو الإلفة) في المجـتمعات ذات النسـب الأمومي والأبوي، سواء أكان ابن الأخت ينتمي أم لا إلى نفس جماعة النسب السلالي الذي ينتمي إليه خاله. ويذهب فورتس إلى أبعد من ذلك بإطلاق اسم "البنوّة المكمِّلة" على العلاقة مع الأهل الذين لا ينتمون إلى نفس النسب البنوي الوحيد الخط والمسـتخدم لـتحديد جماعات الانتماء. وهنا نتحدث عن مبدأ هيكلي لتنظيم القرابة. هكذا تصبح علاقة الأهل والأولاد أيضا علاقة متميزة رغم بعض التحفظات التي يغذيها الاستناد إلى مؤلفات حول عائلة جزر الكاريبي (المرتكزة على الأم). وتعتبر العائلة النووية نموذجا عالمياً سائداً (موردوك).

يلجأ واضعو نظريات المصاهرة إلى ما يعرف "بالهيكلية الدنيا" التي يطلق عليها ليفي- ستروس (1968) اسم "ذرّة القرابة". ويشدد هذا المفهوم على أهمية العلاقة مع الخال ولكنه يفسرها كنتيجة لضرورات المصاهرة. إذا تعتبر هذه العلاقة كتلك التي تربط رجلاً بشقيق زوجة أبيه الذي تخلى له عن امرأة ليمنحه الحق بالإنجاب. إن المبدأ الاجتماعي الذي تقوم عليه نظرية المصاهرة هو التبادل.

أطلقـت هـذه الأعمـال تطورات هامة في مجال تحليل أنظمة البنوة والمصاهرة، ونذكر بإيجاز أبرز إنجازاتها:

1 – أنظمـة البـنوة: ركزت تحاليل أنظمة البنوة في البداية وبشكل حصري على دراسـة المجتمعات التي تقوم على جماعات ذات بنوة إحادية النسب (نسب أمومي، أبوي، أو ثنائـي). ثـم اتسـعت التحالـيل لتشمل المجتمعات ذات جماعات البنوة الثنائية الخط (اللامتمـيزة أو الرحمية). وقد تتواجد مبادئ أخرى (فوكس 1967) لتنظيم الجماعات على أسـاس البنوة: كمثل جماعات بنوة أبناء العم أو بنات الخال، وهي جماعات قرابة متوازية تقوم على الانتقال من الأب للابن أو من الأم للبنت. وقد نصادف أشكالا أخرى من الانتقال المتـناوب من الأم للابن ومن الأب للبنت (نظام "الروابط" الذي يعرفه شعب المندوغومور فـي غينـيا الجديدة). ونتحدث هنا عن جماعات تشكلت عن طريق المرجعية لجد مشترك

سـواء كان حقيقيا أم أسطورة، ونلاحظ أيضا وجود جماعات من الأشخاص المتولدين من عدد من الأهل المترابطين بنفس مرجعية "الذات" السلالية (بما فيها البنوة الأحادية النسب) وصـولا إلـى درجـة معينة من القرابة. توجد قرابة إذن عندما تكون هذه الجماعات قد تشكلت بوضوح ؛ وإلا كانت هناك شبكة قرابة.

2 – أنظمة النسب: إن الانتظام الملاحظ في أنظمة الارتباط الزوجي قد ألهم محاولات للتصنيف اشتهر منها على وجه الخصوص تصنيف ليفي- ستروس (1949) القائم على نظرية عامة للتبادل: تستند البنى الأولية إلى قاعدة إيجابية للمصاهرة تفضّل أو تفرض الزواج ضمن بعض فئات أقارب الدم، في مقابل حظره ضمن فئات أخرى منعاً لسفاح القربى. إن النموذج الشكلي للمصاهرة هو الزواج بين أبناء العم أو الخال المتقابلين. والخيار الذي يقوم به رجل بالزواج من ابنة عمه أو خاله المقابلة له من جانب الأم أو الأب، يولد دورات فورية مضادة (التبادل الضيّق)، على عكس التقابل المفارق الذي يستدعي تمييزا موجها بين جماعات الواهبين والمتلقين ويشمل الزواج بابنة الخال المقابلة رحميا (تبادل عام). وهناك في المقابل الهيكليات المعقدة التي تعرف بوجود قواعد سلبية بالكامل (محظورات الارتباط)، لكون التنظيمات والدوائر الملحوظة هي ذات طبيعة إحصائية بحتة. بين هذين القطبين تتدرج البنى شبه المعقدة؛ وأفضل ما دُرس منها هي المجتمعات التي تتكلم لغتَيْ الكراو وأوماها، التي ترتكز أيضا على محظورات متعددة،ولكنها لا تفتقر إلى شروط التجديد المتواصل لدوائر الارتباط كما هي الحال في البنى الأولية.

بعـد تلك المساهمات الأساسية في تحليل أنظمة القرابة، وجدت هذه الأخيرة نفسها عرضة لتيارات متناقضة. لقد طرحت دراسة أنظمة هنود أميركا (دومون 1975) من جديد بعـض تلـك التناقضـات على بساط البحث. فهناك نجد أن المصطلحات عائدة إلى لغة الايـروكوا فـي الظاهـر، كمـا توجـد قاعدة محددة للمصاهرة بين أبناء العم أو الخال المتقاطعيـن. وفي الواقع فإن الأنظمة الهندية غير المرتبطة بأي إلزام وحيد النسب، تميز من الناحية الاصطلاحية ما بين الأنسباء (المتقاطعين) وأقارب الدم (المتوازين)، الممكن أو غير الممكن التزاوج بينهم، ولا يشكل القسم الأول طبقة بالمعنى الكامل (حيث أنهم واهبون ومتلقون في البنى الأولية) وإنما فئة يمكن النظر إليها من زوايا مختلفة عندما يتعلق الأمر بالمصـاهرة الفعلـية. مـا هي تلك الأنظمة التي يطلق عليها دومون اسم "أنظمة روابط الـزواج"؟ إن التحليل التفصيلي لأنظمة أوماها (إيريتييه، 1981) يفسح المجال أمام دراسة الأنظمـة شـبه المعقدة. وإن التعبير عن تفضيل غير متوافق مع القاعدة الإيجابية بالمعنى الـذي يقصده ليفي-ستروس في حالة "الزواج العربي" بين أبناء العم ذوي الأصول الأبوية المتوازية يطرح أيضا مسائل جديدة.

بشـكل عـام، ساهم الانتقاد الجذري لنظرية المجموعات النَسَبية باضمحلال بعض الـنظريات العامة. يعيد بعض المؤلفين (نيدهام، 1971) طرح فكرة أن القرابة تمثل درجة مـن الوقائع المختلفة والمميزة. بينما يستمر آخرون (إيريتييه، 1981) في الاعتقاد بوجود مـنطق عـام لـنظام القرابة المستمد من شيء ثابت هو الفرضية العالمية البيولوجية، مع الاعتراف بأن المنطق الخاص بكل نظام يجب أن يدرس على ضوء ما يمثله.

ب.بونت

BOHANNAN P. et MIDDLETON J., 1968, *Kinship and Social Organization*, New York, The Natural History Press.- BUCHLER I.R. et SELBY H.A., 1968, *Kinship and Social Organization. An Introduction to Theory and Method,* New York, Macmillan.- DUMONT L., 1975, *Dravidien et Kariera: l'alliance de mariage dans l'Inde du Sud et en Australie*, La Haye- Paris, Mouton.- FOX R., 1967, *Kinship and marriage. An anthropological perspective*, Harmondsworth, Middlesex, Penguin Books (trad.fr. *Anthropologie de la parenté. Une analyse de la consanguinité et de l'alliance*, Paris, Gallimard, 1972). – GOODENOUGH W.G., 1965, "Yankee kinship terminology: a problem in componentional analysis", *American Anthropologist*, 67: 139- 194.- GOODY J. (ed.), 1971, *Kinship. Selected Readings*, Harmonds- worth, Penguin Books.- HERITIER F., 1981, *L'exercice de la parenté*, Paris, Gallimard- Le Seuil.- LEVI-STRAUSS C., 1949, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, PUF (2e éd. , Paris – La Haye, Mouton, 1968). – LOWIE R.H., 1928, "A note on Relationship Terminologies", *American Anthropologist*, 39: 77-84.- MALINOWSKI B., 1913, *The Family among Australian Aborigines*, Londres, University of London Press.- MORGAN L.H., 1871, *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*, Washington, DC, Smithsonian Institution.- MURDOCK G.P., 1949, *Social Structure*, New York, Macmillan (trad.fr. *De la structure sociale*, Paris, Payot, 1972). –NEEDHAM R., 1971, *Rethinking Kinship and Marriage*, Londes, Tavistock (trad.fr. *La parenté en question. Onze contributions à la théorie anthropologique* , Paris, Le Seuil, 1977). – RADCLIFFE – BROWN A.R., 1952, *Structure and Function in Primitive Society*, Londres, Cohen and West (trad.fr. *Structure et fonction dans la société primitive*, Paris, Editions de Minuit, 1968).- SCHNEIDER D., 1968, *American Kinship. A cultural account* , Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice Hall.- TRAUTMANN T.R., 1987, *Lewis Henri Morgan and the Invention of Kinship*, Berkeley- Los Angeles- Londres, University of California Press.

2- علم الأنساب

على خلاف أخصائيي علم الوراثة، يهتم علماء الأنتروبولوجيا بالمعالجة الاجتماعية للعلاقات النسَبية، وقد تشابهت دراسة هذه العلاقات جزئيا مع تحليل القرابة.

كان مورغان قد أرسى منذ البداية قواعد مقارنة المصطلحات على أساس شمولية الاعتراف بهذه العلاقات، ولكن يعود إلى ريفرز الفضل في تحديد الوضع الاستكشافي لـ"المنهج النَسبي لأبحاث الأنتروبولوجيا الميدانية" (1968) وذلك عام 1910.

ودونما ضرورة لمعرفة اللغة المحلية، فإن الاستبيان النَسَبي الذي وضعه مورغان يسمح باكتشاف عالم القرابة والمصاهرة وجوانب مختلفة من الحياة الاجتماعية أيضا. ورغم اعتقاد ريفرز بتاريخ تخميني يهدف من خلال دراسته المقارنة إلى إيجاد العوامل المسببة لنشوء مؤسسات كالعائلة والزواج، غير أنه لا يولي الاهتمام للمكانة العلمية لمنهجه وخاصة مكانة المرجع البيولوجي للنسب (فيرث، يذكره ريفرز، 1978).

عمدت العلوم الإنسانية الوظيفية الأميركية بعد ريفرز إلى التمييز بعناية بين العلاقات النسَبية المرتكزة على الذات (Ego) والمتضمنة هذا المرجع البيولوجي، وبين علاقات القرابة (فورتس، 1970): يتعلق الأمر إذن بوسيلة مقاربة بسيطة للقرابة قام

رادكليف-براون، تلميذ ريفرز، باستخدامها لتحليل أنظمة القرابة (1941، في رادكليف-براون، 1968) المعتبرة كامتداد غير محدود للعلاقات العائلية البسيطة التي تحدد بنفسها علاقات من نوع الأهل / الأولاد، الأقارب، الزوج / الزوجة. وتنتظم هذه الأواليات وفق قواعد اجتماعية كوحدة جماعة القرابة أو النسب التي ترتكز، أولا، على مرجعية نَسَبية لتحديد الفئات الإصطلاحية والمجموعات. إن الفرضية "التوسعية" (التوسع النسَبي لروابط الدرجة الأولى) قد رُفضت من قبل ليتش (1958) الذي انتقد الطريقة النَسَبية وأطلق تحليلا اجتماعيا حصريا للقرابة.

ظهرت تحديات هذه التحاليل بشكل جلي خلال المناظرة المفتوحة نهاية الخمسينيات في مجلة "*فلسفة العلم* " بقلم غلنر (1973) الذي سعى إلى وضع دراسة مقارنة للقرابة على أساس تقعيد اللغة (Ideal language) المرتبطة بعموم العلاقات البيولوجية التي تنظم علم الأنساب. وتم انتقاد مقالات غلنر التي تستفز أكثر مما تقنع، من قبل أشخاص مثل بارنس ونيدهام وبيتي. إلا أن هذه الانتقادات، وكما ذكر شنايدر، تبقي سؤالاً معلقاً قام بطرحه لاحقاً بطريقة واضحة ليتش ونيدهام (1971) والتصالحيين وهو: هل للقرابة محتوى؟ هل تنتمي لميدان معيّن من ميادين الحياة الاجتماعية ؟

تشير ملاحظة شنايدر إلى وجود اختلافات جوهرية في التوجه- واردة في سجال ريفرز وكروبير (1909)- بين الدراسات الإنكليزية والأميركية بشأن القرابة. يعتبر كروبير أن وحدة نظام القرابة هي من النوع الثقافي اللغوي، فلا تتشكل من خلال قواعد اجتماعية وإنما نفسية. وإذا انتقد الكتاب الأميركيون، والشكلانيون على وجه الخصوص، استخدام الطريقة النَسَبية للوسائل التي نستخدمها في نموذجنا الخاص بالقرابة، واستعمال المصطلحات الإنكليزية لوصف العلاقات النَسَبية، فإن هؤلاء يبنون هذا المنهج على أساس وجود معايير عالمية يتشكل من خلالها تنوع المعنى الذي تنطوي عليه أنظمة القرابة. وفي هذا الإطار تكون "القرابة قائمة على المعرفة النَسَبية". (لونزبوري 1964)، كما أن لها محتوى التنظيم الشكلي للعالم النَسَبي المعترف به ليس من الوجهة الوراثية وإنما في أغلب الأحيان كامتداد دلالي للمعاني الأولى المندرجة ضمن العائلة الأولية. وسينبثق عن تقدم التحليل دقة منهجية مستعارة على الأغلب من الألسنية وعلم الدلالة البنيوية. كما أولي الاهتمام بصورة خاصة لفكرة العلاقات النَسَبية والنماذج التفسيرية التي تشغل حيزاً هاماً من التصنيفات وكذلك النماذج الخاصة بالشعوب المحلية في إطار "المنهج الاثنولوجي النَسَبي " الذي أعطى كونكلن (1964) تعريفا له واضح الملامح.

بسبب اعتباره بمعنى ضيق كشرعة تحدد وتشرّع وضع الفرد أو الجماعة من خلال سلسلة علاقات البنوة التصاعدية، يعتبر علم الأنساب واحداً من أنماط تصور الشعوب المحلية معروفا في مجتمعات كثيرة بارتباطه بتشكيل الفئات الاجتماعية (جماعات ذات نسب واحد، أو ذات نسب أمومي، أو بيوت، إلخ...). أصبح علم الأنساب إذاً موضوع دراسات وليس مجرد منهج متفرع من الأنتروبولوجيا (أو الأنتروبولوجيا التاريخية)، بل هو أيضاً من المعارف المحددة التي يستخدمها اختصاصيون (خبراء علم الأنساب) والتي لا تزال تحتفظ بمكانتها في المجتمعات المعاصرة. وإضافة إلى وظائفه البنيوية – كتحديد الجماعات المكتومة، والتصنيفات الزوجية أو أيضاً توارث الأموال والأملاك والمراكز،

فهو يتخذ أيضا وظيفة معرفية وتصنيفية. ويمكن لمعارفه أن تتطور في المجتمع العبري أو العربـــي علـــى ســـبيل المثال،على شاكلة رؤية تاريخية تحتضن الإنسانية جمعاء، وتفسر اخـــتلاف "الأعراق" والشعوب والمجتمعات، وتسمح بتفسير قوانين التطور (ابن خلدون)، كمـــا يمكـــنيا ربط الإنسان بالغيب عبر إعطاء أصول سماوية أو إلهية لبعض المجتمعات التي تشرّع بهذا المفهوم السلطة أو الوظيفة الخاصة التي تمارس في المجتمع.

ب.بونت

CONKLIN H., 1964, "Ethnogenealogical Method", in W.H. Goodenough (ed.)., *Explorations in Cultural Anthropology*, New York, McGraw Hill.- FORTES M., 1970, *Kinship and the Social Order. The Legacy of Lewis Henry Morgan*, Londres, Routledge and Kegan Paul.- GELLNER E., 1973, *Cause and meaning in the Social Sciences*, Londres, Routledge and Kegan Paul.- HERITIER F., 1981, *L'exercice de la parenté*, Paris, Gallimard- Le Seuil.- IBN KHALDOUN, 1978, *Discours sur l'histoire universelle*, Paris, Sindbad (2e éd.française, 1re L. Beyrouth, 1967- 1968, éd. de Slane) (1377) (1re éd. arabe, 1857).- KROEBER A.G., 1909, "Classificatory Systems of Relationship", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 39: 77-84.- LEACH E.R., 1958, "Concerning Trobriand Clans and the Kinship Category Tabu", in J. Goody (ed.), *The Developmental Cycle in Domestic Groups*, Cambridge, Cambridge University Press.- LOUNSBURY F.G., 1964, "A Formal Account of the Crow and Omaha Type Kinship Terminologies", *in* W.H. Goodenough (ed.), *Explorations in Cultural Anthropology*, New York, McGraw Hill.- NEEDHAM R. (ed.), 1971, *Rethinking Kinship and Marriage*, Londres, Tavistock Publications (trad.fr. *La parenté en question*, Paris, Le Seuil, 1977).- RADCLIFFE – BROWN A.R., 1952, *Structure and function in Primitive Society*, Londres, Cohen and West (trad.fr. *Structure et fonction dans la société primitive*, Paris, Editions de Minuit, 1968).- RIVERS W.H., 1968, *Kinship and Social Organization*, Londres, London School of Economics, n°.34.

Sacrifice — قربـــــان

القـــربان هـــو نوع من الشعائر التي لفت انتشارها نظر الأنتروبولوجيين في وقت مـــبكر. فانطلاقـــا مـــن مســـيرة إ.ب تـــايلور (1870)، و و.روبرتسون سميث (1880)، وهــــ.هوبـــير وم.موس (1899)، أخذت الدراسات عن القربان، وصفية كانت أو نظرية، خاصــــة أو مقارنة، تحتل مركزاً رئيسياً في أبحاث الأنتروبولوجيا الدينية. افتتحت أعمال الأسلاف الكبار المذكورين نوعاً جديداً من البحوث في القربان، وذلك بسبب حرصهم على المقارنـــة بين طقوس القربان الناجمة عن ثقافات مختلفة ودراستها من الناحية الاجتماعية. ومهمـــا كانت حدة الانتقادات اليوم، فإن فرضيات هوبير وموس التي توسعا فيها، وخاصة دراستهما "*مبحث في طبيعة ووظيفة القربان*" (1899)، ما زالت في قلب السجالات. سوف نعمـــد إلـــى التذكير بتعريفين للقربان، أحدهما لهوبير الذي يقول: "القربان هو عمل ديني

يقـوم، عن طريق نذر أضحية، بتغيير حالة الشخص المعنوي الذي يؤديه، أو حالة بعض الأشـياء التـي يهـتم بها" (1968)، والأخر لموس الذي يقول: "القربان وسيلة متاحة أمام المدنس للتواصل مع المقدّس بواسطة أضحية ما" (1968).

إن الجـزء الأكـبر مـن الوثائق التي استخدمها كل من هوبير وموس يصدر عن الميدان الهـندي. وبفضـل المتهـند الكبـير س.ليفي، اكتسب موس - الذي كان تلميذه وصديقه- أساس معارفه عن الهند القديمة وتمكن من الوصول بشكل خاص إلى نصوص فـيديّة كانـت معروفة في أوروبا في ذلك العصر. في العام 1898، قام ليفي بنشر دراسة إحادية بناء على طلب موس؛ وهي ما زالت تعتبر مرجعا عن "القربان الرسمي" الذي يقوم الـبراهمان بتأديته الطقوسية. وعن طريق قراءة النصوص الفيديّة، اكتشف هوبير وموس حضـارة كانـت قيمها الأساسية مبنيّة على فعل القربان نفسه. بالإضافة إلى ذلك، تبرهن تـأملات "الفقهاء" الهنود أن الطقوس القربانية في مجتمع ما تشكل وحدة متماسكة. فهي إذا تقدم للفكر مادة غنية تتشكل منها بنية نماذجية متماسكة للقربان. لقد فهم هوبير وموس أنه مـن أجل اقتراح نظرية عن القربان، يجب عدم اللجوء إلى مقارنة "مجموعات من الوقائع المـتجمعة اصطناعيا"- وهذا ما قام به تايلور وروبرتسون سميث- واعتماد المقارنة بين "أنظمة طبيعيّة للشعائر". ولقد كان مصدرهما الثاني هو النصوص التوراتية التي لا يلجأن إليها بنفس كثافة الاستشهاد بالفيدا.

لقد تجرّأ كل من تايلور وروبرتسون سميث على مقارنة نماذج قربانية مقتبسة عن حضارات مختلفة، وهذا ما أكسبهما احترام هوبير وموس؛ إلا أن المنهج الذي اعتمداه في اسـتخدام هذه المقارنة قد جوبه بانتقادات كثيرة. تخيّل تايلور "كيفية تكوين أشكال القربان" التـي ظهرت متتالية كـ "قربان- هبة" ثم " قربان- تبجيل" ثم أشكال أخرى أكثر تطورا حيث تتخلص الشعائر بصورة تدريجية من كل المكوّنات السحرية، وينشأ عنها في النهاية شـكل صـافٍ يتطابق فيه فعل القربان مع منهج زهد وتفان. يتفق هوبير وموس على أن نظرية مماثلة قد "تصف جيدًا مراحل التطور المعنوي للظاهرة"، ولكنها لا تشرح "أليتها". أمـا روبرتسون سميث فيركز تفكيره على ما يتعلق بالشعائر القبلية التي كانت تُمارس في الحضارة العربيّة ما قبل الإسلام، أي على الرابط الجوهري الذي ينشأ بين أعضاء القبيلة الواحدة عندما يأكلون معا لحم الأضحية القربانية.

وبالاسـتناد إلى نظريات ذلك العصر المنسوبة إلى الطوطمية، فإنه يفترض أن هذا الـنوع من التناول الطقوسي للطعام قد يسمح في الوقت نفسه بفهم معنى الوجبة الطوطمية وإبـراز الأسـس التي يقوم عليها فعل القربان. بعد ذكرهما كل ما يدينان به لذاك المنظر الكبـير، يسـعى هوبير وموس أولا في *المبحث*"، ومن ثم في دراسة لاحقة (1906)، إلى إثـبات أن خطـأ روبرتسون سميث الرئيسي يكمن في مبدأ منهجه نفسه فاستنادا إلى فقر مصادره الوثائقية النسبي، كان يجب على ذلك المؤلف أن يتوقع أن "أي دراسة عن تسلسل زمنـي مقـارن للقرابين العربية أو اليهودية أو غيرها، والتي كان يدرسها، ستكون بالغة الهشاشـة" (1968). لكـنه لـم يتمكن من تقدير هذا الخطر لأنه لم ينجح في إعادة النظر بالمسلمات المسبقة في منهجية المدرسة النشوئية التي تفترض أن شرح الأعمال الاجتماعية يكمن في "تنسيقها ضمن سلالات" حسب "علاقـات التماثل التي نعتقد بأننا موجـودة بينها" (1899). وكمـا ذكر ليفي- ستروس، فإن هذا النقد هو أوضح الانتقادات التي تمّ توجيهها

إلـــى النشوئية الاجتماعيّة، وخصوصاً إلى منهجها في افتراض أن المؤسسات التي ظهرت فـــي عصـــور مختلفة وأرجاء مختلفة من العالم هي "إسقاطات متراميـة في الحاضر" عن "مـــراحل افتراضـــية للنشـــوء متراميـة في الحاضر" عن "مراحل افتراضية لنشوء الفكر البشـــري (1973). انطلاقـــا من ذلك، يتبين بوضوح، من خلال فقرات عديدة من مبحث هوبـــير وموس، أنهما لم يحترما دائماً قواعد المنهج التي كانا يوصيان بها والتي صنفاها ضـــمن نمـــوذج واحـــد - على أساس علاقات تماثل بسيطة- للممارسات القربانية البالغة التـــنافر، أو التي ليس لديها بالضرورة "هذه النواة" المشتركة ("الآلية" نفسها) التي يزعمان اكتشافها. في مقدمته لمجموعة نصوص عن القربان في بلاد اليونان القديمة، بيّن م. ديتيان أنـــه بالرغم من كل هذه الانتقادات المحقة، فإن "المقالة"- على الأخص في صفحاتها التي تتحدث عن "الإله المضحى به"- تبقى مدينة لنظريات النشوئية (ديتيان وفيرنان، 1979).

وانطلاقـــا مـــن فكرة أن الحيوان المقتول والمقدّم كوجبة طوطمية ليس إلا مظهراً لإلـــه مضـــحى بـــه، يحاول روبرتسون سميث أن يبرهن أن مفهوم التضحية بالإله كان موجـــوداً فـــي الأصـــل فـــي الديانات البدائية. لقد حاول هوبير وموس كشف المنطلقات الإيديولوجية لهذه الفرضية. غير أنهما يعرضان في نهاية عملهما إشكالية تقول بأن مفهوم التضـــحية بالإله يتقدم على مفهوم التضحية للإله. حتماً يشير هذان الكاتبان إلى أن مفهوماً كهذا لا يمكن أن يظهر سوى في الأشكال الحديثة للمؤسسة. لم تلاحظ غالبية قرّاء *المبحث* أبـــداً أن وجهـــة نظر كل من روبرتسون سميث وهوبير وموس- إضافة إلى وجهة نظر دوركهـــايم (1912)- لا تختلف كثيراً عن بعضها كما يبدو للوهلة الأولى. ففي حالة وضع التضـــحية بالإلـــه في بداية أو نهاية القضيّة، كما يظهره لنا ديتيان، يتقرّر أن فكرة التفاني والزهد هي "الفكرة الأساسية" التي قامت عليها مختلف الشعائر القربانية.

فـــي العصـــر الذي ظهرت فيه الدراسة، نادرة كانت الأشياء التي كان من الممكن معرفـــتها عن شعائر التضحية التي تمارسها المجتمعات البدائية، بينما أصبحنا نمتلك اليوم وثائق غنية، عن طريق تحقيقات قامت على الأرض خلال عقود عديدة وفي مناطق مختلفة مـــن العالم، فظهرت أعمال عديدة (عن أفريقيا: يأتي في الطليعة غريول، 1940 و1948؛ وإيفانز بريتشارد، 1956؛ وميدلتون، 1960؛ ولينهارت، 1961). سمحت لنا باكتشاف غنى أنظمـــة القربان في المجتمعات ذات التقليد الشفهي. ولقد سعى هوبير وموس إلى الإحاطة "بالأنظمـــة الطبيعـــية للشعائر"، "الكاملة" وغير المشوّهة بتدخل "ناقلين غير موثوقين"، من خـــلال نصـــوص فيدية وتوراتية؛ وتمثل بعض نصوص الأدب الإثنوغرافي نماذج رائعة عنها.

إن الصـــفحات القلـــيلة التي كرّسها ليفي-ستروس في مؤلفه *الفكر البري*" لتحليل القـــربان، والتـــي استند فيها بالأخص إلى أعمال إيفانز- بريتشارد، تساعدنا على وصف بعـــض ملامـــح آلـــية القربان التي لم يتمكن هوبير وموس من اكتشافها بسبب قلة الوثائق الدقـــيقة حـــول الشـــعائر نفسها والتي لم يكن توضيحها ليتحقق لولا المعطيات التي قدمها الاثنولوجـــيون. يقول ليفي- ستروس أن غاية كل طقس قرباني تكمن من حيث المبدأ في نســـج علاقة "بين لفظين قطبيين يكون أولهما هو المضحّي والثاني هو الألوهيّة، ولا يوجد بيـــنهما مـــن حيـــث المبدأ أي تماثل ولا حتى أية علاقة من أي نوع" (1962). ولا يمكن للقربان أن يبلغ غايته إلا بواسطة "سلسلة من التماثلات المتتالية التي يمكن أن تحصل في

الاتجاهيــن [...] من المضحي إلى منفذ التضحية، ومن منفذ التضحية إلى الضحية، ومن الضحية المقدمة كلقربان إلى الألوهية، وإمّا بالاتجاه المعاكس". (ليفي – ستروس، 1962).

كــيف تحصل عمليات التماثل هذه في شعائر المجتمعات ذات التقليد الشفهي؟ هذا هو السؤال الذي استرعى مؤخراً انتباه الإثنولوجيين المستفرقين. وفي ضوء أحد الأعمال الحديــثة (كارتــري، 1987)، نستطيع أن نرى النقاط التي تفتقر فيها نظرية هوبير وموس إلى تبيان الأبعاد الأساسية؛ وبصورة خاصة تقصير هذه النظرية فيما يتعلق بطبيعة الرابط بين القائم على القربان وبين الضحية.

يقــول هوبــير وموس: إننا نطلق اسم "المضحي" على الشخص الذي يجني فوائد القربــان أو الذي يتلقى نتائجــه" (1968). وهكذا، فإن الشخص سيكتسب، كمــا يشيران، " تغــيّراً فــي الحالــة"، ونوعاً من "التحوّل الديني" في وضعه. إن هذه الشروحات شديدة الغمــوض، ولكــن لــيس من العدل أن نتهم كاتبي " *المبحث*". بأنهما يختصران فيه جميع الحالات التي تلعب دوراً مماثلاً. فالنص يشير بوضوح إلى أن ا للفظ الذي كانا يستخدمانه كــنموذج هو لفظ "يجامانا"، أي تلك الشخصية التي يجب أن تكون خاضعة لاختبار سلسلة مــن العلاجــات التـــي تهدف إلى تحويل "جسدها المدنس" إلى "جسد مقدّس"، وذلك خلال المــرحلة التحضــيرية (الديسكا) لبعض الشعائر المقدّسة في الهند البرهمانية، حيث يكون الهدف جعلها "جديرة بأن تقدّم قرباناً للآلهة" (بياردو ومالامود، 1976). وفي أنظمة القربان التــي يدرســها المســتفرقون، نلاحظ أن تحديد وضع شبيه بوضع المضحّي مثلاً، يتطلب مفاهــيم أخرى تختلف عن مفاهيم الجسد المقدّس أو المقدّم للآلهة. ومن بين المشاكل التي يواجهونهــا فــيما يتعلق بظاهرة الشعائر القربانية، نستطيع أن نقدّم ثلاثة على الأقل ولكن ليس لأفكار هوبير وموس أية مساهمة فيها:

1- إن "الطــرف" الذي يُقدّم إليه القربان يتجسد خلال تأدية الشعيرة بواحد من الأهل في أغلــب الأحيان. إلا أن هذا النوع من التمثيل يفرض على "الممثل" إجراء تحول في شخصــه الــذي أصبح يوازي أهمية الشخص الذي سوف يتلقاه ذلك القريب الغائب، ولكــن ليس من الطبيعة نفسها. يوجد هنا معنيان لمفهوم المضحّي ما زال كل منهما ينتظر التوضيح.

2 – غالــبا مــا يخلــي المضحّي مكانه لمجموعة كاملة (عائلة، نسل، جماعة سكنية، أو جماعــة سياسية). ولا يقتصر هذا الوضع على أفريقيا فقط، وكما قد يتوقع الكثيرون، فــإن هوبــير ومــوس يقومان بمقاربته. إلا أننا نلاحظ أنهما لا يكرّسان له أي جهد خاص، إنما يكتفيان بالإقرار بمفهوم "فئة من الأشخاص" دون تقديم أي برهان. هناك نقــص فــي هــذه الــنظرية لكونهمــا يعلمان علم اليقين بأن القربان البراهماني في النصــوص الفــيدية "هو دائماً فعل "يجامانا" فردي" (بياردو، مالامود، 1976) وليس جماعــيا، " حتى عندما يتيح أو يتطلب مشاركة عدد كبير من الأشخاص". فيما تنظر أنظمــة تضحية أخرى بشكل مختلف إلى الصورة الجماعية للمضحّي؛ ويترك هوبير وموس هذه المسألة معلقة.

3- فــي أفريقيا، كثيرة هي حالات القربان التي لا يكون فيها "المستفيد" من نتائج الشعيرة "شخصــا " وإنمــا "شيء ما": وهذه الحالة واردة لدى هوبير وموس. فهما يذكران، كأمثلة على "الأشياء" التي يرتكز عليها التأثير الأساسي للشعيرة في هذه القرابين التي

يســمّيانها "موضوعية"، يذكران بالتواتر منزل المضحّي وحقله والنهر الذي يجب أن يجتازه والقسَم الذي يؤديه والزواج الذي يعقده.

إن المستفرقين (من كلمة أفريقيا) الذين يواجهون هذا النوع من القربان لا يمكن أن يكـتفوا بالقول مع هوبير وموس بأن "الشيء" الذي نضحي من أجله هو دائماً كيان يتعلق "إلـى حـدّ مـا بالشخص المضحّي". ففي أغلب الأحيان يكون تفصيل بسيط في ممارسة القربان (اختيار الضحية وكيفية نحرها، إلخ.) هو الذي يوضح لنا طبيعة الموضوع بكامله. فعـند شعب النوير، تتضمن شعائر التفرقة الناتجة عن ارتكاب سفاح القربى تقديم قرابين. لقـد تمكن إيفانز- بريتشارد، انطلاقاً من البعد المجازي الذي تم انتظاره من أحد تفاصيل الشعيرة، على مستوى نمط تقطيع الضحية، من إثبات أن الشيء الذي يجب تغييره في هذا النوع من الشعائر ليس حالة فردية وإنما علاقة نشأت بفعل ارتكاب المحارم بين فئتين من الأقارب.

يمكنـنا إثـبات أن مـا قـيل في "*المبحث*" عن أشكال أخرى من حالات التماهي القربانـية- خصوصـا تلك المرتبطة بوضع مزدوج القطبية: ضحية- ألوهية- لم يعد ذا مـنفعة كبـيرة لتحليل الظواهر الأفريقية. فلقد برهن هوبير وموس بألمعية وذكاء أنه من الممكـن اكتشاف تجانس بين الممارسات القربانية "التي تبدو الأكثر تعارضا حسب طبيعة الأشياء ونتائجها" (1968). لقد كانا أول من توقع أن الإجراءات القربانية الأقل تشابها منذ النظرة الأولى يمكن أن تنتهج أساليب عمل متشابهة. ولكن الانتقاد الأساسي الذي يمكن أن نوجيـه لهمـا هو عدم دراستهما عن قرب لهذه النماذج من التشابه. ففي القربان تشترك شخصيات مختلفة، إضافة إلى سلسلة من الكيانات التي بواسطتها يفترض أن ينسج هؤلاء الأشـخاص علاقـة فيما بينهم. وباتباع جميع مراحل الموضوع بالتفصيل، نستنتج أنه لا يمكنـنا وصفها بالحفاظ على وهم التطابق بين وظيفة أو أخرى قد يتم اللجوء إليها في آلية القـربان (وظائف المضحّي والضحية والمرسل إليه) وبين الشخصية أو الكيان الذي كان يجـب علينـا أن نجعلـه بمثابة الممثل الذي تجذبه الوظيفة، ولكننا لا نجده هكذا في سير العملـية الملحوظ. يكمن الهدف الأساسي لدراسة موضوع القربان في عملية تبادل الأدوار هـذه. ولقـد قدّم المتهندون عن هذا الموضوع دراسات مهمّة (ش. مالامود)، فيما يعمل أخصـائيون مـن ثقافات مختلفة ضمن منظور مماثل. كما سمح التعمّق في هذا النوع من المـنطق بإقامـة روابـط غير مرئية بين القربان وأشكال أخرى لمؤسسة تدخل فيها فئة المقـدّس إلى جانب الاستحواذ الشعائري (زمبليني، يستشهد به كارتلي، 1987) أو الملَكيّة (دي هوش، 1986، أدلر، يستشهد به كارتري، 1987).

م.كارتري

BIARDEAU M., MALAMOUD C., 1976, *Le sacrifice dans l'Inde ancienne*, Paris, PUF.- CARTRY M. (ed.), 1987, *Sous le masque de l'animal. Essais sur le sacrifice en Afrique Noire*, Paris, PUF.- DETIENNE M., VERNANT J.-P. (éd.), 1979, *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, Gallimard.- DURAND J.- L., 1986, *Sacrifice et labour en Grèce ancienne, Essai d'anthropologie religieuse*, Paris-Rome, La Découverte .- DURKHEIM E., 1912, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Alcan.- EVANS- PRITCHARD E.E., 1956, *Nuer Religion*, Oxford, Clarendon Press.- GRIAULE M., 1940, "Remarques sur le mécanisme du sacrifice dogon" (*Journal de la Société des Africanistes*, X: 127- 130); (1948), 1975, *Dieu*

d'eau. Entretiens avec Ogotemmeli, Paris, Fayard.- DE HEUSCH L., 1986, *Le sacrifice dans les religions africaines*, Paris, Gallimard.- HUBERT H. et MAUSS M., 1899, "Essai sur la nature et la fonction du sacrifice", repris in Mauss M. , *Œuvres*, Paris, Editions de Minuit, t. I, 1968; 1906, "Introduction à l'analyse de quelques phénomènes religieux", repris in Mauss M., *op.cit*, 1968.- LEVI-STRAUSS C., 1962, *La pensée sauvage*, Paris, Plon; 1973, *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon.- LIENHARDT R.G., 1961, *Divinity and Experience, The Religion of Dinka*, Londres, Oxford . University Press.- MIDDLETON J., 1960, *Lugbara Religion, Ritual and authority among an African people*, Londres, Oxford University Press.- SMITH ROBERTSON W., 1894 (1889), *Lectures on the Religion of the Semites*, Edimbourg, Black.- TYLOR E.B., 1871, *Primitive Culture*, Londres, Murray (trad.fr. *La civilisation primitive*, Paris, Reinwald, 1876- 1878).

Corne de l'Afrique

القرن الأفريقي

يـتألف القـرن الأفريقـي من الهضاب الأثيوبية العالية، المروية والخصبة، ومن منحدراتها المتفاوتة الوعورة. يعود التواجد البشري في هذا القرن إلى زمن بعيد جداً (من خلال المتحجرات العائدة إلى 3،5 ملايين سنة، والصناعات الحجرية إلى 2،7 مليون سنة)، وقـد اسـتمر دون انقطاع (موقع ملكا- كونتوري المسكون منذ العصر الحجري القديم). بالمقـابل، لم يوثق العصر النيوليتي بمستندات كافية (3440 ق.م. في جيبوتي، وهو الموقع الوحيد الذي تمّ تأريخه بدقة)، وذلك أمر مؤسف لكون أصول العديد من النباتات الزراعية تعـود إلـى هذه المنطقة. أما في الهضاب الشمالية العالية، فتتم زراعة المزروعات التي تحـتاج إلـى المحـراث، بيـنما تجري عملية البستنة بواسطة عصا الحفر والمجرفة في الهضـاب الجنوبـية الغربية. يعيش مربو المواشي في الأراضي المنخفضة الجافة عيشة بـداوة، بينما تسمح السهول المحرّجة في جنوب السودان بالزراعات المختلفة القائمة على المجرفة.

القـرن الأفريقي مسكون بمعظمه من شعوب تتحدث لغات حاميّة- ساميّة. إذ كان يـتم تداول اللغات الكوشية والأوموتية منذ آلاف القرون، وكذلك اللغات الأثيوبية- السامية منذ لا أقل من خمسة وعشرين قرناً، أي عندما أدخل المهاجرون الجنوبيون العرب الكتابة وصناعة استخراج المعادن وخاصة النحاس والحديد في القرن الخامس ق.م.

فـي القرن الأول ق.م.، تم إنشاء مملكة أكسوم، التي أعلن ملكها اعتناقه المسيحية عام 328. سيطرت هذه المملكة في أوج ازدهارها على منطقة تمتد من النيل إلى اليمن. إن الدولـة الأكسومية، التي أصبحت معزولة بفعل التوسع الإسلامي، والتي تبنت اسم أثيوبيا، قـد توغلـت داخل أراضي المنطقة، عاملة على دمج الشعوب المجاورة أو تحويلهم إلى مقاطعيـن لديهـا، بدءاً بشعوب الأغويو والغافات، وذلك حسب عامل ما زال فاعلاً حتى العصر الحالي: التنصّر، واستبدال النسب الثنائي الجانب بالسلالة الأبوية النسب، ثم إنشاء هويـة توحّد النبلاء اللاوراثيين والفلاحين المالكين ضد المسلمين والحرفيين المنتمين إلى طبقة والعبيد. أخفقت تلك المحاولات في ظل هيمنة الامبراطور (أتسي أو النجاشي) الذي وجـد نفسه مجبرا على استمالة الجميع بغية تحصيل الضريبة من الشعوب المجاورة. لقد

ولــد الــتاريخ الأثيوبي من نبض مراحل الوحدة الغازية (بلغت ذروتها في القرنين الرابع عشــر والخــامس عشر، وفي نهاية السابع عشر، ثم في القرن العشرين)، ومن الخلافات الداخلــية التــي فتحــت البلاد أمام الغزاة (في القرن الثامن عشر والتاسع عشر). يستمد الامــبراطور شرعيته من أسطورة انتسابه إلى سلالة النبي سليمان. تقوم الهوية الأثيوبية، التــي تأسســت على سلالات سطحية الجذور، على أسس المسيحية غير الخلقيدونية التي قامــت عليها حضارة مادية زاهرة (الكنائس المنحوتة في الصخور، الرسوم والمستلزمات الشــعائرية) وحضارة فكرية (الأدب الخاص باللغة الأثيوبية) ولكنهما لم تفسحا كثيراً من المجال أمام المعرفة الدنيوية (الوقائع، والدراسات الطبية، إلخ).

مع بداية القرن العاشر، نشأت سلطنات في شرق أثيوبيا. ضمت سلطنة أدال، وهي الدولــة الإســلامية الأقوى التي وجدت في هذه المنطقة، شعوب عفار وهراري وعرقوبة والصــومال. ولقــد قام سلطانها، باسم الجهاد الذي تم إعلانه بُعيد وصول البرتغاليين إلى خلــيج عــدن، باجتياح أثيوبيا بين عامي 1531 و1543. وبالتالي، أدت هذه الاضطرابات السياســية إلى تحركات هامة للشعوب. فهاجر الهاديا Les Hadiya، الذين يتكلمون اللغتين الســامية والكوشية، والذين هم أقنان لدى أثيوبيا، من المناطق الشرقية نحو غرب منخفض الريفــت، ولقــد تحــدّر منهم الغوراغي الشرقيون والكيبينا والأليبا والهاديا المعاصرون والكامباتا والسيدامو. تسارعت هذه الحركة من خلال انتقال الأورومو، الذين كانوا يعيشون حــياة شبه رعوية في منطقة داوة العليا، فاكتسحوا الهاديا الشرقية ولم يوفروا سوى مدينة هرار التي ستصبح مركزاً لانتشار الإسلام.

لدى مجتمع الأورومو مؤسسة سياسية رئيسية تعتمد على نظام العمر ("الغادا"، Le Gada)، ولا يــتم فــيها تصنيف الفئات على أساس العمر الحقيقي، بل على أساس أعمار الأجــيال. خلال تقدم الأورومو نحو المناطق الشمالية الغربية، شهدوا تفكك نظام الأجيال لديهم لمصلحة زعامات عسكرية، دائمة ومتوارثة، سيعتنق البعض منها الإسلام في القرن التاسع عشر (دول الغيبي). أما زعماء الأورومو الذين دخلوا إلى المقاطعات الوسطى، فقد تنصروا ولعبوا دوراً هاماً في بلاط غوندار الامبراطوري في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر.

اعــتمد نظــام العمر الأورومي من قبل العديد من جيرانهم الحضر الذين يتكلمون الكوشــية، بــيد أن السلطة لدى هؤلاء تُمارس من قبل جمعيات كبار السن التي تقوم على أســاس مدينة (كونسو) أو على أساس العلاقات مع الشعوب المجاورة أو العشائر (سيدامو وديراســا). ولقــد طــوّر رعاة حدود بحيرة توركانا (داسانتش ونيانغاتوم ضفاف النيل، والمرسي والبودي) أشكالاً أخرى لأنظمة العمر.

أمــا فــي الشــمال، ولا ســيما في إمارات الأوميتو، فيقوم على السياسة جمعيات ديموقراطــية على أساس السكن. إذ تنتخب هذه الأخيرة وجهاءها، بينما تجهد في المقابل للحد من سلطات "كهنة القرابين" الوراثية (في بلاد غامو وبوروودا)، مع أن هؤلاء ينجحون أحــياناً فــي إنشاء الملكيات (أواليتا). ويمكن أن تؤدي مسيرة كهذه، عند بعض الشعوب الــناطقة بالأوميتية، إلى نشوء ملكيات مقدسة على أساس مجزّأ بصور متفاوتة (باسكيتو، آري، مالــي، غــيمارا) أو منظمة في دول متفاوتة القوة (أنغيلو، وجانجيرو ودول غونجا الجنوبــية: شيكا وبوشا وهيناريو وكافا). دفع الأثيوبيون الغونجا إلى التراجع نحو الجنوب

والغـرب مـا بيـن القرنين الثالث عشر والسادس عشر، وأخضعوا عدداً من هذه الدول والمقاطعات، ومن بينها هيناريو التي هي أغناها.

فـي طرف القرن الأفريقي، يشكل الصوماليون "ديموقراطية رعوية" (إ.م.ليويس) بدويـة، مجـزّأة وقائمـة على النسب، ومسلمة في غالبيتها. في الانتشار المتواصل نحو الجـنوب الغربـي، بدءاً من القرنين العاشر والثاني عشر، أبعد الصوماليون الأورومو أو دمجوهـم، إذ أقـاموا بالقرب من مجاري المياه الدائمة. على منحدر البحر الأحمر، ينتظم مجـتمع عفار الرعوي بصورة تراتبية، وكذلك مجتمع بيدجا الرعوي في الشمال، المفرط في التراتبية.

تقيم في المنحدرات الأثيوبية لجهة السودان شعوب تتحدث لغات نيلية- صحراوية: جماعـات سـوري وأنيوا والنوير في جنوب البارو، وفي الشمال جماعات كومان وبيرتا وكونامـا وناريا. كانت الشعوب الشمالية معرضة للغزو والسلب ودفع الضرائب الباهظة من الذهب أو العبيد، سواء من قبل أثيوبيا أو قوات النيل الإسلامية. وفي المقابل، طوّرت شعوب كومان أواليات تضامن قائمة على زواج القربى المرتبط بالمصاهرة المتبادلة.

فـي العصـر الاسـتعماري، وحدها أثيوبيا صانت استقلالها في أفريقيا: فقد أفسح انتصـار ادوا علـى الإيطاليين (1896) المجال أمام اتفاقيات الحدود مع إيطاليا (أريتيريا والصـومال الإيطالي) وفرنسا (الصومال الفرنسي) وبريطانيا (الصومال البريطاني وكينيا والسـودان). سـاهمت هـذه الاتفاقـيات في تجديد دولة أثيوبيا، التي أتاحت لها السياسة الامبراطورية استعادة منحدراتها، مقابل دفع أتاوات كما كان سائداً في الماضي. إذا كانت بعـض الـدول (مـثل جـيمة ولـيكا وشيليم لدى الأورومو) قد صانت مؤسساتها نتيجة لخضوعها، فقد بقي ذلك "الانبعاث" مصدراً للتوتر بين الموظفين والمستوطنين الأثيوبيين، وكذلـك الوجهـاء المحليين الذين اكتسبوا صفة الأقنان، من جهة، والشعوب التي عوملت معاملة العبيد من جهة أخرى. رداً على ذلك، طوّرت هذه الشعوب ممارسات دينية لشرعنة السـلطة، وذلك بمنح مركز متميز للاستحواذ، وهو نمط تقليدي للعلاقة مع عالم الغيب في جميع أرجاء تلك المنطقة.

بعـد الفاصـل الزمني الإيطالي القصير (1935- 1941)، وفيما كانت المستعمرات الأوروبية تدخل مرحلة الاستقلال، كان الامبراطور هيلا سيلاسي يضم أريتريا ويحل محل الـروابط الإقطاعية القديمة إدارة حديثة تتمحور حول شخصه. إلا أن الثورة التي أطاحت بـه عـام 1974 قـد أطلقت العنان لثورات شعوب الجنوب، لكنها لم تتقاطع مع حركات الـتحرير مـا بعد الاستعمارية (أريتيريا، أوغادين). منذ ذلك الوقت، تعيش المنطقة حالة أزمـة. فعلـى الرغم من الاثنيات المتجانسة، ما زال الصومال اللامستقر مرتعاً لأزمات داخلـية أثارتهـا الصراعات القبلية. أما بالنسبة إلى الحكم الأثيوبي، فإنه يقوم على إدارة اسـتبدادية للصعوبات الاقتصادية الكبرى، تبعاً لتقليد قديم في الدولة؛ ولكنه يبقى محكوماً بضرورة إعادة خلق ميثاق وطني.

ج. ميرسييه

ABELES M., 1983, *Le lieu du politique* , Paris, Société d'ethnographie.- ASMAROM LEGESSE, 1973, *Gada. Three approaches to the Study of African Society,* New York, The Free Press.- BRAUKAMPER U., 1980, *Geschichte der*

Hadiya Sud- Athiopiens, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag.- BUREAU J., 1981, *Les Gamo d'Ethiopie. Etude du système politique*, Paris, Société d'ethnographie.- DONHAM D. et JAMES W. (eds), 1986, *The Southern Marches of Imperial Ethiopia*, Cambridge, Cambridge University Press.- HALLPIKE C.R., 1972, *The Konso of Ethiopia. A Study of the Values of a Cushitic People* , Oxford, Clarendon Press.- KNUTSSON K.E., 1967, *Authority and Change. A study of the Kallu Institution among the Macha Galla of Ethiopia*, Goteborg, Etnologiska Studier, 29.- LANGE W., 1982, *History of Southern Gonga (Southwestern Ethiopia)*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag.- LEWIS H.S., 1965, *A Galla Monarchy. Jimma Abba Jifar, Ethiopia 1830- 1932*, Madison et Milwaukee, University of Wisconsin Press. – LEWIS I.M., 1961, *A pastoral Democracy: a study of pastoralim and politics among the Northern Somali of the Horn of Africa*, Londres, Oxford University Press.- MARKAKIS J., 1974, *Ethiopia. Anatomy of a Traditional University Polity*, Oxford, Clarendon Press.- SHACK W.A., 1966, *The Gurage. A people of Ensete Culture*, Londres , Oxford University Press. – TADDESSE TAMRAT, 1972, *Church and State in Ethiopia*, 1270- 1527, Oxford, Clarendon Press.- TRIULZI A., 1981, *Salt, Gold and legitimacy*, Naples, Instituto Universitario Orientale.

Vannerie — قِشاشة

تشتمل عبارة "قشاشة " هنا على معنى أوسع من تداولها الاعتيادي لتضم عددا كبيرا من الأشكال التي تُستعمل لوظائف متعددة والتي تقوم سمتها المشتركة على متانة المواد المؤلفة لها، الصلبة كفاية لكي تجمّع باليد، دون الحاجة إلى عدة مختصة (كما هي حالة مهنة "الحياكة" في عملية جمع الخيوط الليّنة).

تمارس كافة المجتمعات، ولا سيما الفقيرة التجهيز، صناعة التقشيش. يتجه تفكيرنا أولا نحو الأدوات المنزلية الواسعة الانتشار، منها القفف والقراطل والسلال وأوعية الحمل والحفظ، ومنها أحيانا المحبوكة بشدة لاحتواء السوائل، أو على العكس المشققة للتنقية أو الغربلة أو التصفية؛ وهناك ميدان تطبيقي آخر لا يقل انتشارا يخص تقنيات الحماية، مع بناء وترتيب المساكن (جدران، بسط، أثاث)، والملابس وتسريح الشعر ومختلف توابع التجهيز الشخصي والزينة؛ ومع ذكرنا تقنيات الاكتساب مع كافة أدوات القنص والاصطياد (أقفاص، سلال، أشراك) لانكون قد استنفدنا لائحة الميادين التي تتوضح فيها أعمال حبك محكمة جدا أحيانا لغايات منفعية، أو طقوسية، أو حتى تزيينية فقط.

منذ البدء، أو أقله منذ الشهادات الأقدم التي ربما تعود إلى العصر الحجري الحديث، أظهرت صناعة التقشيش بفضل ظروف حفظ استثنائية، تنوعا كبيرا لأنماط الحبك متواكبا مع انتشار واسع لهذه الأنماط يشكل إحدى سماتها الدائمة. لكن هذا التوزيع إذ يواجه تعدد الاستخدامات يظهر طابعا آخر خاصا بصناعة التقشيش، هو التأثير الذي تمارسه أنماط الربط والحبك، أكثر من طبيعة الألياف، على الخصائص الوظيفية

للمنتجات: ليونة ومرونة الحياكة الدائرية اللتان يستفاد منهما لشد عجينة شجر المانيهوت في أميركا المدارية، سلال الخيزران أو البلوطيات المنتشرة في العالم أجمع والتي تترابط عقدهــا بإحكـــام في نفس عملية صف القش المجدول، أو حتى السلال الكبيرة التي تسمح حــياكة لولبــية بصناعتها رغم هشاشة المواد العشبية المتوفرة. تجدر الإشارة أخيراً إلى الدور الجوهري لتقنيات الدمج في التقييم الجمالي لأدوات التقشيش: إما نظامية مفرطة في حبك متحد وذلك في الحالة الأكثر تقشفاً، وإما إدخال قش متناقض الصبغة ومتعدد الألوان لتشكيل مواطن جمالية الصنعة.

هـــ.بالفيه

- مراجع : أنظر أنسجة.

قصـــــاص Sanction

تســـتخدم الأنتروبولوجيا عموماً لفظ "قصاص" بمفهومها المشترك. وتنتمي دراسة "القصاص" في الأساس إلى الأنتروبولوجيا القانونية. بالنسبة لمرسال موس (1896)، الذي كـرّس مقالاً لدراسة أصل القانون الجزائي، يعتبر الدين مصدر كل قصاص؛ مثل انتهاك الحــرم. بينما تعتبر العقوبة امتداداً علمانياً بسيطاً له. يمكن تعريف القصاص بالأداة التي بواســطتها يُذكــر كل مجتمع علناً بالاختلاف الذي حدّده بين النقي والمدنس، وبالتالي بين الحـــلال والحـــرام، إضـــافة إلى الخطر الذي يحدق بالمجموعة كلها بسبب هذا الانتهاك. وانطلاقاً من نظرية موس، نظرت الإثنولوجيا على العموم إلى القصاص على أنه مشاركة فـــي نظرية أهلية، معلنة أو ضمنية، للترابط الاجتماعي وللعلاقة التي يجب على الفرد أو علـــى جزء من المجموعة أن يحافظ عليها مع المجموعة بأكملها. وهي تلجأ بشكل واسع، مـــن أجـــل تبريره، إلى نموذج العدوى المجازية. لقد انتقد ب. مالينوفسكي (1926) مفهوم القصـــاص الذي كان يشكل المبدأ الوحيد لحكم الشعوب البدائية التي يُفترض بأنها تمارس تصـــرفاتها خشية من التعرض لقصاص منطلق من طبيعة عمل النظام الاجتماعي. وعلى خطـــى مالينوفسكي، اهتم تيار إثنولوجي كامل بالوصف. وصف يعيد إلى نصابها مختلف النماذج والمستويات الخاصة للتعبير عن القصاص (الانتقام، التعويض، إجراءات، عقوبات أو تعويضـــات يمكـــن أن تتغيّر تبعاً للقائمين على تنفيذها وللوسائل المستخدمة)، وينسّقها ضـــمن نماذج (قصاص توبيخي أو معنوي أو ديني أو جزائي، إلخ). أما أ.ر. رادكليف- بـــراون (1952)، فقـــد عمـــل بجدٍ لإعطاء تعريف للقصاص من خلال التمييز بين فئتين عامتيـــن من القصاص: القصاص المعمّم، والقصاص المنظم الناجم عن التطور "الطبيعي" لـــلأول. إن وجودهمـــا معاً أو بصورة منفصلة في كل مجتمع يؤدي إلى استخدام وسائل القســـر وأشـــكال الـــرقابة الاجتماعية بشكل منهجي، بدءاً من النبذ ووصولاً إلى الإعدام. ويلاحـــظ رادكليف- براون أن أنواع القصاص الأولية المختلفة في كل مجتمع تصدر عن مـــبدأ عـــام يحق بموجبه تعويض لكل فرد تعرّض لضرر. وهكذا يصبح الانتقام أنموذجاً مثالياً للقصاص. وفي هذا المفهوم، لا تنفصل دراسة القصاص عن فكرة التمثيل: فمن الذي سيُعاقب؟ ومن سيعاقبه؟ وما هو مصدر التمثيل الذي يسمح بالإشراف على القصاص؟ يردّ الوظيفـــيون هذا المصدر إلى سلطات مختلفة (الأخلاق والدين والقانون)، ولذلك فهم يرون

أن غايـــات القصاص تعتبر دائماً متقاربة ومتكاملة. يتم اليوم انتقاد مفهوم التوازن القائم بيـــن الـــنظام والفوضى، وبين التفاهم والقصاص، في عدد معيّن من المؤلفات الأميركية (خصوصاً بوسبيسايل، 1971).

ومـــن الضروري ملاحظة أن القصاص هو حجر الأساس الذي تقوم عليه براهين الوظيفـــية، وبشكل أدق كل دليل يتعلق بعملية الدمج الاجتماعي. وفي المقابل، وكرد فعل علـــى ما يتعلق بمفاهيم الوظيفيين، لفت مفهوم القصاص انتباه الانثولوجيين لكونه يمثل في بعـــض الحـــالات (علـــى سبيل المثال اعتبار المرض بمثابة قصاص) أداة تفسير توضح الـــروابط القائمة بين سلاسل سببية عديدة في أنظمة التمثيل لدى الشعوب المحلية (أوجيه، 1975). وتجـــد الأبحـــاث الحديـــثة في القصاص مقياساً واضحاً للقاعدة وكاشفاً لوجهَيْها المترابطيـــن بشـــكل لا ينفصم: المبدأ والممارسة. وبوصفه كذلك، فإن القصاص يُستخدم كوصفٍ لنوعين من الاقتصاد الثقافي في هذه المرحلة: السلوك الفردي وشغفه من جهة، والضـــرورة الاجتماعـــية من جهة أخرى. إن هذه المقاربة لموضوع القصاص تتيح فهماً أفضل لكيفية بناء كل مجتمع للفرد والجماعة من الناحية الثقافية.

إ.كلافري

AUGE M., 1977, *Pouvoirs de vie, pouvoirs de mort*, Paris, Flammarion.- EPSTEIN A.L., 1954, *Judicial Techniques and the Judicial Process: A Study in an African Customary Law*, Manchester, Manchester University Press.- GLUCKMAN M., 1965, *Politics, Law and Ritual in Tribal Society*, Oxford, Basil Blackwell.- MALINOWSKI B., 1926, *Crime and Custom in Savage Society*, Londres, Routledge et Paul Kegan (trad.fr. *Trois essais sur la vie sociale des Primitifs*, Paris, Payot, 1933). – MAUSS M. (1896)1969, "La religion et les origines du droit pénal d'après un livre récent", in *Œuvres*, Paris, Editions de Minuit, t.II.- POSPISIL L., 1971, *Anthropology of Law*, New York, Harper et Row.- RADCLIFFE – BROWN A.R., 1952, *Structure and Function in Primitive Society*, Londres, Cohen et West (trad.fr. *Structure et fonction dans la société primitive*, Paris, Editions de Minuit, 1968). – VERDIER R. (sous la direction de) , 1980- 1984, *La vengeance: Etudes d'ethnologie, d'histoire et de philosophie*, 4 vol., Paris , Cujas.

Valeur — قيمة

غالـــباً مـــا تســـتخدم فكـــرة القـــيمة، مـــثل فكـــرة الحاجة، دونما تحديد من قبل الأنتروبولوجييـــن. يلاحـــظ ر. فيرث (1964) مثلاً أن"القيمة" تتخذ معنى الشعور لدى ب. مالينوفســـكي وإ. إيفانز– بريتشارد، والمفهوم لـــدى ك. كلوكهوهن، والمعنـــى العام لدى ف. كلوكهوهـــن، والمرجعـــية الضـــمنية لـــدى ج. هومـــانس، وعلاقـــة المصلحة لدى أ.ر.رادكلـــيف– بـــراون، وسلم الأخلاق لدى ج. باتيسون وأ.ل. كروبير. وما تنوع تلك المعاني والتناقضات الماثلة فيما بينها سوىدلالة على وجود مشكلة معرفية اساسية.

يـــرى م. ويبر أنالقيم هي معطيات موضوعية ووضعية تحدد بعض نماذج السلوك المخـــتلفة عـــن تلـــك الموجهـــة عقلياً نحو هدف محدد، أو بعض التصرفات العاطفية أو التقلـــيدية. بهـــذا المعنى استخدم علم الاجتماع الأميركي مصطلح "قيمة" في القرن التاسع

عشر. وفي أوائل القرن العشرين كتب و.إ. توماس وف. زنانييتشي (1927): "تعني بالقيمة معطى ذا محتوى تجريبي يفهمه مجمل أفراد الجماعة الاجتماعية، ومعنى يتحدد – أو لا يتحدد- بالنسبة إليه كل نشاط".

في الأنتروبولوجيا تتخذ فكرة القيمة محتوى معياريا (كولب، 1957): يتم التمييز بين المعنى والقيمة ويقتصر معنى هذه الأخيرة "على معايير الإسناد التي يتم بناء عليها تقدير المعنى- ضمنيا أو علنيا- من قبل الأشخاص المعنيين" (فيرث، 1964). عبر سلسلة من المقاربات المتلاحقة – ر. بينيديكت متكلمة عن "التصرفات الثقافية المسيطرة"، وكروبير متحدثا عن "البؤر الثقافية"- أدخل الأنتروبولوجيون الثقافويون الأميركيون فكرة القيمة للدلالة على الملامح الثقافية المعايرية. ولقد أدى تحديدهم لها إلى القيام بمقارنة بين الثقافات المعتبرة كليات والمنظور إليها كمنظومات قيم خاصة.

أعطى ك. كلوكهوهن، الذي تجسد أعماله هذا التوجه، تعريفا للقيم يعتبرها توجهات معيارية للفعل، إيجابية أو سلبية، معلنة أو مضمرة، تنتظم منهجيا ضمن مجمل ثقافي (1951). وانطلاقا من ذلك التعريف وضع بالتعاون مع ث. بارسونز وج.أ. براو خطوط مشروع اختباري "لدراسة مقارنة للقيم في خمس مجتمعات" (1949). ولقد تم اقتراح عدة مناهج لتحديد ومقارنة القيم، فركز ف. كلوكهوهن وف. ل. سترودباك (1961) على المحتوى المعرفي والمعياري للأفكار – القيم، وإ.أ.ألبرت (1961) على تعبيراتها اللغوية. ولكن هل المعايير المعتمدة لإتاحة المقارنة والتي يجب أن تطرح بصفتها عالمية هي بالفعل قادرة على التمييز (يعتبر إ.أ.ألبرت أن "دراسة القيم تعني دراسة كل شيء"، 1956) وليست مقتبسة عن نظام القيم الغربي؟

ينتقد ل. دومون تلك المشاريع المقارنة محاولاً إرساء مفهوم القيمة على أسس أخرى. وهو ينطلق من أعمال المدرسة الدوركهايمية، ومن م. موس على وجه الخصوص، ليتقاسم مع البنيويين همّ الإحاطة بالمميزات الشكلية للنظام الاجتماعي، مع تميزه عن ك. ليفي- ستروس بوضعه القيمة ضمن مجمل النظام الثقافي، على غرار الثقافويين الأميركيين، وليس ضمن معطيات عالمية.

القيمة هي بنظر دومون أصل "التراتبية" التي "تستخدمها" ضمن إطار نظام للقيم. ويجب مقاربة هذا النظام من وجهة نظر "تمامية" للمجتمعات المدروسة وليس من وجهة نظر "فردية" وقائمة على معطيات مجتمع من يقوم بالدراسة: إن التمييز بين المادة والموضوع يتيح لنا اعتبار تلك المجتمعات كموضوعات دراسة ولكنه يحجب عنا خصوصياتها. ولكن إمكانيات المقارنة تبقى قائمة ومرتكزة مثلاً على مواصفات التبادل- موضوع يطرحه موس ويتوسع فيه دومون وتلاميذه- بقدر ما يعتبر التبادل مكانا دائماً لإعادة تأكيد القيم الخاصة بكل مجتمع (ك. بارّو، 1984). وهناك أعمال أخرى يحاول فيها دومون تعميق ذلك التأمل التكويني ويجهد فيها لتظهير قيم المجتمع الغربي بالمقارنة وانطلاقاً من التوجه ذاته (1977، 1983).

تطرح هذه المقاربة لموضوع القيمة مسائل عديدة. فهي تفترض وجود درجة عالية من الانغلاق على كلية الثقافة وتركز على وجود قيم متسامية (م. هاوسمان، 1984). فكيف يمكن الانتقال من نظام قيم إلى آخر؟ وبالأخص من المجتمعات "التمامية " إلى "فردانيتنا" المعاصرة؟ وهل يمكن تحليل القيم انطلاقاً من وجهة النظر الشكلانية للكليات التي تنظمها

وحسب؟ هل يمكن، بكلام آخر، التمييز فعلاً بين التعبير عن القيم وإنتاج المعنى؟ وإذا كان الكـــلام عن القيم يعني الكلام عن" السلـــوك" (ر.فيرث، 1964) و"الحديث عن الملموسات" (ل. دومون، 1983)، ألا يجدر، إذا شئنا تحليلها، استخدام نمط سيميائي يميز التعبير (القيم) عـــن المحتوى (التصرفات أوالممارسات الاجتماعية "المعبرة") ويتيح توصيف كيفية إنتاج المجتمع للقيم وكيفية تحديد هذه الأخيرة للنظام الاجتماعي؟

تتـــيح مقاربـــة كهـــذه إقامـــة جسر بين القيم التي يدرسها الأنتروبولوجي و"قيمنا الاقتصادية" الخاصة. ولقد برهن ماركس أن القيم (العمل، رأس المال، إلخ.) ليست حقائق موضـــوعية. ففكرة التعلق الأعمى بالبضاعة، التي تشكل امتداداً لنظريته النقدية عن قيمة التـــبادل، تبيـــن العلاقة بين المعنى والقيمة. إن الصفة الخاصة، "التعبيرية"، للبضائع بأنها قابلـــة للقـــياس وللتـــبادل ضمن المدى المتناسق للسوق، هي التي تؤسس قيمتها وتسمح، بخصـــوص تلك البضاعة الخاصة التي هي قوة العمل (الأجر) عندما تشترى وتستخدم من قـــبل رأس المال، بالتكاثر (المعمم) للقيم وللمجتمع بمجمله. يمكن أن نجد عند ماركس إذن عناصـــر نقـــد الـــنظرية التقليدية للاقتصاد السياسي التي تجعل العمل مادة القيمة؛ ولكن الماركسية سوف تبدو عاجزة عن تطوير ذلك النقد والقيام بتحليل حقيقي للقيمة.

فـــي المجتمعات النيلية لشرق أفريقيا تتخذ المواشي قيمة أساسية يمكن الحديث هنا عـــن " تقديـــس للماشية" يظهر على الخصوص عند تقديم القرابين حيث يتم التركيز على الصـــفة الخارقـــة التي تختص بها المواشي بإقامة العلاقات بين البشر، وعلاقاتهم مع الله (بونـــت، 1985). والطـــريقة التي يميز بها النوير أنفسهم عن جيرانهم الدنكا، بأنهم "شعب الماشـــية"، تبيـــن أن قـــيم المواشي، التي هي مشتركة لدى الشعبين، يمكن أنتوجه بشكلين مختلفين الممارسات الاجتماعية وتساهم في تحديد الهويات الاجتماعية والثقافية.

نخلـــص من هذا التحليل إلى استحالة التمييز بين الأحداث والقيم، التي تقترن شكلياً ودلالـــياً مهمـــا كان نمط تفكيرنا الوضعي. والتحليل الشكلي ينظر إلى نظام القيم كمجمل متراتـــب يقـــوم التحليل الدلالي بتفكيكه ليبين كيف أن القيم هي رهانات للتكاثر، وللتغيير السياسي أيضاً. أما السجال الذي دار في الأنتروبولوجيا كما في العلوم الاجتماعية الأخرى عـــن تحديد القيم وعن أوضاعها فإنه يكاد يبدو طرحا خاطئا. فيمكن أن نعتبر، مثل ويبر، أن تلك الأحكام تشذ وإن جزئياً عن المعرفة العلمية، لكون تشكل القيم لا يرتبط بالتصرفات العقلانـــية، أو أن نـــنظر إلـــيها كدلائل على النسبوية الثقافية. ويعمد التوجهان إلى تحديد الـــتمايز بيـــن الأحداث والقيم، سواء بالتركيز على السمة الوضعية للأحداث، أو باستبدال الأنتروبولوجيا بخطاب شمولي عن عدم تواصلية الثقافات.

ب. بونت

ALBERT E.A., 1956, "The classifications of values. A method and illustration", *American Anthropologist*, 58: 221- 248.- BONTE P., 1985, "Le bétail produit les hommes. Sacrifice, valeur et fétichisme du bétail en Afrique de l'Est", L'Uomo, IX (1-2): 121- 148.- BARRAUD C., DE COPPET D., ITEANU A. et JAMOUS R., 1984, " Des relations et des morts. Quatre sociétés vues sous l'angle de l'échange", *in* J.-C. Galey (éd.)., *Différences, hiérarchies, valeurs. Textes offerts à L. Dumont*, Paris, Editions de l'EHESS.- DUMONT L., 1977, *Homo Aequalis. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Paris, Gallimard; 1983, "La valeur

chez les modernes et les autres", in *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne* , Paris, Le Seuil.- FIRTH R., 1964,*Essays on Social Organization and Values*, Londres, Althone Press.- HOUSEMAN M., 1984, " la relation hiérarchique: idéologie particulière ou modèle général", in J.-C. Galey (sous la direction de), *op.cit.* -KLUCKHOHN C., 1951, " Values and Value-orientation in the Theory of Action: an exploration in the definition and classification", *in* T. Parsons et E.A. Shils (eds), *Toward a General Theory of Action,* Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.- KLUCKHOHN F., et STRODBECK F.L., 1961, *Variations in Value Orientation*, Evanston, Illinois, Row, Peterson.- KOLB W., 1957, " The Changing Prominence of Values in Modern Sociological Theory", *in* H. Becker et A. Boskoff (eds), Modern Sociological theory *in Continuity and Change*, New York, Dryden Press.- THOMAS W.I. et ZNANIECKI F., (1920), 1927, *The Polish Peasant in Europe and America*, New York, Knopf.



كاردينر، أبرام KARDINER Abram

طبيب أمراض عقلية ومحلل نفسي وأنتروبولوجي أميركي. ولد أبرام كاردينر عام 1891 في نيويورك. تابع دروسه في جامعة كورنل، عام 1921 ذهب إلى فيينا ليكون قريباً من فرويد. عام 1922 دخل معهد التحليل النفسي في نيويورك حيث عمل حتى 1944. بموازاة نشاطه الطبي مارس مهنة التدريس (الأنتروبولوجيا وطب الأمراض العقلية) بادئ الأمر في كورنل (1923- 1929) ثم في كولومبيا.

في بداية الثلاثينات بدأ كاردينر يهتم بالعلاقات بين الثقافة والشخصية. عام 1936 نظم في المعهد النيويوركي حلقة دراسية لعبت دوراً حاسماً في تأسيس مذهب الأنتروبولوجيا الثقافية الأميركية الذي يهتم بالحوار بين الأنتروبولوجيا والتحليل النفسي. منذ عام 1937 صارت الجلسات تعقد في جامعة كولومبيا. شارك إ.سابير ور.بونزيل ور. بينديكت وك. دوبوا وبشكل مستمر لينتون بين أنتروبولوجيين آخرين، في أعمال الحلقة التي نجد صداها في "*الفرد ومجتمعه*" الذي نشره كاردينر عام 1939 وفي مؤلفات كثيرة، منها المؤلف المشترك "*الحدود العلمية النفسية للمجتمع*" (1945).

يشرح كاردينر في كتابه الأول تصور "بنية شخصية أساسية" مبنية، ضمن ثقافة معينة، على مؤسسات مجتمع "أولية" : أولاً نظامها التربوي الذي يظهر في الشكل المقياسي وينقل القيم وقواعد التصرف التي يتخذها المجتمع كقواعد أساسية. وبدورها تشكل الشخصية الأساسية موضوع نوع من الإسقاط في الخيال الاجتماعي من خلال مؤسسات "ثانوية"، مثل أنظمة المعتقد.

ولا يلبث كاردينر بأن يُتهم بالحصرية النفسانية، خصوصاً عندما يستعمل تقنيات إسقاطية لدراسة شخصية سكان جزر ألور (أندونيسيا)، الذين درسهم ك. دوبوا؛ لكن طريقته في دراسة شخصية الأميركي الأسود (كاردينر وأوفيزي، 1951) تظهره مهتماً بادراج السياق الاقتصادي والاجتماعي في سجل المؤسسات الأولية، على الأقل فيما يتعلق بالمجتمعات الصناعية.

عام 1955، أسس كاردينر عيادته الخاصة للتحليل النفسي. عام 1961 غادر نيويورك إلى أتلانتا حيث درّس في جامعة إموري حتى عام 1968 توفي في نيويورك عام 1981.

م.إيزار

KARDINER A., 1939, *The individual and his society. The psychodynamics of primitive social organization*, New York, Columbia University Press (trad.fr. *L'individu dans la société. Essai d'anthropologie psychanalytique*, Paris, Gallimard, 1969). 1941, *Traumatic neuroses of war*, New York, Columbia University Press. 1969, *Sex and morality*, New York, Columbia University Press. 1977, *My analysis with Freud. Reminiscences*, New York, Columbia University Press (trad.fr. *Mon analyse avec Freud*, Paris Belfond, 1978). – KARDINER A. et al., 1945, *the psychological frontiers, of society*, New York, Columbia University Press. (Avec OVESEY L.) , 1951, *The mark of oppression. A psychological study of the American Negro*, New York, Columbia University Press. (Avec PREBBLE.E.), 1961, *They studied Man*. Cleveland, Cleveland University Press (trad.fr. *Introduction à l'ethnologie*, Paris, Gallimard, 1966).

MANSON W.C., 1986, " Abram Kardiner and the neo-freudian alternative in Culture and Personality", *in* G.W. Stocking, Jr (ed.), *Malinowski, Rivers, Benedict and others. Essays on culture and Personality*, Madison, University of Wisconsin Press: 72- 94.

CARO BAROJA, Julio — كارو باروخا، خوليو

أنتروبولوجي ومؤرّخ إسباني، ولد عام 1914 في مدريد من عائلة مثقفين وفنانين، عشـيرة "باروخـا"، التي كان لها التأثير الحاسم على اختيارات باروخا الرجل وتوجهات باروخا الباحث.

كارو باروخا هو بالأخص ابن أخ الكاتب الشهير بيو باروخا (1872- 1956) الذي قضى بقربه، في نافار، سنين الحرب الأهلية الداكنة التي تركت فيه أثرا لن يندثر وجعلته يميـل طـيلة حياته إلى كافة أشكال الاستبعاد التي تمس الأقليات. عام 1940، عند انتهاء دراساته في جامعة مدريد، التي كرسها لدراسة التاريخ وأزمنة ما قبل التاريخ، عمل كارو باروخـا فـي المعهـد البريطاني ثم أصبح، لفترة، مدير المتحف الشعبي الإسباني، حيث عكـف على نشر مجموعاته قبل أن يستقيل منه، متحررا من كل رباط مؤسسي، من أجل أن يتفرغ لأبحاث متنوعة حظي من خلالها، على مر السنين، على شهرة مؤرّخ اجتماعي وأنتروبولوجي قوية.

إنّ أعمال كارو باروخا، المدهشة في شموليتها (تحصي مجلة أركسيو الإثنوغرافية تسـعة وستين مؤلفا) متنوعة بعمق من خلال مجالات المعرفة المتعلقة بها (أزمنة ما قبل الـتاريخ، الألسنية، الفن والأدب الشعبي، التاريخ الاجتماعي والإثنولوجيا) كما من خلال الظواهر المدروسة وإطارات البحث المعتمدة.

إلا أنها تظهر وحدة نية فريدة تكمن، بالأخص، في رغبته بتوحيد استعمال مناهج البحـث الميدانـي والتحليل الأنتروبولوجي والاهتمام المدقق الذي يخص تسجيل مقاييس الفكر في الزمن التاريخي.

إن مكانة الأبحاث التي كرسها كارو باروخا للساحرات (1961) أو للمرفع (1965) هي مكانة تاريخ أنتروبولوجي مهتم بإعادة بناء " فكرة الواقع " في عالم غيبي بمعظمه.

ج. لانكلود

1949, *Los Vascos. Etnologia*, Biblioteca Vascongada de Amigos del Pais San Sebastian. 1957, *Razas, pueblos y linajes*, Madrid, Revista de Occidente. 1961, *Las brujas y su m undo*, Madrid, Revista de Occidente (trad.fr. *Les sorcières et leur monde*, Paris, Gallimard, 1972). 1962, *Los judios en la Espana Moderna y Contemporanea*, Madrid, Arion. 1965, El carnaval (Analisis historico-cultural), Madrid, Taurus (trad.fr. *Le carnaval*, Pparis, Gallimard, 1979). 1967, *Vidas magicas e Inquisicion*, Madrid, Taurus. 1981, " Le charivari en Espagne", *in* J. Le Goff et J.C. Schmitt (éd.), *Le charivari*, Paris- La Haye, Mouton: 75- 97.

CARREIRA A., CID J.A., GUITTIEREZ ESTEVE M. et RUBIO R.(eds), 1978, *Homenaje a Julio Caro Baroja*, Madrid, CIS.-GREENWOOD D.J., 1971, "Julio Caro Baroja; sus obras e ideas", *Ethnica*, 2: 79- 97.

Ecriture — كتابـــة (1)

تـــتمحور معظـــم تعريفات الكتابة حول تصوّر صوتي: ليست الكتابة سوى تشفير للغـــة الطبيعـــية؛ لنذكر على سبيل المثال أ.ج. غريماس وج. كورتيس (1979): " تعني الكـــتابة إبراز لغة طبيعية، بمساعدة دال تكون مادته من طبيعة بصرية وخطية (أو كتابة صُوَرية)". تذكر الأنتروبولوجيا تعريفاً أوسع بكثير للكتابة يشمل كل نظام اتصال مؤسس علـــى إشارات خطية(مرسومة، منحوتة مع قليل من البروز أو مع بروز كامل، مرتبة، ملوّنـــة، منقوشـــة، الـــخ.). سنعتبر الكتابة كصناعة أنماط أولية تقدم إمكانية إعطاء شكل للتفكـــير دون المرور عبر وساطة لغة طبيعية. بشكل نمطي، يجب أن نميز بين الأنظمة التي تفترض ضروريا وجود لغة (حالة كتابات أبجدية) ترمز إليها بطريقة صوتية، وتلك التـــي تعطـــي شـــكلا لمحتوى فكري لم يُطبع بعد في نسق كلامي (حالة الأنظمة الكتابية الرمزية أو الكتابية الصورية في أميركا الوسطى: الأولميك، التولتيك، الأزتيك). يمكن أن ترتقـــي أنظمـــة النمط الثاني نحو أنظمة النمط الأول وأن تصبح صوتية بشكل جزئي أو كلي. لا تثبت الأنظمة الصوتية بالضرورة حقيقة ظاهرية صوتية للغات الطبيعية؛ بل على العكس، إنها تتصرف باستقلالية تامة لإعطاء شكل للغات الملفوظة التي يجدر بها أن تنقل أصواتها. إنّ من يكتب نصا في كتابة صوتية لا يحتاج أن يهجئ في ذهنه أو بصوت عال الكلمات التي يواظب على كتابتها: إن سيرورة إعطاء الشكل الكتابي لا تجري بشكل آخر إلا إذا كنا في صدد كتابة غير صوتية.

لقـــد ابتُدعـــت الأنظمـــة المختلفة للإشارات الصوتية وحُددت في حقبات ومناطق متـــنوعة جدا، وهذا ما ينفي فرضية ترابط تاريخي ضروري بينها. يمكننا أن نثبت أحياناً بين أنظمة الكتابة أنسابا تجتاز القرون وتشمل أمكنة واسعة جداً، بينما تتعلق أنظمة أخرى بـــإبداع مستقل. إن التوزيع الجغرافي لأنظمة الكتابة ليس أبداً متشابه الشكل. ففي بعض مناطق العالم، توجد كثافة كبيرة منها: كما هو الأمر في الشرق الأدنى وفي حوض البحر المتوســـط؛ ولا نجـــد ذلـــك في مناطق أخرى، مثل أفريقيا السوداء أو أوقيانيا؛ ويستخدم

الاتصـــال المتبايـــن، المؤكد عالمياً، وسائل أخرى. إن التوزيع المناطقي لأنظمة الكتابة يقبل دائماً إعادة النظر من قبل أواليات التثاقف التي تسبب انقلابات في علاقات القوة بين الأنظمـــة: مثلاً، لقد تلاشى استخدام أنظمة الكتابة التصويرية في أميركا الوسطى تدريجياً تحـت تأثـير الغزو الإسباني. تتعلق هذه الظواهر بتاريخ "خارجي" للكتابة، قد يكون من المخاطـــرة أن نسـتخرج منه اعتبارات عامة ذات ترتيب أنتروبولوجي. ومع هذا يمكننا إجــراء بعض المقاربات الحذرة بين نمط التنظيم الاجتماعي أو السياسي وحضور الكتابة أو غــيابها. فــإذا استطاعت الكتابة، كامتداد للآلية الذهنية، أن تظهر شكلياً في أي سياق كان، فمن الواضح أنه لم تستطع بعض أشكال الكتابة أن تنشأ ولا أن تنمو بدون تحريض ناشئ من ضرورة الاستجابة لتطلب محدد فعلاً. فالمشاكل التقنية التي طرحتها مخزونات الفوائـض الغذائـية فـي المخازن الملوكية أو إدارة المحاسبة المالية في الأنظمة الدولية المركزية قد تكون هي التي شكلت بداية تكوين كتابات وظيفية.

إنّ كون المجتمع يعرف الكتابة لا يعني أن جميع أعضائه يتقنونها؛ وعلى العكس، ليســت معــرفة الكــتابة ومزاولتها موزعتين أبداً بشكل متساوٍ؛ إذ يكون استخدام الكتابة مقتصراً على مجموعة تكون قراءة ما هو مكتوب متفاوتة خارجها بين أشخاص لا يمكنهم بأي حال التوصل إلى إنتاج كتابة. وليست معرفة الكتابة هي الوحيدة المقيّمة اجتماعياً، بل أيضـــا سيكون للكتابة نفسها قيمة وفعالية متميزتان بفعل المواصفات الخاصة باستخدامها. والحـــدود التي تفصل الذين يستخدمون الكتابة عن الذين لا يستخدمونها ترسم على الدوام انشـــقاقاً اجتماعياً: بين كهنة وعلمانيين، بين موظفين وأناس من خارج قطاع الدولة، بين رجـــال ونســـاء، الخ. وإن بعض أشكال الكتابة مرتبطة بالعالم الأنثوي، سواءٌ كان الأمر متعلقاً بالزخرفات المنقوشة، أو بتجريح الجلد، أو بعمليات الوشم الخاصة، أو التطريزات المدرجة في الأقمشة.

إن وظـــيفة نقل الكلام المحكي هي أولية، لكن استخدام الكتابة لا يقتصر عليها، إذ تلعــب الكــتابة دوراً فـــي الـــتكاثر الاجتماعي، ويتغيّر هذا الدور بحسب نمط المجتمع. والأهمـــية التـــي نعطيها لنقل الرسائل ليست منفصلة عن فكرة عدم الإسهاب في ما هو مـــنقول، وعن توافق خاص بهذا الصدد بين الرسالة ومضمونها. وعلى العكس، يمكن أن يـــتم نقل رسائل يكون الإسهاب فيها إراديا وتستخدم فيها شيفرة بسيطة نسبيا. هكذا، تقوم وظـــيفة " المـــنادي" لدى ملوك أبومي (بنين حاليا) على تكرار الرسالة نفسها، التي تذكر بوجود الملكية وبطبيعة أساساتها الدينية.

يجـــدر بـــنا أن نميز في الكتابة وظيفة حفظ – أو محفوظات – ووظيفة عملانية فوريـــة. فـــيما يخـــص وظـــيفة الحفـــظ، سنذكر أن نفس المجتمع يمكن أن ينقل ويحفظ المحـــتويات نفســـها أو محـــتويات شبيهة بحسب طريقتين رئيسيتين، تكمّلان بعضهما أو تـــتداخلان فـــيما بيـــنهما، ترتبط أولاهما بالمشافهة، والثانية بالكتابة. وهناك سجل خاص بـــالـــ"محفوظات" أو بقدرة الحفظ هو سجل "التدوين" على الجسم، الذي ينتمي إلى الكتابة والذي يقوم من خلال الوشم أو التجريح الطقوسي بتحديد علامة خاصة بالهوية تحدد موقع الفرد بالقياس إلى قوانين جماعته. وفي الوظيفة العملانية، يجب أن نتميّز الآلية التطبيقية للكتابة عن الفعالية الرمزية للشيء المكتوب الذي يمكن أن يراوح بين تعويذة قرآنية ولوح شتائم.

ج. كاردونا

CARDONA G., 1981, *Antropologia della scrittura*, Turin, Loescher; 1986, *Storia universale della scrittura*, Milan, Mondadori.- COHEN M., 1958, *La grande invention de l'écriture et son évolution*, Paris, Imprimerie nationale, 3 vol. – COHEN M. *et al.* , 1966, *L'écriture et la psychologie des peuples*, Paris, Armand Colin.- DERRIDA J., 1967, *De la grammatologie*, Paris, Editions de Minuit.- FEVRIER J.G., 1948, *Histoire de l'écriture*, Paris, Payot.- GELB I.-J., 1963, *A Study of Writing*, 2e éd. , Chicago, The Chicago University Press (trad.fr. *Pour une théorie de l'écriture* , Paris, Flammarion, 1973). – GOODY J., 1977, *The Domestication of the Savage Mind*, Cambridge, Cambridge University Press (trad.fr. *La raison graphique*, Paris, Editions de Minuit, 1979.- GREIMAS A.J., COURTES J., 1979, *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris, Hachette.- LAFONT R., 1984, *Anthropologie de l'écriture* , Paris, Centre Georges Pompidou/.- LEVI-STRAUSS C., 1972, *La pensée sauvage*, Paris, Plon.

Ecriture — كتابـــة (2)

تظهـــر الكـــتابة عندما ينقسم التيار الذي يسمح بالتبادل بين البشر – تبادل كلام أو ممـــتلكات بالمعـــنى الـــذي يقصده. موس، أو التيار الكهربائي الخاص بتبادل الرسائل– وعندما يتم جمع مكوّناته المنفصلة عبر إشارات.

غـــيّر ظهـــور الكتابة في الشرق الأوسط منذ أكثر من خمسة آلاف سنة ظروف التـــبادل بين البشر بشكل جذري. شغلت دراسة هذه التغيرات الأنتروبولوجيين خلال آخر عقدين وأثارت عدة أنواع من الأبحاث.

تستدعي كتابة اللغات تفسيراً أنتروبولوجيا للسان. فتظهر الرسوم والمقاطع اللفظية المجـــتمعة في أغلب الأحيان أن منبع اللغة هو العالم وأنها تصدر عن الإنسان، وأنه هو الـــذي يفهمها. إنّ الأبجديات التي تعتمد على الحروف الصوامت دون أن تعمد إلى كتابة الصـــوائت تُظهـــر كتابـــيا حرف علة وهميا. لأنه لا يمكن اللفظ من دونه. وترتبط هذه الأبجديـــات بـــنظرية عن اللغة تعتمد على مبدأ تكلم الإنسان بفضل الله، منبع كل نَفَسْ – قامـــت علـــى هذا التصوّر للغة الحضارتان اليهودية والإسلامية. تظهر الأبجدية الكاملة، اليونانـــية الأصل والتي تدوّن الحروف الصوامت وحروف العلة، الجسد البشري متكلماً، وتصـــور الإنتاج الإنساني للسان واندراجه في الزمن. بعد الأبجدية اليونانية، اعتُمدت في الـــبلاد الإيونية في القرن السادس والسابع قبل عصرنا العملة المسكوكة من معادن ثمينة وهي تعتبر كاختراع نوع كتابة جديد يعتمد على لغة العدد.

تطـــورت مع الانترنت الكتابة الشبكيّة التي تقسم التيار الكهربائي الحامل للرسائل (برقـــيات وهاتف وفاكس). تشكل وحدات التعداد إشاراتها الخاصة التي تحمل معلومات مخـــتلفة:نـــص وموســـيقى وصـــورة وحســـاب وأمر لحاسوب آخر. لا نعرف المحتوى الأنتروبولوجـــي لهـــذه الكتابة ولكن "حتى وإن كنا لا نستطيع جعل الرسالة مقتصرة على الطريقة العملية لنقلها، فإن كل تغيير في نظام الاتصال له بالضرورة تأثيرات مهمة على محتوى الرسائل المنقولة" (غودي، 1979).

ركــز عدة كتاب قاموا بتحليل المحتوى الخاص لكتابة اللغات على العلاقات بينها وبين المنطق والتبادل بين العوالم المرئية والخفية. فتكلم جاك غودي (1979) عن "منطق بيانــي" يتطور من خلال مختلف أساليب الربط بين الإشارات كما في الجداول واللوائح، التــي ينشــأ عن تدوينها الكتابي تجديد في استعمالاتها الشفهية. وركز كتاب آخرون على دور فك رموز العالم عبر كتابة اللغات في المجتمعات القديمة ومعرفة علاقتها بالطقوس ودورهــا كوسيط بين البشر والآلهة، كما بيّنوا كيف أنّ إشارات الكتابة المعتبرة في البدء كجــزء من المقدّس قامت بتقويض أسُس الكيان الأسطوري التقليدي (بوتيرو وهرنشميدت وفــرنان، 1986). وتشير الأبحاث الحالية إلى أن العلاقات بين التواصل الشفهي والخطي ليســت فقــط مجرد علاقات تكاملية، إذ أنّ كتابة اللغات تحوّل استعمالات الكلام وتسمح للشــخص بامــتلاك هــذا الأخير وتفصل الفكر الأسطوري عن اللغة لتربطه بالعلامات المكــتوبة وتُدخل ترميزاً جديداً معيارياً (قواعد اللغة والمنطق وعلم البيان)، وهي تعطي سلطة دائمة للكلام الآمر ككلام الملوك والأنبياء والمصلحين، ولكنها في الوقت ذاته تسمح بإطلاق نظرة نقدية.

شــكلت الكــتابة الإثنوغرافية باهتمامها بمجتمعات المشافهة هدفاً لتساؤلات حديثة تهــتم بوضـــع "الــنص" المنــتَج وبوهم "التجانس" الذي يعطيه الانتقال من الشفاهة إلى الكتابة...

ك.هرنّشميدت

BICHOT J., *Huit siècles de monétarisation*, Paris, Economica, 1984.- BOTTERO J., HERRENSCHMIDT C. et VERNANT J.-P., *L'Orient ancien et nous. L'écriture , la rasion , les dieux* , Paris, A. Michel, 1996.- DANIELS P.T. et BRIGHT W., *The World's Writing Systems*, Oxford, Oxford University Press, 1996; Goody j., 1977, *The Domestication of the Savage Mind*, Cambridge, Cambridge University Press (trad.fr. *La raison graphique. La domestication de la pensée sauvage*, Paris, Editions de Minuit, 1979).- HERRENSHMIDT C., 1999, "Ecriture, monnaie, réseaux. Inventions des Anciens, inventions des modernes", *Le Débat*, 106: 37-65.

KROEBER Alfred Louis — كروبير، ألفرد لويس

ولــد الأنتروبولوجــي الأميركــي ألفــرد لويس كروبير عام 1876 في هوبوكن (نيوجرســي) فــي عائلة بروتستانتية من أصل ألماني بقيت تتحدث بالألمانية؛ توفي عام 1960 في باريس، بعد عودته من برغ وارتنشتاين (النمسا) حيث ترأس ندوة كان المبادر إليها، بعنوان " آفاق أنتروبولوجية". اهتم كروبير الشاب بادئ الأمر بالأدب الإنكليزي منذ دخولــه جامعــة كولومبــيا (نيويورك) عام 1892؛ اكتشف الأنتروبولوجيا متابعاً دروس ف.بواس عن الكلام. عام 1902 ناقش أول رسالة أنتروبولوجيا في جامعته (والثانية في مجمل الولايات المتحدة). مارس كروبير أهم نشاطه الأكاديمي في جامعة كاليفورنيا، في بيركلي. كان واحداً من أساتذة دراسات الشمال الأميركي الهندي وأفضل خبير في الهنود الكاليفورنيين؛ تمتد أبحاثه على نطاق واسع جداً: الأنتروبولوجيا الطبيعية، الألسنية (هنود

أرابـــاهو، يوكوت، يوكي، لغات مجموعات أتاباسكان، هوكان وبينوتيان في كاليفورنيا)، علــم الآثـــار (جنوب غرب كاليفورنيا) وخاصة الإثنولوجيا (أراباهو، يوروك، موهايف، زوني، الخ.). لم يكرّس كروبير نفسه أبدا لدراسة مجتمع إحادية مع كونه محبا للبحث في كـــل مظاهـــر الـــثقافات الهندية. منذ عام 1900 أولى اهتمامه للهنود الكاليفورنيين الذين أجريـــت عنهم دراسات قليلة آنذاك؛ وقد حصد بالقرب منهم مجموعة مواد مهمة أعطت موضوعا المقالات عدة (أعيد الكثير منها في *الكتاب المصدر* (ر.ف. هايزروم. أ.ويبل، 1951) ولبـــيان متقـــن، *دليل هنود كاليفورنيا* (1925). عام 1950 كان على هذا العالم ذي الـــنزعة الإنسانية وذي التراث الليبرالي أن يدعم نضال هنود كاليفورنيا في سبيل الإقرار بحقوقهـــم العقاريـــة. تحتوي بيبليوغرافيا كروبير على أكثر من خمسمئة عنوان، سننتقي مـــنهم بصعوبة، زيادة على *الدليل* الذي سبق ذكره، *أنتروبولوجيا* (1923، أعيد طبعه عام 1948). عـــام 1953 نُشِرَ تحت إشرافه *الأنتروبولوجيا اليوم*، مؤلف مشترك يعرض حالة الأنتروبولوجـــيا (بالأخص الأميركية) بعد الحرب العالمية الثانية، وسوف يكون له تأثير كبير على تقدم هذا العلم.

كـــان كروبير منشغلا بمسألة " طبيعة الثقافة"، لكن رغم الفرادة الواضحة للكتاب الـــذي يحمل هذا العنوان بالتحديد (1952)، لم تشكل فرضياته موضوع خلاصة منهجية. إنه يرى في الثقافة ظاهرة عالمية، ولكن كل ثقافة مدعوة إلى التطابق مع نمط ما. إذ ذاك يمكن للعلاقات بين الثقافات (علاقاتُ مجاورة، تناسب، تراتب) أن تظهر بعبارات علاقات بيـــن أنمـــاط : إن تقسيم منطقة شمال أميركا الهندي إلى " مناطق ثقافية" يجد هنا تبريره، غـــير أنـــنا نديـــن لكروبير بعرضه المنهجي الذي يقسم أميركا الشمالية إلى ست "مناطق كبـــيرة" وســـت وخمســـين منطقة، مع ثلاث وأربعين شعبة داخل هذه الأخيرة (1939). تقتضـــي دراســـة الثقافات أوّلا تحديد " وحدات الثقافة"، تغيّرات تشكل الثقافات – كونها شـــموليات محلـــية– ترتيبات خصوصية عنها. وتعتمد في ذلك طريقة تزامنية تعمل على قـــراءة التقســـيم المناطقي للوحدات الثقافية و"الأشكال"الناتجة عنها (1944). ثم يتم، خلف وحـــدات الثقافة، إيجاد مكان لتدبير إحصائي قادر على استخراج أنماط ثقافية. تعتمد هذه الدراســـة أيضـــا منهجا تعاقبيا، سواء كان تاريخيا أو مبيّنا تداخلات من نوع وراثي، إذا اعـــتمدنا عبارات وحدات الثقافة. بهذا أعطى كروبير المسألة الانتشارية دفعا جديدا، وبما أنـــه لـــيس للـــثقافة أساس إلا في ذاتها، كان من الواجب التماس وجود "عنصر ما فوق عضوي" تنطلق منه الثقافات التي يشكل هو أفقها المنشود: انتُقِد إدخال هذا المفهوم (1917 ثم 1927) من قبل عدة أنتروبولوجيين من بينهم إ.سابير (1917) مما أوجب على كروبير نفســـه أن يوضحه ويطوره، لكن دون أن يعدل عن تصوّر الثقافة الغربية عن الوظيفية، وعن الميل إلى الحصرية النفسانية.

مـــارس كروبير في حياته تأثيرا كبيرا من خلال تعليمه وأعماله. وتستمر ذكراه، التـــي يجب أن نضم إليها ذكرى زوجته تيودورا كروبير، كاتبة القصة المؤثرة عن آخر هندي من قبيلة إليانا (كاليفورنيا) الذي عاش حياة حرة (1961)؛ وتستمر أيضا من خلال جمعـــية *كروبير الأنتروبولوجية*،التي تأسّست عام 1949 والتي تنشر مجلة *أوراق* منذ عام 1950.

ماريون أبيليس وم.إيزار

1917a, "Zuni Kin and Clan", *Anthropological Papers of American Museum of Natural History* 18 (II): I- II + 39- 204. 1917b, " The Superorganic", *American Anthropologist* n.s. 19(2): 163- 213. 1923, *Anthropology*, New York, Harcourt et Brace (2e éd.: *Anthropology , Race, Language, Culture, Psychology, Prehistory*, New York, Harcourt et Brace, 1948). 1925, *Handbook of the Indians of California* , Washington, DC, Government Print Office. (Avec T. WATERMAN), 1931, *A Sourcebook in Anthropology*, New York, Harcourt et Brace. 1939, *Cultural and Natural Areas of Native North America*, Berkeley, University of California Press. 1944, *Configurations of Culture Growth*, Berkeley- Los Angeles, University of California.

KLUCKHOHN, Clyde Kay Mayben — كلوكهوهن، كلايد كاي مايبن

ولد الأنتروبولوجي الأميركي كلايد كلوكهوهن في لومارس، أيوا، عام 1905. كان صغيرا جدا عندما أرسلته عائلته إلى مزرعة في نيومكسيكو، قريبة من عمارات معتزل النافاهو، الذي اهتم لأمرهم، متعلما لغتهم ومعتادا عوائدهم. بعد أن سافر إلى جنوب غرب الولايات المتحدة، نشر عام 1927 كتابه الأول: *على أقدام قوس قزح*. عام 1931- 1932 كان في أوروبا، طالبا في جامعة فيينا حيث اكتشف التحليل النفسي. لدى عودته إلى الولايات المتحدة أصبح أستاذا مساعدا في جامعة نيومكسيكو (1932- 1934). عام 1936 ناقش رسالة أنتروبولوجا في جامعة هارفارد حيث بقي يمارس مهنته كأستاذ.

أسس في هارفارد مع ت. بارسونز وهـ.موراي قسم " العلاقات الاجتماعية" الذي كانت أعماله وراء نشر مؤلف مشترك تحت إشرافه هو وموراي، "*الشخصية في الطبيعة والمجتمع والثقافة* (1949)، هو بمثابة مرجع رئيسي لمنهج "ثقافة وشخصية" الأنتروبولوجيا الثقافية الأميركية. أصبح مدير مركز البحث الروسي في هارفارد (كلوكهوهن، اينكيليز وبوير، 1956) ورئيس قسم الأنتروبولوجيا. عام 1947 انتُخِبَ رئيسا للجمعية الأنتروبولوجية الأميركية.

كمسؤول عن مشروع راماه من 1936 إلى 1948، باشر بدراسة جماعة هنود نافاهو راماه (نيومكسيكو) مفتتحاً نوعاً جديداً من البحث الميداني: بحث مكثف ومتعدد العلوم وعلى المدى البعيد، حيث يعمل الأنتروبولوجيون مع علماء النفس العياديين وأخصائيين في علوم اجتماعية أخرى. أعطى مشروع راماه موضوعاً العدة منشورات (كلوكهوهن ووايمن، 1938- 1940؛ كلوكهوهن ولايتون، 1946- 1947). في *نافاهو ويتشكرافت* (1944) سعى كلوكهوهن إلى التوفيق بين الأنتروبولوجيا والتحليل النفسي، مع تمسكه بمنهج وظائفي.

كلوكهوهن هو أنتروبولوجي على خطى ف.بواس وأ. ل. كروبير (بارسونز وفوغت، 1962) الذي حلل معه مفهوم الثقافة. وهو تثقيفي، رغم اصطفائه النظري، متأثر بـ إ. سابير ور. لينتون ور. بينيديكت، كما يتبين من مؤلفه الذائع الصيت *مرآة الإنسان* (1949).

فـــي نهايـــة حـــياته كـــان كلوكهوهن يعتبر أنّ التصرفات البشرية، رغم تمايزها الظاهر، تستند إلى قيم إنسانية أساسية تتشاطرها كل الثقافات.

كان يطمح إلى إرساء نظرية عامة عن الثقافة من خلال برهنة " الكليات" الثقافية، مستعملا بالأخص منهج تحليل مقتبسا عن علم الأصوات البنيوي لر.جاكوبسون.

توفـــي باكـــرا عـــام 1960 إثر نوبة قلبية، حينما كان يكتب مقالا في كوخه على ضفاف نهر البيكوس، قرب سانتا في، في نيومكسيكو.

ر.برايس

1927, *To the Foot of the Rainbow*, New York, Century. 1933, *Beyond the Rainbow*, Boston, Christopher. 1944, *Navaho Witchcraft*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press. 1949, *Mirror for Man*, New York, McGraw Hill.- (Avec A. INKELES et R.A. BAUER), 1956, *How the Soviet System Works*, Cambridge, Harvard University Press.- (Avec A.L. KROEBER), 1952, *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.- (Avec D. LEIGHTON), 1946, *The Navaho*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press. 1947, *Children of the People. The Navaho individual and his development*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.- (Avec L.C. WYMAN), 1938, *Navaho Classification of their Song Ceremonials*, Menasha, Wisconsin, American Anthropological Association. 1940, *An Introduction to Navaho Chant Practice with anAccount of the Behaviors Observed in Four Chants*, Menasha, Wisconsin, American Anthropological Association .

PARSONS T., VOGT E.Z., 1962, " Clyde Kay Mayben Kluckhohn, 1905-1960", *American Anthropologist*, 64: 140-161.

Corée — كوريـــا

يتواجد الكوريون، الذين تخطى عددهم الخمسة وستين مليون نسمة عام 1988، في شبه الجزيرة الكورية والصين (منشوريا) وروسيا واليابان والولايات المتحدة الأميركية. يـــتكلمون لغة داغمة ترتبط بعائلة أورال- ألتاي اللغوية. وسنة 1443، تمّ ابتكار الأبجدية الخاصة بهم (هانغول، Han'gŭl).

تقـــول أسطورة التاسيس أن أصل الكوريين يعود إلى تانغون، الجد الذي كان حيا عـــام 2333 ق.م. نشـــات كوريا من تكتل الشعوب البدوية الآتية من شمال شبه الجزيرة الذيـــن مـــا لبثوا أن تحضرنوا. عُرف وجود الأرز سنة 1000 ق.م. وخلال عدة قرون، كانت شبه الجزيرة جسرا بين ثقافة المناطق القارية وجزر الأرخبيل اليابانية.

نمط القرابة أبوي النسب ويعود المسكن الأبوي إلى الابن البكر. وهناك 207 أسماء شـــهرة معروفة. يمتاز الأفراد الذين يحملون الاسم عينه بانتمائهم إلى قبائل محلية (بون، Pon) وسلالات أبوية النسب تضم أفرادا يعودون إلى سلف مشترك. في كوريا الجنوبية،

يمــنع الــزواج عرفياً بين حاملي اسم الشهرة الواحد، كما يُمنع رسمياً بين الأفراد الذين ينــتمون إلـــى القبيلة عينها. والمرأة المتزوجة تحتفظ باسمها. ولقد كان استخدام الجداول الســلالية مقتصراً على العائلات المثقفة الأرستقراطية، إلا أنه صار الآن معمماً. ومعظم الكوريين يدّعون الانتماء إلى أصل أرستقراطي، ويقدمون الدليل على ذلك بشجرة العائلة.

بعد دخول البوذية (القرن الرابع عشر) والكونفوشية الجديدة (القرن الرابع عشر)، كانت الشامانية ملجأ التقليد الديني الوطني، كما كانت موضوع دراسة الفولكلوريين ابتداءً من بداية القرن العشرين. يتكون ثلثا عدد الشامان من النساء (مودانغ mudang). وهؤلاء ليســوا مؤتمنيــن على نمط علاقة معينة مع عالم ما فوق الطبيعة فحسب، بل أيضاً على الجــزء الأكــبر من التراث الشفهي والموسيقى والرقص، بالشكل المعروف في مختلف مــناطق شــبه الجزيرة. ورغم ذلك فإنهم يتكيفون مع النمو الحالي لكوريا الجنوبية حيث يقدّر عددهم بمعدل واحد بالألف من السكان.

أ.غيليرموز

CHO, H., 1982, *Der Koreanischer Schamanismus: Eine Einfuhrung* , Hambroug, Museum fur Volkerkunde Hamburg.- DESCHAMPS C., 1986, *Fêtes paysannes et culture populaire: la lutte à la corde en Corée*, Paris, Centre d'études coréennes du Collège de France.- EIKEMEIER D., 1980, *Documents From Changiwa-ri: A Further Approach to the Analysis of Korean Villages*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz.- GUILLERMOZ A., 1983, *Les algues , les anciens, les dieux : la vie et la religion d'un village de pêcheurs-agriculteurs coréens*, Paris, Léopard d'or.- HARVEY Y.K., 1979, *Six Korean Women: the Socialisations of Shamans*, St. Paul, West Publishing Compagny. – HUHM H.P., 1980, *Kut: Korean Shamanist Rituals*, Séoul, Hollym. – JANELLI R.L. et YIM JANELLI D., 1982, *Ancestor Worship and Korean Society*, Stanford, Stanford University Press.- KENDALL L., 1985, *Shamans, Housewives , and Other Restless Spirits. Women in Korean Ritual Life*, Honolulu, University of Hawaï Press.- PARK B. [PAK Pyongson], 1973, *Le récit de la princesse abandonnée et les médiums à travers l'histoire de Corée*, Séoul, Yonsei University Museum. – WALRAVEN B.C.A., 1985, *Muga. The songs of Korean Shamanism*, Dordrecht.

كوزمولوجيا (علم الكون) Cosmologie

الكوزمولوجــيا هي، في اصطلاحها الأكثر شيوعا، تصوّر العالم الذي تقدمه عبر أشكال استنتاجية أو بنى كامنة وراء العديد من الترتيبات الرمزية. إن الدراسة الإثنولوجية للكوزمولوجــيات تولــي الاهتمام الأول للعلاقات بين تصورات العالم والأبعاد المعرفية والتطبيقية الأخرى للثقافات.

إن كل مجتمع يمتلك مجموعة من تصورات متكاملة تقريباً تستند إلى شكل الكون ومحتواه وديناميكيته: خصائصه المكانية والزمانية، أنماط الكائنات الموجودة فيه، المبادئ أو القوى التي تثبت أصله وصيرورته. بهذا المعنى، تغطي عبارة كوزمولوجيا محتويات

تصـــورية متـــنوعة لكنها تتعلق جميعها بكليّة الكائن وتحديداته اللاحقة: تدل كلمة "كون " على "النظام" كما على "العالم" أيضا.

مـــن وجهـــة نظر شكلية، لا توجد فكرة أو مؤسسة غير منفتحة على كوزمولوجيا بصـــفتها مستودعاً عاما لسهولة الإدراك: في الفئات النحوية كما في الرقص، وفي الثأر كمـــا فـــي الخـــزف، هـــناك دائماً صورة للعالم تقدمها الثقافة. غير أن هذه العبارة تضم بالأحـــرى كلـــيات، "أنظمة للعالم" مجانسة لأنظمة الكوزمولوجيات الغربية، أي بالأخص أنظمـــة بـــيانات الكـــون ومـــا يقـــوم فيه مقام مبدأ محرك أو منظم. يكفي أن نفكر بهذا الخصـــوص بـــالأكوان " المتصـــفحة" الهـــندية الأميركـــية، أو أنســـاب الآلهة المنطقية النيوزيلاندية أو اليونانية، أو التغذية القربانية للكون لدى شعب الأزتيك أو لدى الهندوس. لكنـــنا نعتبر أن التركيبات التصورية (مثل " المانا" البولينيزي ،أو الين واليانغ الصينيين)، والعـــرافة، وبعـــض أشكال التنظيم الاجتماعية – المكانية (التنظيم القروي للبورورو)، والسحر، الخ، تملك هي الأخرى بعداً كوزمولوجياً.

هـــناك علاقـــة جوهرية بين النظام الكوني والنظام البشري: إن كل كوزمولوجيا تحمـــل فـــي داخلها أنتروبولوجيا– ولو سلبية–، والعكس صحيح كذلك. هذا يبدو جلياً في بعـــض الـــثقافات، إما على شكل " تطابقات" أو تصنيفات " طوطمية" (دوركهايم وموس، 1903، ليفي – ستروس، 1962)، وإما خلف " تطابقات" أو تصنيفات الالتحام بين النظامين بواســـطة التضـــحية (بـــيياردو ومالامـــود، 1976) أو أيضاً في الإيديولوجيات الجماعية مثـــل "التقسيم الوظيفي الثلاثي" للشعوب الهندو– أوروبية (دوميزيل، 1958). كذلك يصح هذا عن الكوزمولوجيات "الكوبيرنيكية"، التي لا يفقد فيها الإنسان وضعيته كمقياس رمزي موضوعي لكل الأشياء إلا ليصبح شخصاً عالما ذا إدراك مشرّع.

لا يمكـــن لمسألة العلاقات بين الأنظمة الكوزمولوجية والأنتروبولوجية أن تفصل عـــن تلك التي تستند إلى طبيعة الديانة. هنا يجب التمييز بين منهجين متناقضين: عقلانية إ.ب.تـــايلور وج.ج. فرايزر ول. ليفي – بروهل، واجتماعوية دوركهايم (سكوروبسكي، 1976). تتصوّر الأولى الكوزمولوجيات كأنها مولودة من جهد البشر لفهم *الطبيعة* وتوجه أبحاثهـــا نحـــو ســـيرورات ســـيكولوجية. وتشـــدد الثانية على الطابع التعبيري للأفكار الكوزمولوجية التي لا تنتج فقط عن القضايا الاجتماعية بل تظهر زيادة على ذلك " فكرة المجـــتمع، (دوركهـــايم، 1912). بالنسبة إلى الأولى، الفئات المركزية هي فئات *المعتقد والـــتجربة*؛ والمشكلة هي مشكلة *العقلانية*. إن وجهة النظر هذه ستشهد لاحقا تجددا لدى مؤلفيـــن ينتســـبون إلى أعمال إ.إ.إيفانز– بريتشارد (1937– 1956) ويلتقون حول مسائل الـــترجمة والنســـبية المعرفـــية و" التلاعـــب بالكلام" (ويلسون، 1970). ويستند التقليد "التعبيري" لدوركهايم من جهته على مفاهيم *التصور والعمل الطقوسي* مفضّلاً العودة إلى المورفولوجيا الاجتماعية في تأويل الكوزمولوجيات. وسيكون لاجتماعويته امتدادات هامة في التحليلات النمطية لـــ م. دوغلاس (1970). ومن وجهة مختلفة تماماً، كرر ل. دومو (1966) مسألة *الكلية*– فئة تعكس فئة *المجتمع* على المستوى المنطقي– ليسلط الضوء على فكـــرة تراتبية ذات مدى كوزمولوجي قد ترسم أفق الكلية الخاصة بكل مجتمع. ولا يمكن لهـــذا الجهد إلا أن يذكر بالإشكالية التثاقفية التي قال بها م.ساهلنز (1976) الذي يفترض وجود " نظام رمزي " مستقل" وجامع في مصدر كل قيمة وكل معنى.

مـــن المناسب أن نضيف إلى ذاك ما أتت به البنيوية بشكل قاطع، والذي نجح في إثـــبات الطابع العقلاني للفكر الأسطوري بإثبات الدقة التي يعلن بها هذا الفكر اقتراحات كوزمولوجية بواسطة فئات الحس (ليفي ستروس، 1964). لقد زعزعت البنيوية- لا سيما بتأسيســها الفكـــر، كمـــا الشأن الاجتماعي- على " الوظيفة الرمزية" أي على *اللاوعي*، الأولويـــة التـــي أعطاهـــا دوركهايم للمورفولوجيا والوجدان، وتجاوزت الأنتروبولوجيا الفردانـــية والنظرية" للعقلانيين". ومع ذلك، فقد اتضح أن نظرية ليفي- ستروس ضعيفة الاقـــناع فـــي ما يخص تحليل الظواهر " غير المصنفة" للكوزمولوجيات، وخصوصا تلك التي تتعلق بالقرابين والطقوس بشكل عام.

إ.فيفير و س دي كاسترو

BIARDEAU M. et MALAMOUD C., 1976, *Le sacrifice dans l'Inde ancienne,* Paris, PUF.- DOUGLAS m.1970, *Natural symbols: explorations in cosmology,* Londres, Aarrie et Rockliff.- DUMEZIL G., 1958, *L'idéologie tripartie des Indo-Européens*, Bruxelles, Collection Latomus, vol. 31.- DUMONT L., 1966, *Homo hierarchicus, essai sur le système des castes*, Paris, Gallimard.- DURKHEIM E.et MAUSS M., 1903, " De quelques formes primitives de classification, contribution à l'étude des représentations collectives", *Année sociologique*, 6: 1-72.- DURKHEIM E., 1968 (1912), *Les formes élémentaires de la vie religieuse, le système totémique en Australie*, Paris, PUF.- EVANS- PRITCHARD E.E., 1937, *Witchcraft, oracles and magic among the Azande*, Oxford, Clarendon Press (trad. fr. *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandé,* Paris, Gallimard, 1972); 1956, *Nuer religion*, Oxford, Clarendon Press.- LEVI-STRAUSS C., 1962, *La pensée sauvage*, Paris, Plon: 1964, *Mythologiques I: Le cru et le cuit*, Paris, Plon.- SAHLINS M., 1976, *Culture and practical reason*, Chicago, The University of Chicago Press (trad.fr. : *Au Coeur des sociétés, raison utilitaire et raison culturelle,* Paris, Gallimard, 1980). -SKORUPSKI J., 1976, *Symbol and theory, a philosophical study of theories of religion in social anthropology*, Cambridge, Cambridge University Press. – WILSON B. (ed.), 1970, *Rationality* , New York, Harper Torchbooks.

CONDOMINAS Georges — كوندوميناس، جورج

ولد جورج كوندوميناس عام 1921 في هايفونغ (تونكين، الهند الصينية الفرنسية، فييتنام اليوم) من أبٍ فرنسي وأمٍّ من أصلٍ فييتنامي. بعد دراساتٍ في الحقوق وبداية عملٍ فنّـــي، تـــابع كوندوميناس دروس أندريه لوروا – غوران وموريس لينهاردت في متحف الإنسان في باريس. من عام 1947 إلى عام 1950 قام ببعثة لحساب الـــ ORSTOM إلى الهضـــاب العلـــيا في وسط فييتنام نتج عنها العديد من المقالات ومؤلفان: *"لقد أكلنا غابة الحجـــرة – الجنيّة غوو ". حادثة في سارلوك، "قرية منونغ غار"* (1957) و*"الغربة شأن يومـــيّ "* (1965). هكـــذا أنتج كوندوميناس واحداً من أجمل الأعمال الإثنوغرافية التي لم تكتب من وقت مالينوفسكي. بلغ وصف الحياة الاجتماعية والثقافية لزمرة "الجبليين" هذه، المـــنوغ غـــار، المتكلميـــن باللغة الجنوب آسيوية درجة حقيقةٍ استثنائية نظراً إلى النقل

الفوتوغرافـــي تقريبا لأحاديث القرويين وتصرّفاتهم، كما إلى السرد المشبع بالملاحظات الدقيقة.

بعد ذلك كان لكوندوميناس عدّة إقامات بحث في توغو، مدغشقر، تايلاند، لاوس، وكمـبوديا، عـاد مـنها بأعمـال كثـيرة، من بينها مؤلف رائد عن الجماعات القروية المدغشـقرية: "*فوكون أولونا والجماعات القروية في ايمرينا* " (1960) كذلك "*ملاحظات مهمّـة عـن الـبوذية الشعبية في المنطقة القروية اللاوسية* (1968). عام 1980 ظهرت مجموعة مقالات، منها "مبحث عن تطوّر الأنظمة السياسية التيلاندية" (1976) تحت عنوان "*الحـيّز الاجتماعـي". بخصـوص جـنوب شرق آسيا*، أدخل فيه الكاتب مفهوم "الحيّز الاجتماعـي" الـذي كثر تكراره بعده، والذي يعرّفه بـ "الحيّز المحدّدة من جملة أنظمة العلاقات التي تميّز الجماعة التي يجري الحديث عنها".

عـام 1962، ضـمن إطـار المدرسـة العليا لدراسات العلوم الاجتماعية، أنشأ كوندوميناس مع أندريه جورج هودريكور ولوسيان برنو مركز توثيق وبحوث عن جنوب شـرق آسـيا وعالم شبه الجزيرة الهندية (DRASMI). خلال ثلاثة عقود، أصبح هذا المركـز (الـذي يصدر مجلة ASEMI) والحلقات الدراسية التي يقيمها كوندوميناس في المدرسة العليا لدراسات العلوم الاجتماعية نقطة التئام ومكان تجمّع الباحثين الفرنسيين عن جنوب شرق آسيا.

اتخـذ كوندومنياس موقفا علنيّا ضدّ حروب فييتنام والجزائر كمدافع عن إثنولوجيا "ملتزمة".

ك. ماكدونالد

CONDOMINAS G., 1957, *Nous avons mangé la forêt de la pierre- géie Gôo. Chronique de Sar Luk, village mnong gar*, Paris, Mercure de France; 1960, *Fokon'olona et collectivités rurales en Imerina*, Paris, Berger- Levrault; 1965, *L'exotique est quotidien. Sar Luk, Vietnam central*, Paris, Plon; 1980, *L'espace social. A propos de l'Asie du Sud- Est*, Paris, Flammarion.- CONDOMINAS G. et DREYFUS - GAMELON S. (éd.), 1979, *L'anthropologie en France. Situation actuelle et avenir*, Paris, Editions du CNRS.- CONDOMINAS G. et POTTIER R. (éd.), 1981, *Les réfugiés orifinaires de l'Asie du Sud- Est. Leurs motivations de départ*, Paris, CEDRASEMI, 2 vol.

Kula كولا

تـدل كلمـة "كـولا" في ميلانيزيا على نظام المبادلات ما بين القبائل الذي لوحظ خصوصاً لدى سكان الجزر المحيطة بالشاطئ الشرقي لغينيا الجديدة والذي وصفه بصورة خاصـة مالينوفسكي في أرخبيل تروبرياند وفورتون في دوبو. وهي تشمل نموذجين من العطـاءات يتم أولها في إطار التجمع السكني أو بين جيران متقاربين، ويمتد الثاني على إطـار أوسع بكثير لينتقل عبر رحلات بحرية من جزر لأخرى. تلك العطاءات التضامنية في مسيرتها والمجرّدة من أي هدف تجاري تستخدم بشكل حصري سلاسل أو أساور من

أصـــداف يـــتم تـــبادل بعضها مقابل بعض لأجلٍ محدّد وتدور باتجاه معاكس دورة كاملة واحـــدة. بعـــد فترة معينة تستأنف مسيرة الأشياء المعطاة بطريقة تحول دون انقطاع أية واحـــدة مـــن دورتـــيْ العطاء. وتعود قيمة تلك الأشياء- التي ليست نفعية ولا تزيينية بل احتفالـــية فقط - إلى استمرارية ذلك التناقل تحديداً. ويلعب الاستحواذ المؤقت على تلك الأشياء (المسماة مشقوقة والمنتمية إلى فئتين مختلفتين والتي يقوم بعضها بدورات عديدة) دوراً أساســـياً في اكتساب المهابة والشهرة، فثبات علاقات التبادل بين الجماعات المحلية يرتـــبط باستعداد المشاركين لتشريف التزاماتهم المتبادلة. وفي حالة التخلف تتيح طواعية الـــنظام اختـــيار مجموعـــة أخـــرى من المبادلين. ما وراء العلاقات القائمة بين مختلف التجمعات المحلية والمتصفة عامة بالخصومة، يأتي التضامن الطقوسي ليؤمّن، بالمداورة، تفعيل شبكات تحالف سياسي في نفس الوقت الذي يتيح لعبة التفاعل بين الثقافات.

عـــرّف م. موس مؤسسة "الكولا" بأنها "ظاهرة اجتماعية كاملة". وهي تتخذ أهمية أنتروبولوجية تضاهي أهمية " البوتلاتش" في مجتمعات الشمال الغربي الأميركية.

م.جودي- بالينيي

FROTUNE R.F., 1932, *Sorcerers of Dobu, the Social Anthropology of the Dobu Islanders of the Western Pacific*, New York, Dutton (trad.fr.: *Sorciers de Dobu. Anthropologie sociale des insulaires de Dobu dans le Pacifique*, Paris, Maspero, 1972).- HAGE P., 1977, " Centrality in the Kula Ring", *Journal of the Polynesian Society*, 86 (1): 27- 36. – LEACH J.W. et LEACH E. (eds), 1983, *Kula: New Perspectives on Massim Exchange* , Cambridge, Cambridge University Press.- MALINOWSKI B.K., 1922 (1960), *Argonauts of the Western Pacific. An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*, Londres, Routledge et Kegan Paul (trad.fr. *Les Argonautes du Pacifique occidental*, Paris, Gallimard, 1963).- MAUSS M., 1950, " Essai sur le don: forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques", *in* M. Mauss: *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF.- MUNN N.D., 1986, *The Fame of Gawa. A Symbolic Study of Value Transformation in a Massim (Papua New Guinea) Society*, Cambridge, Cambridge University Press.- PERSSON J., 1983, "Cyclical Change and Circular Exchange: A Re-Examination of the *Kula* Ring", *Oceania*, 54 (1): 32-47.-UBEROI J.P.S., 1962, Politics of *the Kula Ring: An analysis of the findings of Bronislaw Malinowski*, Manchester, Manchester University Press.

Congo (Bassin Du) الكونغو (حوض)

تعنـــي عبارة "حوض الكونغو" هنا الحيز الثقافي والجغرافي الذي يحده من الشمال والشـــمال الشـــرقي أنهار الكونغو والأوبانغي والأويلي، ومن الشرق الأراضـي المرتفعة، ومن الجنوب هضبة بنغيلا، ومن الغرب الساحل الأطلسي.

ســـنة 500 ق.م، كان يقطن الحوض صيادو البحر والبر. وبعد خمسة عشر قرناً، كانـــت الـــزراعة هي المحور في كل مكان، فيما عدا بعض مناطق الغابات. في المرحلة الأولـــى، تـــم إدخال بعض النباتات المزروعة (أمثال الإنيام، والنخيل الذي يحتوي على

الزيـت، والرافـية قرب الغابات، والذرة الحمراء والذرة البيضاء في السهوب)، وبعض الحيوانات الداجنة (أمثال الكلب والماعز والخروف والخنزير) من خلال المناطق الواقعة شـمال الغابـة الاسـتوائية. سـرّع وصـول القلقاس والموز وقصب السكر والدواجن (ومصـدرها جـنوب شرق آسيا من خلال تنزانيا) في تكريس وضع اجتماعي قائم على الـزراعة وتربية الدواجن. عُرف وجود الفخار وصناعة المعادن منذ بداية الألفية الأولى فـي الوادي المنخفض لنهر الكونغو وفي شابا، حيث باتت سانغا مركزاً لصناعة المعادن ذات تقنـيات مـتطورة في تصنيع الحديد والنحاس حوالي عام 800. كما تم توسع لغات البانـتو فـي نيجيريا والكاميرون في نهاية هذه الحقبة. وحدها اللغات الشرقية لمجموعة أداماوا الشرقية واللغات السودانية الوسطى، المتداولة شمال غرب الحوض، لا تنتمي إلى فـئة بانتو التابعة لمجموعة بينويه- كونغو. ما زلنا نجهل الصلة بين إطلاق هذه التقنيات وانتشـار البانتو، ولكننا نعلم أن هاتين الحركتين قد دارتا حول الغابة من الشرق، واتبعتا الشبكة النهرية والساحل من الغرب.

لا تزال إعادة رسم التاريخ الاجتماعي والسياسي لشعوب الحوض غير مؤكدة في جـزء كبير منها: فقلة عدد الحفريات الأثرية وغياب الوثائق المكتوبة يعقدان عملية إعداد تسلسل أحداث معينة ومواجهتها مع المعطيات التي يخلفها التراث الشفهي.

إن المنطقتين البيئيتين للحوض، والغابة المدارية الممتدة على جانبي خط الاستواء، والسـهوب الحرجـية الممـتدة إلـى جنوب الغابة، تعكس نوعين من التنظيم الاجتماعي والـتاريخ السياسـي. إذ لم تعرف مجتمعات الغابة التي تعتمد في غالبيتها النسب الأبوي سـوى تمركز سياسي ضعيف: قرى ترتبط فيما بينها بمقولة سائدة عن سلالة مشتركة أو بمصـاهرات تـتخذ وجهة النسب الأمومي، أو زعامات (مانغبيلي)، أو إمارات (مونغو الجنوبـية- الشـرقية)، أو جمعـيات سياسية- دينية (ليغا، سونغاي). كما حصل اندماج الأقـزام بشعوب أخرى، أو عاشوا وضعاً زبانئنياً بالنسبة إليها. وفيما خلا الشعوب المقيمة على ضفاف الأنهر الكبرى (بوبانغي، نغالا)، والتي تشكل مجتمعات من نمط "علية القوم" وتلعب دور الوسيط بين أسواق الداخل والساحل، فإن مجتمعات الغابة لم تدخل في اتصال مباشر مع أكبر مناطق تجارة الرقيق إلا في القرن التاسع عشر. بالمقابل، تعتبر مجتمعات السـهوب الجنوبية أمومية النسب، باستثناءات قليلة (لوبا الوسطى بشكل خاص). قبل سنة 1500م، كثـيرة كانـت المناطق التي عرفت مسيرة بناء تراتبي ومركزية تصاعدية لبناها السياسـية، ممـا أدى إلـى نشوء الممالك (مبوندو وكونغو في الغرب، ولوبا ولوندا في السهوب الشرقية، ثم في القرنين السابع عشر والثامن عشر، ممالك ياكا وسوكو وكوبا في كاسـاي). كانت "ممالك السهوب" تتميز بوجود أرستقراطية تتحكم باليد العاملة الزراعية المؤلفـة مـن العبيد وتنظم التجارة البعيدة المدى. تميّز تاريخ مجتمعات السهوب بدخولها المتصـاعد في منطقة تجارة الرقيق الأطلسية، وبالتحولات الاجتماعية والاقتصادية التي نتجـت عـنها، لا سـيما الثورة الزراعية الناجمة عن استيراد مواد غذائية جديدة (ذرة، فاصوليا، مانيهوت).

عـندما وصـل البرتغالـيون إلى مصب نهر الزائير، سنة 1482، وجدوا مملكة مـتمركزة كـان يحـق للملـك أن يسمي ويعزل حكام غالبية مقاطعاتها. أقيمت علاقات ديبلوماسية بغية تنصير مملكة الكونغو وتطويرها الاقتصادي على أساس التبادل التجاري. نتج عن تنصير النخبة في الكونغو أنه سمح للملك باكتساب شرعية جديدة، إلا أنه خلق في

الوقـت نفسـه صـراعات مع القيّمين على السلطة الدينية التقليدية والمبشرين، وهؤلاء الأخيرون لم يخضعوا قط للسلطة الملكية، بل كانوا لا يكفون عن الاحتجاج على استمرار الممارسـات الدينـية التقليدية. وبسبب الأهمية المتزايدة للمزارع الكبرى في جزيرة ساو تومـي (خليج غينيا) وفي البرازيل، اتخذت تجارة العبيد مركزاً هاماً في التبادلات. على أثر إقامة مستعمرة برتغالية في لواندا لم تلبث أن أخضعت مملكة مبوندو في ندونغو داخل البلاد، فـإن الضغوطات الاقتصادية والعسكرية التي مارسها البرتغاليون وطبقة التجار الجديـدة البرتغالـية – الأفريقـية قد انتهت بإغراق المملكة في الفوضى. سجلت هزيمة أنطونيو الأول العسكرية عام 1665، نهاية الاحتكار السياسي والتجاري الذي كان يقوم به الملـك، إذ لـم تشكل السلطة الملكية إلا ميزة رمزية. خلال قرنين، بقيت المملكة مجزّأة سياسياً، بينما وضع " متعهدون" أفريقيون يدهم على التجارة.

في السهوب الشرقية، كان ظهور دولتي لوبا ولوندا في القرن الخامس عشر، وهما مملكـتان مقدستان ينسب التراث الشفهي تأسيسهما ،وكذلك توسيعهما المتوالي، إلى صياد أسطوري، هو السبب الأساسي الذي أدى لإنشاء عدة ممالك ومقاطعات (كانيوك كيكونجا، كـالوندوي، وكازنغو عند اللوبا، وكذلك كازيمبي وكانونغيشا عند اللوندا). وقد اعتمدت تلـك الممـالك أشكالاً جديدة للتنظيم السياسي قبل أن تجتمع في إطار امبراطوريتي لوبا ولوندا، في نهاية القرن الثامن عشر.

تكمـن اسـتراتيجية لوندا في منح شعارات السلطة للزعامات المحلية،ودمجها من خـلال المصـاهرة الأمومية التوجه ودفع الضرائب، مع الحرص على منحها الاستقلالية الثقافـية والسياسـية؛ هـذه الاستراتيجية تتكيّف والظروف المحلية أكثر من مفهوم لوبا المعـتمد على قدسية دم السلالة الملكية، المنقولة الى داخل كل سلالة أبوية متفرعة عنها. ولقـد سـهّل نظام الخلافة الوضعي هذا الأمر الذي يقضي بأن يأخذ الوريث، إضافة إلى الصـفة السياسية اسم سلفه ووضعه العائلي، خلق روابط القربى الدائمة بين القيمين على السلطة المحلية والمَلِك.

إلـى الغرب منهم، قام الامبانغالا، المنشقون عن لوندا، بإعادة تنظيم أوضاعهم في مخيمات عسكرية تمارس السطو والنهب، ثم أنشأوا مملكة كاسانجي في كوانغو الوسطى. وعلـى غـرار مملكة ماتامبا التي أنشأها لاجئو مبوندو، قاومت مملكة كاسانجي الدخول العسكري البرتغالي ونظمت إمكانية التوغل إلى الداخل خلال قرنين.

أمـا خـلال القرن التاسع عشر، فقد تراجعت حدود مملكتي لوبا ولوندا من جهة الشـواطئ الغربـية والشـرقية نحو الداخل، كما ظهرت مجموعات جديدة أسرع حركة وأفضـل تسلحا من سابقتها. وجرّاء الالتفاف حول الطرق التجارية التقليدية، كسرت هذه المجموعـات عملـية الاحـتكار الملكي للتجارة على مسافة بعيدة، كما أضعفت أو قلبت الممـالك التقليدية رأسا على عقب: إن الشوكوي وهم صيادون بريون متخصصون بإنتاج العاج والشمع الأحمر والكاوتشوك، قد شهدوا توسعاً ديموغرافياً وأرضياً ناتجاً عن تراكم النساء المسترقات والبنادق، وقد أشرفوا على تنظيم القوافل التجارية ثم استولوا في النهاية على عاصمة مملكة لوندا. كما أسّس تجار من النياموبزي دولة ياكي لدى اللامبا وتمكنوا من السيطرة على تجارة العاج والعبيد على الساحل الشرقي. وظهر أيضا تجار سواحليون بلغوا شمال شرق حوض الكونغو وهيمنوا على المقاطعات المحلية. وفي ثمانينيات القرن

التاسع عشر كان وصول البلجيكيين والإنكليز وإقامة إدارة استعمارية (دولة كونغو الحرة، روديسيا الشمالية، أنغولا) تم إنجازها سنة 1920، فتم القضاء على استقلالية التشكيلات السياسية الأفريقية، وأنشأت السلطات الأوروبية اقتصاداً قائماً على استغلال المناجم والزراعة. ثم انتهت فترة الاستعمار مع تأسيس الدول الأفريقية الحديثة: زائير(1960)، وزامبيا (1964) وأنغولا (1975).

ر.هاستروك

BIRMINGHAM D., 1981, Central Africa to 1870. *Zambezie, Zaire and the South Atlantic*, Cambridge, Cambridge University Press.- BIRMINGHAM D. et MARTIN P.M. (eds), 1983, *History of Central Africa*, Londres, New York, Longman, 2 vol.- DOUGLAS M. (1963), 1977, The Lele of the Kasai, Londres, International African Institute. – HARMS R., 1981, *River of Wealth river of Sorrow. The central Zaïre Basin in the era of the slave and story trade, 1508- 1891*, New Haven, Yale University Press.- HEUSCH L. de , 1972, *Mythes et rites bantous I. Le roi ivre ou l'origine de l'Etat*, Paris, Gallimard.- HILTON A., 1985, The Kingdom of Kongo, Oxford, Clarendon Press.- MACGAFFEY W., 1986, *Religion and Society in Central Africa. The Bakongo of Lower Zaire, Chicago*, Londres, The University of Chicago Press.- MILLER J.C., 1976, *Kings and Kinsmen: Early Mbundu States in Angoila*, Oxford, Clarendon Press.- TURNER V., 1968, *The Drums of Affliction. A Study of Religious Processes among the Ndembu of Zambia*, Londres, Hutchinson (trad.fr. *Les tambours d'affliction. Analyse des rituals chez les Ndembu de Zambie*, Paris, Gallimard, 1972). – VANSINA J., 1965, *Introduction à l'ethnographie du Congo*, Kinshasa, Editions Universitaires du Congo; 1966, *Kingdoms of the Savanna*, Madison, University of Wisconsin Press; 1982, *The Children of Woot. A History of the Kuba People* , Madison, University of Wisconsin Press.- VELLUT J.-L., 1972, "Notes sur les Lunda et la frontière luso-africaine (1700-1900)", *Etudes d'histoire africaine*, 3: 61-166.

CONKLIN Harold C — كونكلين، هارولد ك.

عالم أنتروبولوجيا أميركي. ولد هارولد ك.كونكلين عام 1926. كان باحثا رائدا بين أبناء جيله. عام 1945 قدم إلى الفيليبين، حيث شرع يدرس شعب الهانونو في ميندورو، وبقي اسمه مرتبطا بهم. عام 1954 ناقش أطروحة في جامعة يال بعنوان "*علاقة ثقافة الهانونو بعالمهم الزراعي*" التي يمكن اعتبارها كواحدة من الأعمال المؤسّسة " للعلم الإثني". في نفس الوقت نشر مقاله الجوهري رغم اقتضابه "فئات ألوان الهانونو"، الذي أصبح واحداً من النصوص الكلاسيكية للأنتروبولوجيا الأميركية لفترة ما بعد الحرب.

أضيف فيما بعد إلى وصف الهانونو المقيمين في حوض السولوس وتحليله الأنتروبولوجي لهم وصف مختلف كثيرا لشعب إيفوغاو، في سلسلة لوزون الوسطى، وهي دراسة ميدانية في الفيليبين أيضا. في يال درّس كونكلين علم البيئة والألسنية والأنتروبولوجيا.

أدرج كونكلين مسيرته على خطى ف. بواس، إ.سابير، ب. لي ورف، أ.ل. كروبر، والمقرّبين الأكثر إليه م. سوادش، م.هاس، ف.ب. لونسبوري. في نفس الوقت التفت صوب علماء الطبيعة وعلماء التصنيف. كان علماء النبات الأميركيون قد جمعوا في مجلة "المختبر النباتي" علوم الهنود عن البيئة الطبيعية منذ الربع الأخير للقرن التاسع عشر، ولخدمة هذا الهدف ابتدعوا منهج بحث ميداني شمولي التوجهات. توسّع تأمل كونكلين النظري بدءاً من نظرة جديدة للمنهجية الميدانية التي اتخذت اسم "الإثنوغرافيا الجديدة "، وصيغ سؤالها الأساسي كالتالي: كيف يترجم الفكر المحلي في لغة عالِم الإثنوغرافيا دون خيانته: مع كون الفئات والتنظيمات والمعارف تتمّ عن الإدراك والمعرفة والتصورات التي ينتجها مجتمع من العالم الطبيعي الذي يتواجه معه؟ يمر تفسير الأنماط المحلية عبر مراقبة المحسوسات، والتجميع الدقيق لوقائع اللغة والمجتمع، والتحليل النظامي للمعطيات من منظار شمولي، إضافة إلى تقدّم " النظام" البديهي على العناصر المنظمة، والذي يربط هذا المشروع المتفرع من الأنتروبولوجيا الثقافية بالأنتروبولوجيا البنيوية.

قادت دراسة الإيفوغاو الجبليين كونكلين إلى تحضير *أطلس الإيفوغاو الإثنوغرافي* (1980) بمساعدتهم. وهو يبيّن بالتفصيل الدقيق الملكية الأرضية والإقطاعية العقارية وتنظيم المكان، والموطن، والتقنيات، واستخدام الأرض، وتنظيم العمل والعائلة، ونوع العلاقة في المكان الطبيعي والإقليم السياسي.

تنبثق مجمل المعلومات عن التداخل بين عدة علوم أو تقنيات: الألسنية، الإثنية، الأنتروبولوجيا الاجتماعية، الطوبوغرافيا، فن التصوير النحوي، التصوير الفوتوغرافي، والمعالجة الكمية للمعطيات. وبعيداً عن إقفال الباب أمام البحث الميداني والتحليل الأنتروبولوجي، قام هذا العمل الرائد بشق الطريق أمام ورشات عمل لم تزل في بداياتها.

ن.ريفيل

1953, *Hanunoo- English Vocabulary*, Berkeley, University of California Press. 1954, *The relation of Hanunoo culture to the plant world*, Ph.D., Yale University , New Haven. 1955, "Hanunoo color categories", *Southwestern Journal of Anthropology*, 11-4: 339-344. 1957, *Hanunoo Agriculture, a report on an integral system of shifting cultivation in the Philippines*, FAO, *Forestry Development paper*, n° 12. 1958, " Betel chewing among the Hanunoo", *National Research Council of the Philippines*, 411 (nouvelle éd. 1977 in *Filipino Heritage, The making of a nation*, 1:174-181). 1962, "Lexicographical treatment of folk taxonomies", *International Journal of American Linguistics*, 28-2, Part IV: 119-141. 1963, *El studio del cultivo de roza. The Study of shifting cultivation*, Washington, DC, Union Panamericana. 1964, "Ethnogrenealogical method", in W.H. Goodenough (ed.), *Explorations in Cultural Anthropology: essays in honor of G.P. Murdock*, New York, Mac Graw-Hill. 1968, *Ifugao bibliography*, New Haven, Yale University Press. 1980, *Folk classification: a topically arranged bibliography of contemporary and background references through 1971*, New Haven, Yale University Press. 1980 (avec l'assistance de Pugguwon Lupaih et Miklos Pinther), *Ethnographic Atlas of Ifugao, a study of environment, culture and society in Northern Luzon*, New Haven, Yale University Press.

ولـــد بـــيار كلاستر عام 1934، وتوفيّ في حادث عام 1977. هو فيلسوف دخل الأنتروبولوجيا الأميركيـــة على خطـــى ألفرد ميترو وكلود ليفي - ستروس، ولقـــد قدّم "*فلســفته عـــن زعامـــة القبائل الهندية*" منذ عام 1962 (كلاستر 1974)، أي قبل خبرته الميدانية، في نصّ يبيّن المفكر والكاتب : "لا يعكس الزعيم شيئاً آخر غير تعلقه بعشيرته والـــتزامه بإظهار براءة وظيفته في كل حين، لكونه موزع ثرواتٍ وتبليغاتٍ". بين عاميْ 1963 و1974 أقام كلاستر عدّة مرات في أميركا الجنوبية، منها ثلاثاً في باراغواني. في الأولـــي لـــدى الغواياكي، الذين أحيا في أطروحته (1965) ثم في تأريخ عام 1972 نمط عيشـــهم كصـــيّادي الغابة الكبيرة الرّحّل كما كان يجري قبل "استسلامهم" عام 1959؛ ثم لـــدى الغوارانـــي الذيـــن أدخله لديهم ليون كادوغان (التقى بالبرازيليين منهم عام 1974) وأخيراً لدى الشولوبي (كلاسترز 1992).

عـــام 1974 - وهو إذ ذاك باحث في المركز الوطني للبحوث العلمية (CNRS) وقد أصبح فيما بعد (1975) مدير الدروس في الفرع الخامس للمدرسة التطبيقية للدراسات العلـــيا - قـــام كلاســـتر بنشر مقالاتٍ، "المجتمع ضدّ الدولة"، يغلب عليها تساؤل حول طبـــيعة الســـلطة المسيّرة في أسلوبٍ خالٍ من أية إشارة إلى الإشكالات الراهنة. بالنسبة لكلاســـتر، "لســـنا في صدد (...) جعل المجتمعات البدون دولة في تقابل مع المجتمعات بدولـــة، بـــل إنّـــنا فـــي صدد إبدال هذا التقابل (...) بتقابل جديد بين المجتمع القهري والمجـــتمع غـــير القهري (أبنسور، 1987). إنّ الفكرة بأن مجتمعات النموذج الثاني هي عصـــية، بفضل هيبة القائد المجرّد من أيّة سلطة، على المصير المقدّر على مجتمعات الـــنموذج الأول قـــد لاقـــت ترحيـــباً متفاوتاً لدى الإثنولوجيين والمتخصّصين في العلوم السياسية أكثر مما لدى الفلاسفة.

إنّ "عـــبرة الهمجيـــن" أي أنه من المناسب تصوّر السلطة وتصوّر عنف مستخدم كوسيلة في الحرب وقبلها قد أصبحت في صلب مشاغل كلاستر في فترة السبعينات. وقد تكـــون أيضا في أن "صورة الطاغية الصامتة" - مع العلم بأن "المعرفة المفرحة" لكلاستر المـــنادية بالـــتحرر المطلق لم تبتعد عن فلسفة التاريخ المأساوية - هي كذلك في داخلنا، أكنّا همجيين أو لم نكن، أكثر مما هي موجودة في الآخر .

هيئة الإشراف

CLASTRES P., 1968, "Ethnographie des Indiens Guayaki (Paraguay- Brésil), *Journal de la Société des américanistes*, LVII: 8-61; 1972,*Chronique des Indiens Guayaki. Ce que savent les Aché, chasseurs nomades du Paraguay*, Paris, Plon; 1974, *La société contre l'Etat. Recherches d'anthropologie politique*,Paris, Editions de Minuit; 1974, *Le Grand Parler. Mythes et chants sacrés des Indiens Guarani, Paris,* Le Seuil; 1980, Recherches d'anthropologie politique, Paris, Le Seuil; 1992, *Mythologie des Indiens Chulupi*, édition préparée par Michel Cartry et Hélène Clastres, Louvain- Paris, Peeters; 1997, *Archéologie de la violence. La guerre dans les sociétés*, La Tour d'Aigues, Editions de l'Aube.

ABENSOUR M. (éd.), 1987, *L'esprit des lois sauvages. Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique*, Paris, Le Seuil.- BIRNBAUM P., 1977, "Sur les origines de la domination politique. A propos d'Etienne de la Boétie et de Pierre Clastres", *Revue française de science politique*, XXVII (1): 5-21.- DESCOLA P., 1988, "La chefferie amérindienne dans l'anthropologie politique", *Revue française de science politique*, 38 (5), *L'anthropologie politique aujourd'hui*: 818- 827.- LA BOETIE E. de, 1976, *Le discours de la servitude volontaire*, texte établi par P. Léonard (suivi de) *La Boétie et la question du politique*, textes de Lamennais, P. Leroux, A. Vermorel, G. Landauer, S. Weil et de Pierre Clastres et Claude Lefort, Paris, Payot.- TAYLOR A.C., 1984, "L'américanisme tropical , une frontière fossile de l'ethnologie?" in *Histoires de l'anthropologie: XVI-XIX siècle* , Paris, Klincksieck: 213- 233.- TERRAY E. 1989, "Une nouvelle anthropologie poltique?", *L'Homme*, 29 (2), 110: 5-29.- VAUDEY G., 1981, "Pierre Clastres" , *Aléas*, 1: 31-53.

Parole   كـــلام

الكـــلام هـــو الإنجـــاز الصوتي للغة منطوقة، ولكنه أكثر من تجسيد لها، ذلك أنه يفترض تقاربا حقيقيا أو مجازيا بين الأطراف المعنية. إن امتحان أدوات الوصل- كلمات دلالية تشير في العبارة إلى المتخاطبين وأوضاعهم- كالضمائر وأسماء الإشارة والصيغ- والأخذ بعين الاعتبار لقدرة اللغة التعبيرية – أي عندما تكون العبارة فاعلة أكثر من كونها وصفية- وتطورها الذرائعي، كل ذلك يساهم في وضع مفهوم التعبير في المركز الدلالي للكـــلام وتحديد شروط اكتشاف المعنى. ذهب دوكرو (1984) إلى حد اعتبار أن المدلول هو ما يقول شيئا عن الدلالة،التي كانت تعتبر سابقا مجرد انعكاس لظروف الخطاب. كما أن أطـــروحة وحدانـــية الفـــاعل المتكلم تستبدل اليوم بنظرية " تعدد الأصوات التعبيرية المتصـــادمة".إن العلاقـــة بين اللفظة المحكية والغرض المشار إليه هي مسألة ثقافية. أما المحظـــورات الصـــوتية، وهي مؤشر لفارق بسيط بين الكلام ودلالته فهي موجودة على ســـبيل المـــثال لدى الأمازونيين الذين يعرفون كيفية التحكم بها وذلك إما بتخفيض وقعها عـــبر طريقة نطقها – فساحر القبيلة الذي يغني " أنا التبغ"، يصبح هو نفسه روح التبغ- وإما بإعلائها عبر وسائل إيقاعية أو نحوية تجعل مما يقال شيئا لا نحسن لفظه، كالخطاب المـــنقول والســـخرية ووحدات لفظية مشكوك بصحتها. وفي بعض الأحيان يمكن للمادة الصـــوتية وحدهـــا أن تلغي التأثير الشعائري إذا كانت غير ناجزة (قراءة نصوص كتب الفـــيدا). إن أصـــل وطبـــيعة الكـــلام يرتبطان أغلب الأحيان بتصورات الجسد والأنواع والكون. في "سفر التكوين" يمثل الكلام تأسيسا ونبوءة. ولدى شعب الدوغون (في مالي)، يصوَّر فعل الكلام على أنه عملية ولادة، بينما يعتبر شعب الغواراني أن الطفل الذي يولد هـــو كلمة وجدت مكانها. وفي القرن السادس عشر، كان هنود أميركا الشمالية واثقين من فعالـــية الكلمة في ثقافتهم الخاصة لدرجة جعلتهم يرون أن الكلام الإلهي الذي عمل على نشـــره المبشـــرون يحمل في طياته أوبئة ومصائب، ولذلك اعتبروه كلاما قاتلا. أما في شـــمال غـــرب الأمـــازون فإن الكلام يستخدم لتحديد الهوية الفردية والجماعية. ويعتبر مالينوفســـكي (1935) أحـــد أوائـــل منظري الكلام، إذ شدد على دوره في عملية البحث

الميداني، وعلى أهمية اللغة اليومية، وضرورة تفسير دورها في مجمل الحياة الاجتماعية، وشـــدد أيضاً على ضغوط التفاعل السردي حتى وصل به الأمر إلى تأسيس " إثنوغرافيا الكـــلام" و"نظـــرية أفعال الكلام" وإدراج مفاهيم ذات مضمون ألسني- سميث "مصاحبات النص"- وأيضاً مفاهيم ظروف السرد. إن تفسير وتأويل كلام الشعوب المحلية واشتقاقات الكلمـــات الشـــعبية يوصـــل إلى الكشف عن مفاهيم الكلام. كما أن "الإثنولوجيا الشعرية" (هايمـــز، 1981) تبيّـــن فـــي محاولاتهـــا الترجمية أن الوقفات والأوزان والنغمات والكم الصوتي هي أكثر من أفعال نطقية أو فاصلة لكونها تشكل منافذ لاكتشاف المعاني. بعدها ابـــتدأ التحليل، وأخذ يتجه نحو نظرية "مسرحة الكلام" فشدد تيدلوك (1983) على الصفة الحواريـــة لأية رواية، وعلى عدم اعتبارها مونولوجاً يعرض أمام جمهور صامت (عالم الإثنولوجـــيا). إن الفـــن الشـــفهي هو مولد الفنون. ففي اليونان تستمد الفنون الأدبية من الـــتراث الشفهي: تراجيديا، مدائح، كوميديا، أهازيج النصر في الألعاب؛ الدراما الهجائية، الأغانـــي الذكورية، وحتى الرواية، أو التعاليم الشفهية لعلماء البلاغة. قام سميث (1975) خـــلال أعمالـــه فـــي رواندا، بإحصاء القصص الخرافية والهجائية والخيالية ونوعين من الأســـاطير. أمـــا المايا المعاصرون فيميزون من خلال الملامح الشكلية ما بين أقاصيص الأجـــداد وكلمـــات الـــيوم والأخبار المسلية والقانونية والشعائرية. وللكلام في الحكايات والأســـاطير فاعلية تجعله يُدخل في مختلف ميادين الثقافات الواسعة والابتكارات الفردية متغـــيرات تســـمح من خلال رسالته البنيوية باستدراج معانٍ أخرى مستمدة من المضمون الظرفي تكون فيها أدوات الوصل ثقافية (في المجتمعات الحديثة يحدد سن المستمع طريقة سرد القصة، ويتم ذلك بوسائل معجمية أو عروضية أو حتى نحوية).

أ.مونود- بيكلان

BAUMAN R. et SHERZER J. (ed.), 1984, *Explortions in the ethnography of speaking*, Cambridge, Cambridge University Press.- DUCROT O., 1984, *Le dire et le dit*, Paris, Editions de Minuit.- CALAME-CRIAULE G., 1965, *Ethnologie et langage. La parole chez les Dogon*, Paris, Gallimard.- CLASTRES P., 1974, Le *grand parler. Mythes et chants sacrés des Indiens Guarani*, Paris, Le Seuil.- HYMES D., 1981, *In vain I tried to tell you. Essays in native american ethnopoetics*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press.- MALINOWSKI B., 1935, *Coral gardens and their magic*, Londres, Allen and Unwin (trad.fr. Les jardins de corail, Paris, Maspero, 1974). – SMITH P., 1975, *Le récit populaire au Rwanda*, Paris, Armand Colin.- TEDLOCK D., 1983, *The spoken word and the work of interpretation,* Philadelphie, University of California Press.



لباس VÊTEMENT

يشـــكل اللباس حدثاً كونياً، سواء اقتصر على ورقة التين أو تضمّن خمس عشرة قطعة منها ست مآزر موضوعة فوق بعضها البعض كما لدى القرويات المجريات. رغم التـــنوع الكبـــير للأشكال والمواد، تسمح معايير نقطة الارتكاز والبنية بتصنيفها إلى عدد محـــدود مـــن الأنمـــاط. أثبت أ. لوروا- غوران (1945) تمايزات بين الملابس المثناة، والملابـــس المســـتقيمة المؤلفة من مستطيلات موصولة ببعضها، والملابس المقصوصة حسب خطوط الجسم، وأضاف إليها هـــ. بالفيه (1981) فئة الأثواب التي تنتج عن تصنيع المواد.

يحمـــل تـــنوّع الأقمشة (متغيرات نمط واحد أو أنماط مختلفة) التي تلبسها جماعة ثقافـــية معينة دلالات كثيرة. فالمتغيرات المناطقية تسمح لجماعات متجاورة بالتمايز عن بعضـــها البعض عبر اعتماد إحدى التفاصيل اللباسية الخاصة. مما أدى أحياناً إلى اعتبار لـــباس كل جماعة كزيّها الرسمي: إلا أن ذلك لا يعني الكثير، إذ أن التغيرية الفردية هي التـــي تهمّ أحياناً، وأيضاً يفوق اتساعها التغيرات المناطقية. وتحمل الضرورات الوظيفية للتكـــيّف مـــع المكـــان قطعـــة واحدة للدلالة على التمايز. لكل ظروف اجتماعية مختلفة مجموعـــات لباســـية تخـــتلف عن القطع الملبوسة كلياً أو جزئياً، بعددها وتركيبها: أزياء يومـــية، أزياء الأعياد أو الحفلات، إلخ. ويستخدم اللباس كإشارة تسمح بتناقل المعلومات المـــتعددة مثل وضعية الفتاة أو المرأة المتزوجة، الترمّل، إلخ.، وهذا ما يؤدي أيضاً إلى تمايز هام.

يظهـــر الشكل الذي تتخذه التعبيرات اللباسية إما على تشابه يرتبط بتداعي الأفكار الخاصـــة بكـــل ثقافة، وإما على تقابل: إذ يتناسب عدد المطرزات أو الأشرطة مع الرتبة الاجتماعـــية أو الـــثراء. ففـــي منطقة بريتانيا الفرنسية مثلاً، كان الشبان يراقبون ارتفاع المخمـــل فـــي فســـاتين الفتـــيات وعلـــى أساسه يختارون للرقص فتاة من نفس رتبتهم الاجتماعـــية: إذاً يـــدل اختـــيار كل طائفة للفئات التي يعكسها اللباس على قيمها ونظامها الاجتماعي. كذلك تصوّر الأساليب المختلفة في ارتداء قطعة واحدة نمطاً دلالياً متواتراً، لا ســـيما في اللباس المثنى. وغالباً ما يعكس الارتداء المقلوب لبعض القطع الحداد، لكنه قد يمثل مجرد حماية ضد التلف، أو ينسب إلى ممارسات سحرية.

تـــتخذ التغـــيرات المتعاقـــبة سريعاً شكل ظواهر موضة. انتشرت الموضة بشكل خاص، رغم عدم مواكبة فئات قليلة لها، في الأزياء الشعبية الأوروبية، عندما سمح تحسّن مســـتوى المعيشـــة في القرن التاسع عشر بالحصول على مواد جديدة. تولد الموضة من

تغـــير الـــنظرة الفردية عبر اصطفاء التصميم الذي سيصبح القاعدة الجديدة قبل أن يحل مكانـــه تصميم آخر. كما أنها تدل أحيانا على خصوصيات مناطقية حيث تشدد كل جماعة على إحدى سمات لباس كان مشتركا فيما مضى. فرغم التنوع الظاهر للتسريحات النسائية البريطانـــية التـــي تتفاوت بين 1200 مظهر، يبقى بالإمكان جعلها تقتصر على نمط موحد يـــتألف مـــن نفـــس العناصر التي اضمحل بعضها فيما تضخم بعضها الآخر (كريستون، 1978).

يُعـــرّف الـــنظام اللـــباس لجماعة معينة كمجموعة قطع وقواعد تركيبية (بعضها إلزامـــية وبعضـــها الآخر اختيارية). ويعتبر تغير الأنظمة اللباسية كإحدى النتائج الأكثر وضوحاً للمثاقفة. خلال الفترة الانتقالية التي سبقت الإعراض الكامل عن اللباس التقليدي، تسبب تخفيف كمية القطع الإجمالية وإدخال قطع جديدة بظهور قواعد تركيبية جديدة.

أ.دو لابورت

BALFET H., 1981, "Construction de vêtements par fabrication du matériau", *in* de Fontanès M. et Delaporte Y. (éd.), *Vêtement et sociétés* 1, *Actes des Journées de rencontre des 2 et 3 mars 1979*, Paris, Musée de l'Homme.- BARTHES R., 1957, "Histoire et sociologie du vêtement: quelques observations méthodologiques", *Annales ESC*, 3: 430-441.- BOGATYREV P., 1971, *The fonctions of folk costume in moravian Slovakia,* La Haye- paris, Mouton.- CORDWELL J.M. et SCHWARZ A. (eds), 1979, *The Fabrics of Culture. The Anthropology of Clothing and Adornment*, La Haye- Paris- New York, Mouton.- CRESTON R.-Y., 1978, *Le costume Breton,* Paris, Tchou.- DELAPORTE Y., 1980, "Le signe vestimentaire", *L'Homme,* XX (3): 109- 142; (sous la directionde), 1984, *L'Ethnographie,* 92-93-94: *Vêtement et sociétés 2*.- GANDOULOU J.-D., 1984, *Entre Paris et Bacongo*, Paris, Centre de création industrielle et Centre Georges Pompidou.- LEROI-GOURHAN A., 1945,*Evolution et techniques. Milieu et techniques*, Paris, Ed. Albin Michel.- ROACH M.E. et BUBOLZ-EICHER J. (eds), 1965, *Dress,adornment and the social order*, New York- Londres- Sidney, J. Wiley and Sons.

لسانيات إثنية — Ethnolinguistique

تعتبر اللسانيات الاثنيّة صلة وصل ممتازة بين الأبحاث الإثنولوجية وعلوم الألسن، وهـــي تشـــكل النســـخة الأوروبـــية لما يسمّيه الانكلوسكسونيون ألسنية أنتروبولوجية أو أنتروبولوجـــيا ألسنية. تهتم اللسانيات الاثنية بدراسة المجتمعات والثقافات من خلال اللغة واللســـان، وتحلـــل التواصل والمعطيات اللغوية الموضوعة في إطارها المعنوي، وتركز على ما تقدمه اللغة ووقائعها.

والألسني الاثنولوجي هو في نفس الوقت عالم باللغات الشفهية وأنتروبولوجي مهتم بإيضـــاح الجانب الشفهي لكل ثقافة من دون أن يجعل من الشفاهة أمراً مستقلاً بذاته. إذاً يجـــب عليه أن يجمع مهارات العلمين ليتوصل إلى طريقة بناءة ومثمرة؛ ويضع انطلاقاً مـــن هـــذه القاعدة رموز وأنظمة الإشارات، ويركز على العلاقة بين اللغة والفكر ويعالج الممارســـات والتصورات الثقافية وينير الطريق الذي يؤدي من التسميات وأنماط السلوك

إلى الأنظمة الرمزية. ذلك أن عمله في الميدان الدلالي يتخطى حدود هذا العلم، مما يغذي أدبا غنيا خاصا بطروحات التنوع الثقافي والمبادئ الكونية.

رافق اللسانيات الاثنية، كما في العلوم الأخرى، الانتقال من النماذج البنيوية إلى النماذج الستراتيجية تندرج ضمن هذا الإطار الاقتراحات الحديثة أ. دورانتي (1997) الذي يرى بأن الألسنية الأنتروبولوجية "تركز على اللغة كمجموعة من المعطيات الرمزية"، أو اقتراحات و.أ.فولي (1997) الذي لاحظ أن الأنتروبولوجيا الألسنية تدرس "مكانة اللغة في محيطها الثقافي والاجتماعي والدور الذي تلعبه في تكوين واستمرار الممارسات الثقافية والبنى الاجتماعية".

في وقت مبكر لفت البعد المعرفي نظر الإثنولوجي الألسني؛ فمن خلال تبيانه للخصائص الثقافية ساهم بتوسيع حقل علوم الإدراك على أساس إحاطته بمعرفة اللغات والثقافات. وظهرت في نفس الوقت ملامح حركتين: لم يعد اللسان واللغة يحتلان المكانة التي كانت لوقت طويل حكراً عليهما في تشكيل النماذج المفهومية للعلوم الإنسانية والاجتماعية؛ وأدرجت اللسانيات الاثنية مقولاتها ضمن تساؤلات تمتد عبر رهانات وأنماط وتطبيقات البحث المتعدد الاختصاصات.

ف. ألفاريس بيرايري

ALVAREZ- PEREYRE F., 1992, "De la tentation de pureté à l'exigence d'unité: les sciences anthropologiques à l'épreuve de l'interdisciplinarité", *Diogène*, 159: 103- 138. – CARDONA G., 1976, *Introduzione all'etnolinguistica*,Bologne, Il Mulino. – DURANTI A., 1997, *Linguistic'anthropology*, Cambridge, Cambridge University Press.- FOLEY W.A., 1997, *Anthropological linguistics. An introduction*, Oxford, Blackwell. – HYMES D.H., 1963, "Objectives and concepts of linguistic anthropology", *in* D.G. Mandelbaum, G.W. Lasker et E.M. Albert (ed.), *The teaching of anthropology*, Berkeley, University of California Press: 275- 302.- POTTIER B. (éd.), 1991, *Les sciences du langage en France au XX siècle*, Paris, Peeters/SELAF.

لغة — Langue

اللغات هي التعبير عن ملكة اللسان الخاصة بالجنس البشري. يستخدم أعضاء جماعة رموزا صوتية للتعبير والتواصل والتصرف. ويشكل مجمل ناجز من العناصر الصوتية الحاملة للمعنى مجموعة أخرى غير مقفلة من العناصر التعبيرية. يحدد هذان النظامان معاً علامات اعتباطية نسبياً للعالم الخارجي ويشكلان عنه بديلاً قائماً بذاته. في بعض نقاط هذا العالم الرنان والمنتظم، تخلق اللغات حوافز صوتية و/أو دلالية: محاكاة صوتية، أدوات شعرية. في أول مستويات النطق تضع اللغات وحدات صوتية متعارضة وقابلة للعزل؛ تحدد الألسنية البنيوية،عبر علامات فارقة، "الصويتم" (phonème) الذي يتميز خلال الحركة الصوتية ذات التغيرات اللامحدودة بملاءمته في صورة مختصرة عن مهمة التواصل؛ وتحدد قواعد العبارة رحماً عالمياً للملامح الصوتية تنهل منه كل اللغات. وفي المستوى الثاني من النطق تنظم اللغة مجموعة مفتوحة من الوحدات التعبيرية التي

يقسمها تراث اللغات التقليديــة إلى مجموعتين ثانويتين: قائمــة مختصرة بالصوتمــات (morphèmes) – الحــرة (أدوات الوصل وغيرها) أو الموصولة (زوائد بداية أو وسط أو نهايــة الكلمة)- وقائمة لا حصر لها بجذور الكلمات (Lexèmes) التي يمكن تقسيمها إلى فئات ثانوية حسب مواصفات التراتب و/أو البنية الدلالية (جامد/حي، إلخ.). وتجبر قواعد اللغــة، "الإلزامــية" كمــا يقول ر.جاكوبسون، على المرور بالفئات التخطيطية والتوليدية والصــرفية (الجــنس، النمط،العلاقات التوليدية) الخاصة بكل لغة. يعتبر علماء اللغة أن النحو هو الطاقة التي تتيح توليد منطوقات جديدة خارج أي دور للذاكرة أو للتجربة. ولكي تعمــل كل نظرية على تحليل لغة ما، فإنها تعمد إلى دراسة أحد ملامحها الخاصة: نسق الكلام (التوزيعية)، التباس أو نقصان أو تفكك تنظيم الجملة إلى بنية عميقة وبنية سطحية (قواعد العبارة)، أدوار المشاركين (نظرية الحالات)، المرادفات الصرفية (دلالة العبارة)، التصــور الظواهــري (نظــرية الكوارث المطبقة في الألسنية). ويقدم الفلاسفة وعلماء المــنطق، عــبر تأملهم باللسان ثم باللغات واستخدامها الشائع، تعليمات جزئية: الوضعية الجديــدة فــي المنطق (كارناب، كين) أو الفلسفة التحليلية (ويتغنشتاين، أوستن). إن الحد المــتحرك بين الوحدات الصرفية والكلامية، وعدم تخصص المفاهيم في علاقاتها بأجزاء الخطــاب رغم التعاطف والتقارب، وعدم التوافق بين مدلول الخطاب ومدلولات وحدات المعــنى (الفرضية المسبقة، التراتبية، الإطار الدلالي)، تدفع نحو اختيار، يسبق التحليل، لنظرية عن العلامة وعن طريقة عمل اللغة.

إن دور الشــأن البيولوجــي وطبيعة الدالة المعرفية يشكلان مصدر اختلاف بين نظريات ج. بياجيه التركيبية وفطرية ن.شومسكي: إن الدراسة العصبية لأواليات التواصل الدماغــية والــبحوث عن الذاكرة تجد أصداء لها في مفهوم اللغة. فمثلاً تبدو "اللغة" عند ف. دوسوسور غاية علم اللسانيات في مقابل "الكلام" الذي هو مادته. ويغير شومسكي هذه المعادلــة التقســيمية لتصــبح "الشــيفرة – اللغة" السوسورية، أي ذلك المخزون الثابت الموضــوع فــي الذاكــرة، أوالــية توليد، أي ملكة تمثل طاقة النحو مركزها ويكون لها إسقاطان، صوتي ودلالي، يظهران عند الأداء. وقد يكون تنوع اللغات عائداً إلى مرحلة "الإنسان العاقل". في كتاب *لغات العالم*، يحصي أ.مييه وم.كوهن ومعاونوهما جميع اللغات المعــروفة ويقدمون وصفا لكل منها. ومن البديهي أن يرتبط تعداد اللغات بالتصنيف الذي يمكــن اعــتماده: تولــيدي، يرتكــز على الاكتشاف، بالمقارنة، لمظاهر تشابه منتظمة- مواصــفات تاريخــية، مــنهج استقرائي، إعادة تشكيل اللغات الأم مثل الهندو- أوروبية القديمــة - ؛ نماذجــي، يمزج البنى والوسائل: المفاهيم المعبّر عنها، التقنيات التأسيسية، درجــة الاستخلاص؛ جغرافي، يحدد الوقائع الغريبة مثل ظهور ملامح صوتية أو نحوية مــتماثلة داخــل لغات مختلفة وبعيدة عن التواصل فيما بينها. أما التصنيف الدلالي الذي يقــترحه إ.بنفنيســت والذي يمثل انقلابا حقيقيا، فإنه يتخلى عن الفكرة القائلة بأن اللغة لا توجــد إلا من خلال مظاهرها. إذ تقدم الأشكال النحوية الجواب عن المسائل الدلالية التي يتوجــب علــى كل لغة حلها: "بدراسة هذه الأشكال واختيارها وتجميعها وتنظيمها يمكننا اســتخلاص طبــيعة وشــكل القضية اللغوية الداخلية التي تقدم تلك الأشكال إجابة عنها" (بنفنيســت، 1966). هــذا ما يخص الإثنولوجي الذي يسعى إلى فهم ما الذي تختلف به اللغــات عن بعضها وكيف يمكن تصنيف اللغات بعد تمييزها. إن اللغات في حالة تطور دائمة: فالانتشار والتمايز والضغوطات والمقاومات تنتج توليد لغات ناقلة، أو ازدواجية أو تعدديــة لغويــة، أو اخــتفاء بعــض اللغــات. والتغيرات الداخلية، التي تظهر غالباً في

المفـــردات، قد دفعت إلى الاعتقاد بوجود توافق بين حالة اللغة وحالة الثقافة، وحتى إلى اعتماد توجه سببي. نتج ذلك عن فهم مجزوء لما يدعى "فرضية سابير– ورف" التي أصر إ.ســابير فيها على إنكار وجود أي ترابط مباشر بين النموذج الثقافي والبنية اللغوية. إن قضـــية الـــتقارب الدقيقة هذه التي قدمها و.فون همبولت على أنها "التحام" لا تستطيع فيه اللغـــة أو الـــثقافة ادعاء استقلاليتها، أو تحدث عنها نيتشه من خلال "ذلك الملمح العائلي المشـــترك بيـــن جمـــيع مظاهر الفكر الهندية واليونانية والألمانية"، لا يمكن مقاربتها إلا بتحليلات متزايدة التجريد للدلالة النحوية تجري بموازاة أبحاث كالتي قام بها ج. دوميزيل عن الفكر الطقوسي أو بنفنيست عن المؤسسات الهندو– أوروبية. فبما أن للغات، من بين مهمـــات أخرى، مهمة نقل الثقافة، فإن ذلك خلف تأثيرا متبادلا بين اللغة والثقافة وجعلهما مظهريـــن لمعرفة مشتركة؛ وهما تشكلان أحيانا الهوية الأساسية للجماعة البشرية. واللغة لا تقـــوم غالـــبا بتحقـــيق التواصـــل لوحدهـــا، إذ تشكل الحركات والأشياء والتضمينات والإيماءات أنظمة مقترنة بها. ولكن جزءا من المعنى ينتج عن قدرتها على الفعل، "عندما يصبح القول فعلا"، ويجعلها بالتالي منتمية إلى الذرائعية.

أ.مونود– بيكلان

AUSTIN J.L., 1962, *How to do things with words*, Londres, Oxford University Press (trad.fr. *Quand dire c'est faire*, Paris, Le Seuil, 1970). – BENVENISTE E., 1966, *Problèmes de linguistique générale,* Paris, Gallimard.- Centre Royaumont pour une science de l'homme, 1979, *Théories du langage, théories de l'apprentissage; le débat entre Jean Piaget et Noam Chomsky*, Paris, Le Seuil.- DUCROT O., 1984, *Le dire et le dit*, Paris, Editions de Minuit.- DUCROT O. et TODOROV T., 1972, *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage,* Paris, Le Seuil.- DUMEZIL G., 1968, *Mythe et épopée; l'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens,* Paris , Gallimard.- FRANCOIS F., 1980, *Linguistique*, Paris, PUF.- HAGEGE C., 1986, *L'homme de paroles*, Fayard.- JAKOBSON R., 1973, *Questions de poétique*, Paris, Le Seuil; 1976, *Six leçons sur le son et le sens*, Paris, , Editions de Minuit. –KRISTEVAQ J., 1981, *Le langage, cet inconnu. Une initiation à la linguistique*, Paris, Le Seuil.- MEILLET A. et M. COHEN (éd.), 1924,*Les langues du monde*, Paris, éd.par D.G. Mandelbaum.-SAPIR E.,1985 (1[re] éd.: 1949), *Selected Writings in Language, Culture and Personality,* Berkeley, The University of California Press (trad. fr. *Linguistique* , Paris, Editions de Minuit, 1968.)- SAUSSURE F. de, 1955, *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot.

LEROI-GOURHAN, André — لوروا - غوران، أندريه

إثنولوجـــي فرنسي وباحث في أزمنة ما قبل التاريخ. ولد أندريه لوروا– غوران عـــام 1911 فـــي باريس وتوفي فيها عام 1986. ترك مساهمات هامة في ثلاثة مجالات علمـــية: الأنتروبولوجيا الطبيعية (الإناسية العلمية)، الإثنولوجيا (التكنولوجيا والجمالية)، أزمنة ما قبل التاريخ (وسائل التنقيب، الفن الجداري، بنية المسكن، تطور المجتمعات).

هو عصامي حائز على إجازتين في اللغتين الروسية (1931) والصينية (1932) من مدرسة اللغات الشرقية. شارك في تحويل المتحف الإثنوغرافي القديم في التروكاديرو إلى متحف الإنسان. عام 1937 سافر في بعثة إلى اليابان عاد منها عام 1939 بمواد لشهادة دكتوراه آداب (1945) عن علم الآثار في شمال المحيط الهادئ. عُيّن آنذاك أستاذ الأنتروبولوجيا في كلية الآداب في ليون، ثم نائب مدير متحف الإنسان حيث أسس مركز تدريب على البحث الإثنولوجي. ناقش رسالة دكتوراه في العلوم عام 1954 ليشير جزئياً إلى قناعته الداخلية بأنه إذا كانت الوقائع الاجتماعية شمولية فالإنسان هو أيضاً "شمولي"، عامل وعاقل، منتج خيرات مادية ومبتدع كلام رمزي في آن. عُيِّن أستاذ الإثنولوجيا العامة وإثنولوجيا ما قبل التاريخ في كلية الآداب في جامعة باريس عام 1956 وانتخب عام 1968 لتدريس ما قبل التاريخ في الكوليج دوفرانس.

إنّ هذا الاقتناع بالطابع الشمولي لأعمال الإنسان هو الخيط الموصل بين كافة أعمال لوروا- غوران. في أطروحته عن العلوم قدّم الفرضية بأن تحرير اليد باستعمال الآلات البدائية قد أنتج تغيراً عضوياً في عضلات الرقبة والجمجمة حرر بدوره طاقة الجمجمة. وسينتج عن ذلك نمو العقل وبالتالي قدرة الإنسان على الترميز. إن رفض تقطيع الحقيقة إلى عناصر متناثرة من قبل الأخصائيين، والهمّ الدائم بإسناد التحليل إلى عدد كبير من الملاحظات الحسية والدقيقة وباتباع تصنيف هذه الملاحظات حسب معاييرها الداخلية دائماً وليس حسب حاجز ذاتي، يضعان لوروا - غوران مباشرة في خط مذهب الطبيعيين للقرن التاسع عشر.

في مجال التقنيات، هو مؤسس مذهب التكنولوجيا الثقافية الرئيسي الحالي. فلقد اعتبر أن أول اختراع كبير للإنسان كان الجمع بين ضربة مستقرة (السكين التي تقطع بدقة) وقوة ضربة هاوية (الفأس التي تشق جذعاً كبيراً) في ضربة مستقرة مع صادم (مقص النحات ومطرقته)، منطلقاً من التفكير القائل بأن ما يميز الإنسان عن باقي الحيوانات هو قدرته على معالجة ما يحيط به بطريقة حسية.

وانطلاقاً من مبدئه القائم على تصنيف الظواهر تبعا لصفاتها الداخلية، قام بتصنيف تقنيات التصنيع حسب طبيعة المادة المشغولة: جامدة، ثابتة، ليفية، نصف بلاستيكية، بلاستيكية، مرنة، مائعة. وتؤدي التصرفات التقنية التي باتت ممكنة بفضل الوسائل (الضربات) والطرق (تقنيات التصنيع) إلى تقنيات اكتساب واستهلاك، وتشكل الشق الأخير من التصنيف العام.

هناك عاملان في نظريته، السلسلة العملانية وفكرة الميل والعمل، لا يقومان فقط بتوجيه تحليله نحو الوسائل والطرق والمواضيع، بل أيضاً يهديان تفكيره نحو أفكار مثل المكان التقني والأسلوب الإثني والصيرورة الإنسانية.

تعدُ فكرتا "الميل" و"العمل" بأبحاث مستقبلية مثمرة وتقود إلى تصنيف مورفولوجي وديناميكي وتاريخي وجغرافي للأشياء في آن. هذه الأسس هي نفسها التي سيقام عليها العديد من التصنيفات: تبدأ المعايير من العام إلى الخاص، ويجب ألا يندرج أي شيء ضمن فئات متنوعة. إن المثل الكلاسيكي هو مثل التسبب بقوة الدفع: يجد الميل إلى "إرادة زيادة قوة الرمية" تعبيره الحسي في درجات الوقائع التراتبية، منذ درجة أولى تكون الأشياء فيها موزعة إلى ثلاث مجموعات: قضيب عمودي (أوروبا ما قبل التاريخ،

ميلانيزيا، بيرو)، لويحة بيضاوية (أوستراليا)، لويحة شبه مستطيلة (اميركا)، وصولا إلى درجـــة خامســـة حيث يمكننا إيجاد لويحة ضيقة شبه مستطيلة لها محجن مع آثار أصابع عميقة (ألاسكا الوسطى والشمالية في القرن التاسع عشر). يحصل الميل على خصوصيات تعــرّف الأســـلوب الـــذي تتصف به مجموعة اجتماعية بعبوره الأماكن الطبيعية والتقنية والاجتماعية حيث يصبح سلسلة وقائع.

لوروا - غوران هو أيضاً مجدد في ميدان ما قبل التاريخ. أولا في طرق التنقيب وتحلــيل النـــتائج. إذ يســـتعيض عن العادة القديمة برمي كل مالا يبدو على الفور مناسباً بالاهتمام بحفظ أصغر أثر، مهما كانت طبيعته، وبنقل علاقته المكانية بحرفيتها إلى الآثار الأخـــرى فـــي صقل أفقي يحترم طبيعة الطبقات المتعاقبة. لقد سمح استخدام هذه الطرق للـــوروا -غـــوران ولمدرســـته بأن يعيدا تأسيس الحياة اليومية لصيادي- قطافي ما قبل الـــتاريخ حـــتى فـــي تفصيل الأعمال المنزلية حول نار المخيّم. أما في ميدان فن ما قبل الـــتاريخ، فلقـــد قدّم له ما قدّم ك. ليفي ستروس للأساطير في مجال آخر: إنه ينظمه من خـــلال تحلـــيل البـــنى العمـــيقة. فليس فن مغاور ما قبل التاريخ مجرّد مجموعة نقوش ورســـومات متـــنافرة قـــد تكون دراستها الوحيدة دراسة مقارنة جمالية مع معطيات الفن الحديث، بل هو ترتيب بنيوي لمواضيع معينة.

إن أعمـــال لـــوروا- غوران وأبحاثه لا تقع إذاً في مفترق علوم عديدة، بل تمثّل بالأحـــرى إدراج مـــناهج ورؤى قادمة من علوم مختلفة في ميدان بحث وحيد. وقبل أن تكـــون مساهمته في الأنتروبولوجيا مقتصرة على الإثنولوجيا أو علم ما قبل التاريخ. فإنها تتمـــثل في "منهجية" تفتح أبعاداً توحيدية عن النشاطات الإنسانية. إن الفلسفة التي تغلف دراســـاته فـــي علـــم التنقيب والجمالية والتكنولوجيا وما قبل التاريخ ونظرية المعرفة والإثنولوجيا العامة تبيّن أنه وضع الإنسان وصيرورته في قلب كل مشاغله العلمية.

ر.كريسويل

1936, *La civilisation du renne*, Paris, Gallimard. 1943-1945, *L'homme et la matière, I. Evolution et technique*; II. *Milieu et techniques*, Paris, Albin Michel. 1946, *Archéologie du Pacifique Nord*, Paris, Institut d'ethnologie. 1964-1965, *Le geste et la parole*, I. *Technique et langage*; II. *La mémoire et les rythmes*, Paris, Albin Michel. 1972, *Fouilles de Pincevent. Essai d'analyse ethnographique d'un habitat magdalénien*, Paris, Editions du CNRS. 1982, *Les racines du monde. Entretiens avec Claude-Henri Rocquet*, Paris, Belfond. 1983, *Mécanique vivante. Le crâne des vertébrés du poisson à l'homme*, Paris, Fayard. 1983, *Au fil du temps. Ethnologie et préhistoire (1935- 1970)*, Paris, Fayard.

لـــــون **Couleur**

يملـــك اللـــون دلالـــة إدراكية ومعرفية مباشرة في التجربة البشرية. لذلك يشكل تصنيف الألوان ميدان بحث مفضّل لدى كل العلوم المتعلقة بدراسة الأوليات التي يتعرّف مـــن خلالها الإنسان إلى العالم ويتعاطى معها بالفكر والكلام. ولا تخالف الأنتروبولوجيا

هــذه القاعدة، فهي تستعمل المعطيات الاثنوغرافية المجموعة عن تصنيف الألوان للدفاع عن فكرتين متناقضتين، ظاهرياً على الأقل: النسبية الثقافية والشمولية المعرفية.

فـــي فترة أولى، سادت فكرة تعتبر أنّ كل ثقافة تبني عالمها الملوّن. يتبع الالتقاط الإدراكـــي لطيف الألوان الشمسية مفاهيم اللون المتوفرة وانسجام مقاطع هذا الطيف التي يفصـــل بينها تنقيط مخطوط بألفاظ تعبّر عن هذه المفاهيم، بشكل مختلف بالتالي بين ثقافة وأخرى. تسبّبت البحوث الميدانية التي قام بها ب. برلين وب. كاي (1969) بانقلاب هائل فـــي هــذا المنظور. فلقد ظهر في الواقع أن مجموعة محدودة من فئات الألوان الأساسية توجد في أساس كل المصطلحات المحصية، رغم بعض التناقضات السطحية.

ونتيجة لذلك، ليس الكلام المعرفي هو الذي يحدّد المُدْرَكات بل إنّ النظام البشري لـــلإدراك- بما أنّ اللون ليس ميزة بنيوية لظاهر الشيء بل هو ميزة وظيفية للعلاقة بين العين والهدف البصري (فاريلا وآخرون، 1993)- هو الذي ينظم الفئات اللغوية. من هنا كانت النتيجة التي استخلِصَت مرارا: قد يكون العالم الملوّن واحداً لكل البشر.

عارض مارشال ساهلينز (1976) هذه النتيجة وحاول إثبات أنّ وجود المشتركات الإدراكية لا ينفي أبداً صحة النسبية الثقافية في ما يخصّ الهوية المفهومية للألوان. كانت حجـــة ساهلينز الأساسية في هذا المجال هي أنّ عناصر التصنيف الإدراكية المعتمدة في الـــتعرّف البصـــري إلـــى الألوان هي مجردة من "المعنى"، وأنها تستند إلى "مرجعية"؛ ولكونهـــا جـــامدة لغوياً، فهي تشبه الإشارات التي تطلقها خليّة تنتج الكهرباء تحت تأثير الضوء.

هـــذه العناصر التصنيفية هي المادة التي يعالجها النشاط الرمزي لتنظيم العالم، أي لإقامـــة تميـــيزات معبّرة من وجهة نظر ثقافية. في هذا الإطار فقط يكون للألوان معنى، لكـــنه لـــيس الوحيد الممكن. الواحد مثل الآخر، يتعرّف شخص فرنسي وآخر من شعب ندمبو مباشرة إلى لون بقعة حمراء من تصنيفات ألبير هـــ. مونزل (1905) للألوان، لكن إذا كان اللون الأحمر يعني شيئاً،وكان لديه بالتالي هوية معرفية، فسيكون ذلك عبر معيار ثقافي، سواء أكان باللغة الندمبية أو الفرنسية.

أنظر: تصنيف، علم الاثنية، كونكلين.

ج.لنكلود

BERLIN B. et KAY P. , 1969, *Basic colors terms. Their universality and evolution,* Berkeley, University of California Press.- BORNSTEIN M.H., 1975, "the influence of visual perception on culture", *American Anthropologist*, 77: 774- 798.- SAHLINS M., 1976, "Colors and cultures", *Semiotica,* 16(1): 1-22. – TURNER v., 1972, "La classification des couleurs dans le ritual ndembu", *in* R.E. Bradbury *et al.* (éd.), *Essais d'anthropologie religieuse*, Paris, Gallimard: 68-109.- VARELA F., THOMPSON E. et ROSCH E., 1993, *L'inscription corporelle de l'esprit. Sciences cognitives et expérience humaine,* Paris, Le Seuil.- WITTGENSTEIN L., 1984, *Remarques sur les couleurs*, Mauvezin, Trans-Europe- Repress.

ولـد أوسـكار لويس عام 1914 في نيويورك، من عائلة مهاجرين يهود بولونيين متواضعة. تأهّل على الأنتروبولوجيا، كطالب علوم اجتماعية، في جامعة كولومبيا حيث (اختـير موضـوع رسالته في الدكتوراه عن *تأثيرات الاتصال بالبيض على ثقافة السود* للنشر (1942) من قبل الجمعية الإثنولوجية الأميركية .

خلال مسيرته، أجرى لويس أبحاثاً في الولايات المتحدة والمكسيك والهند وبورتو ريكو وكوبا. قبل أن يتعاطى العمل الجامعي، عمل لحساب المؤشر الستراتيجي لأميركا اللاتينية، وهو شعبة من *ملفات مناطق العلاقات الإنسانية*. كان لويس، المهتم بالدراسات الإسبانية ممثل الولايات المتحدة في "معهد السكان الأصليين في دول أميركا"، وهو هيئة خاصّة بكافة البلدان الأميركية أسّست عام 1940؛ وعمل في المكسيك على إنشاء "المعهد الوطنـي للسـكان الأصـليين" الذي تأسّس عام 1948. عام 1945، في "مكتب الاقتصاد الزراعي"، عمل في توجيه السياسة الزراعية الفيدرالية. عام 1946 دخل جامعة واشنطن (سـان لويس) التي غادرها بعد سنتين إلى جامعة إلينوي في أوربانا التي لم يغادرها إلاّ مؤقتاً ليتهم في الهند ببرنامج النموّ الريفي الذي تدعمه مؤسّسة فورد. توفي أوسكار لويس عام 1970.

اهتمّ لويس باكراً جدّاً بالماركسية والاشتراكية. لم يكن مناضلاً سياسياً، لكنّ ميله الفكري يظهر دائماً في اختيار مواضيع بحثه (الفقر، الفوارق الطبقية، التغيير الاجتماعي) أو بعـض ميادينه (كوبا، 1968). كان من الممكن أن ترجّح قراءة أعمال روث بينيديكت بشـكل جزئي قرار لويس بأن يكون أنتروبولوجيا. في كل حال، مارست عليه مدرسة " ثقافـية وشخصـية" تأثيراً عميقاً، كما تظهره المكانة التي يخصصها في أعماله الميدانية لاسـتخدام الروائـز النفسية، ومن بينها رائز رورشاخ. بشكل أوسع، وضع لويس قيد العمـل تركيـبة منهجية محضرة جيّداً للعمل في فريق تجمع مراقبة مشاركة ومحاورات موجّهـة وروائز ودراسة مجموعات منزلية وإعداد بيانات ومعطيات مرقمة عن المداخيل والموازنات. استندت مساهمة لويس في السجال الأنتروبولوجي بشكل أساسي على ثلاث نقاط متمايزة جدّاً : "إعادة الدراسة" أو أيضاً "إعادة الزيارة"، سيرة الحياة، مفهوم " ثقافة الفقـر". يتعارض تصوّر لويس عن تغيير اجتماعي متعدّد الخطوط ومختلف الأجناس مع وحـدة الخـط التـي يدافـع عنها روبرت ردفيلد. وهكذا اختار لويس أن "يزور ثانية " تيـبوزتلان في المكسيك، حيث كان قد عمل ردفيلد، وحيث يمكن أن تؤدّي استنتاجات البحث الميداني الجديد إلى نتائج مختلفة عن تلك المحصلّة آنفاً. غادر لويس تيبوزتلان إلى مكسـيكو، مـتابعاً هكذا القرويين النازحين إلى المراكز المدنية الكبرى. كان هذا البحث الجديد سيولد أعمالاً عن الأسرة وسيسمح للويس بطرح أساسات تصوّره لثقافة الفقر الذي سـيجابه بالكثير من النقد. بالنسبة للويس، يملك الفقراء طريقة خاصّة بهم لتنظيم الحياة الاجتماعية وتكاثرها، ويوجد هذا النمط في قطاعات الفقر المختلفة في العالم. كان لويس يهـدف إلى تأسيس نمط يكون مفيداً لتبيان ثوابت ماثلة في كل الثقافات. من بين المؤلفات التي تعرض هذه الطريقة من خلال سير الحياة والدراسات العائلية، *أبناء سانشيز* (1961)

هـــو الأكـــثر شهرة؛ إلا أن هذا الكتاب الذي لاقى ترحيبا حارّا قد أثار هو الآخر سجالا حول الحدث الإثنوغرافي وما يجب أن تكون عليه الكتابة التي تبحث فيه.

لا يمكـــن لأهمـــية المجلد اللويسي أن تظهر كليا إذا لم نفهم الدور الأساسي الذي لعبـــته زوجة الكاتب، روث لويس، بجانبه، والتي كانت خلال ثلاثين سنة معاونته في كل مراحل عمله، والتي ندين لها بطبعة حضّرت مع سوزان ريغدون لدراسة عن كوبا، نشرت بعد موت لويس.

م. ملهوس

LEWIS O., 1942, *The effects of White contact upon Blackfoot culture, with special reference to the role of the fur Trade*, Seattle, University of Washington Press; 1948, *On the edge of the Black Waxy. A cultural survey of Bell County, Texas,*Saint-Louis, Washington University Studies in Social and Philosophical Sciences, 7; 1951, *Life in a Mexican village: Tepoztlan restudied*, Urbana, University of Illinois Press; 1958, *Village life in Northern India*, Urbana, University of Illinois Press; 1959, *Five families. Mexican case studies in the culture of poverty*, New York, Basic Books,; 1961, *The children of Sanchez. Autobiography of a Mexican family,* New York, Random House (trad.fr. *Les enfants de Sanchez. Autobiographie d'une famille mexicaine*, Paris, Gallimard, 1963); 1964, *Pedro Martinez. A Mexican peasant and his family,* New York, Random House (trad.fr. *Pedro Martinez. Un paysan mexicain et sa famille*, Paris, Gallimard, 1966); 1966, *La Vida. A Puerto Rican family in the culture of poverty: San Juan and New York*, New York, Random House (trad.fr. *La Vida. Une famille portoricaine dans une culture de la pauvreté: San Juan et New York*, Paris, Gallimard, 1969); et BUTTERWORTH D., 1968, *A study of slum culture. Backgrounds for La Vida,* New York,, Random House; 1969,*A death in the Sanchez family*,New York, Random House (trad.fr.*Une mort dans la famille, Sanchez,* (Paris, Gallimard, 1973); 1970, *Anthropological essays,* New York, Random House; et LEWIS R.M. et RIGDON S., 1977- 1978, *Living the Revolution. An oral history of contemporary Cuba,* Urbana, University of Illinois Press, 3 vol.

BUTTERWORTH D., 1972, "Oscar Lewis 1914- 1970" , *American Anthropologist,* 74: 746- 757.- LEACOCK E.B. (ed.), *The culture of poverty. A critique,* New York, Simon and Schuster.- MELHUUS M., 1997, "Exploring the work of compassionate ethnographer. The case of Oscar Lewis", Social Anthropology, 5 (1): 35- 54.- RIGDON S., 1988, *The culture façade. Art, Science and politics in the work of Oscar Lewis*, Urbana, University of Illinois Press.- RIVIERE P.G., 1967, "The honour of Sanchez" , *Man,* 2: 569- 583.

LOWIE Robert Harry — لووي، روبرت هاري

ولـــد الأنتروبولوجـــي الأميركي روبرت هاري لووي عام 1883 في فيينا من أب هـــنغاري وأم ألمانية. قدم إلى الولايات المتحدة عام 1893 مع عائلته وأقام في نيويورك. عام 1904 باشر دراسة الأنتروبولوجيا في جامعة كولومبيا حيث كان بالأخص تلميذ فرانز

بـواس. عـام 1908 ناقش رسالة دكتوراه عن مسائل الميثولوجيا المقارنة. قدّم باكراً جداً خدماته لـ ك. ويسلر في المتحف الأميركي للتاريخ الطبيعي (نيويورك)، وهذا ما أتاح له فرصـة تجربة ميدانية أولى عام 1906 لدى هنود شوشون (الحوض الكبير) الذين سيعود لـيعمل معهـم مجـدداً بعد بضع سنوات. عام 1907 قاد أبحاثه الأولى لدى شعب "كراو" (هـنود السـهول) الذين بقي اسمه مرتبطاً بشكل خاص بدراستهم. في الجوهر، انتشرت أبحاثه الميدانية بين 1910 و 1916. من 1907 إلى 1917 عمل في المتحف الأميركي. عام 1917 عُيّن أستاذ أنتروبولوجيا في بيركلي (كاليفورنيا) حيث بقي حتى عام 1950. انتهت مهنته كمدرّس في جامعة هارفارد عام 1955. توفي في بيركلي عام 1957.

شغل لووي وظائف مهمة باعتباره واحداً من أساتذة الأنتروبولوجيا الأميركية: كان رئيس تحرير *الأنتروبولوجيون الأميركيون* من 1924 إلى 1933، ورئيس جمعية الفولكلور الأميركـي (1916-1917) والجمعـية الإثنولوجـية الأميركية (1920- 1921) والمؤسسة الأنتروبولوجية الأميركية (1935-1936). انتخب عضواً في الأكاديمية الوطنية للعلوم عام 1931. خـلال الحرب العالمية الثانية قدّم لووي محاضرات عن ألمانيا وأوروبا الوسطى. بين 1950-1951 قدم إلى أوروبا ليدرس فيها وَقعَ الحرب على الشخصية الألمانية.

تعتبر أعمال لووي بالغة القيمة ،وقليلة هي مجالات الأنتروبولوجيا التي لم يتطرّق لهـا، مـع أن اهتمامه كان موجّها بشكل رئيسي إلى وقائع التنظيم الاجتماعي والسياسي. بشـكل أساسي سنكتفي بذكر مبحثين: *المجتمع البدائي* (1920)، *مدخل إلى الأنتروبولوجيا الثقافية* (1934)، ويأتي كتتمة لهما *التنظيم الاجتماعي* (1948)، *وتاريخ النظرية الإثنولوجيا* (1937)، وأعماله عن هنود السهول (1935- 1942) ومؤلفين عن ألمانيا (1945، 1954). عام 1960 جمع ك.دوبوا أكثر من ثلاثين نصاً للووي كانت قد نشرت بين 1911 و1957.

لطالمـا أنكـر لووي كونه منظراً، فهو يريد أن يبدو محترما للوقائع الإثنوغرافية محافظـاً، فـيما يخـص تأويلهـا، على المسافة عينها من وظيفية أ.ر.رادكليف- براون وتاريخـية أ.ل.كروبير. في مقدمة الترجمة الفرنسية (1934) لمبحثه عن الأنتروبولوجيا الثقافية، يصف طريقته بـ "الانتقائية". هو يقبل فكرة النشوء، خلال نقده لمورغان، ولكن لـيس فكرة غائية نشوئية. وهو يرفض إفراط الانتشارية، لكنه يولي اهتماماً كبيرا لوقائع التقسيم الجغرافي والاقتباس.

كـان لـووي من الأنتروبولوجيين الأميركيين الأوائل الذين بادروا إلى التعريف بأفكـار مـثل فكـرة "الإثنية" (الوحدة الإثنية) أو "السمة الثقافية"، وذلك لاهتمامه بتأسيس مقارنة مدققة بين الأنظمة الثقافية. وضع نقطة انطلاق المنهج المقارن عبر ترابط سمات فصلّها ج.ب. موردوك، لكنه هو نفسه لم يستغلها. اعتبر لووي كمستبق للبنيوية لكونه قد أدرك أنّ تكـرار بعـض سـمات التنظـيم الاجتماعي هو أمر مستقل عن التاريخ وليس متناقضـاً مـع إمكانية تطورات متفاوتة للثقافات، بينما يُدرج اهتمامه بوقائع الكلام وبعلم النفس (غير الفرويدي) أعماله جزئياً ضمن التيار الأميركي.

ماريون أبيليس

1920, *Primitive society*, New York, Liveright (rad.fr.: *Traité de sociologie primitive*, Paris, Payot, 1935). 1927, *The Origin of the State*, New York, Harcourt Brace and Co. 1934, *An introduction to cultural anthropology*, New York, Farrar

(trad.fr.: *Manuel d'anthropologie culturelle*, Paris, Payot, 1936). 1935, *The Crow Indians*, New York, Farrar and Rinehart. 1937, *The history of ethnological theory*, New York, Holt Rinehart and Winston (trad.fr.: *Histoire de l'ethnologie classique des origines à la Deuxième Guerre mondiale*, Paris, Payot, 1971). 1942, *Studies in Plains Folklore*, Berkeley, University of California Press. 1945, *The German people: a social portrait to 1914*, New York, Farrar. 1948, *Social organization*, New York, Holt. 1954, *Toward understanding Germany*, Chicago, University of Chicago Press. 1959, *Robert H. Lowie, ethnologist: a personal record*, Berkeley, University of California Press. – DUBOIS Cora, (ed.), 1960, *Selected papers in anthropology*, Berkeley, University of California Press.

MURPHY R.F., 1972, *Robert H. Lowie*, New York et Londres , Columbia University Press.

LEACH, Edmund Ronald — ليتش، إدموند رونالد

هــو أنتروبولوجـــي بريطاني ولد عام 1910 في سيدموث (إنكلترا) عُرِفَ ادموند رونالد ليتش من خلال أبحاثه الإنثوغرافية في بورما وسري لانكا، وأكثر أيضا من خلال مســاهماته القويــة فـــي الســـجالات النظرية لهذا العلم. بعد أن تلقى علوما هندسية في كامبريدج وقضى عدة سنين في الشرق الأقصى، درس الأنتروبولوجيا في كلية الاقتصاد في لندن مع ب. مالينوفسكي، ودرّس فيها الأنتروبولوجيا من 1947 إلى 1953. من 1953 إلى 1978 درّس في كامبريدج حيث شغل أيضا منصب الرئيس الأعلى للمعهد الملكي من 1966 إلى 1979. توفي في السادس من كانون الثاني عام 1989.

اســتخرج ليــتش مـــادة كتابه الأول *التنظيم الاجتماعي والاقتصادي للراواندوز الأكراد* (1940) من إقامة قصيرة في كردستان عام 1938. بعد ذلك شرع لدى الكاشان في بورمـــا ببحث ميداني تعرقلت مجرياته في الحرب العالمية الثانية، فخدم خلال هذه الفترة فـــي الجـــيش البورمي. انتقد ليتش في المؤلف المولود من هذا البحث، *الأنظمة السياسية لمـــرتفعات بورمـــا*(1954)، وظيفية أ.ر.رادكليف– براون التي كانت تسيطر وقتئذ على الأنتروبولوجيا البريطانية. عارض نمط المجتمع باعتباره نظاما متماسكا يميل إلى التوازن وألـــحّ على القوى والتناقضات والفوارق بين المعيار المثالي والتطبيقات الفعلية. بعد إقامة فـــي سري لانكا عام 1954 نشر *بول ايليا: قرية في سيلان* (1961) الذي سار فيه عكس التيار، والذي أكد فيه أن ما يسميّه الأنتروبولوجيون "بنية القرابة" ليس إلا "طريقة التحدث عـــن علاقات التملك" (1961) ودافع عن تفسير التصرفات الاجتماعية باعتبارها بالأحرى تكيّفاً بيئيا لا خضوعا لمنظومة من المعايير.

لا يكتفـــي ليـــتش بانـــتقاد التصـــوّر الوظيفـــي للمجتمع، بل يعاود طرح منهجية الأنتروبولوجيا ذاتها. وهكذا يرسم حدود المسيرة التصنيفية والمقارنة وينادي بالبحث عن قوانيـــن عامة في محاضرة عنوانها "إعادة تصوّر الأنتروبولوجيا" (1959)، وهذا العنوان الإيحائـــي هو أيضا عنوان مجموعة مباحث نُشرت عام 1961. كما انتقد الطابع الإثنوي

للفـئات التحليلـية التـي يقـول بها الأنتروبولوجيون ونادى باستخدام الرموز والنماذج الشكلية.

كرّس ليتش عدة مقالات (جُمعت جزئيا في *وحدة الإنسان* [1980] بترجمة فرنسية) وكـتابا، *الـثقافة والتواصـل* (1976)، لدراسـة الفـئات الثقافية المحلية وأشكال التعبير "الطقوسية" (التي يفهمها بمعنى واسع جدا)، مقتبسا الكثير من أمثلته عن الكتاب المقدس. إن اهـتمام ليـتش بالظواهـر الرمـزية والـنماذج الشكلية، المطبّقة بشكل خاص على اصطلاحات القرابة، يقرّبه من مذهب ليفي ستروس البنيوي الذي كرّس له مؤلفا (1970). إلا أنه يشرح أسلوبه الخاص في التحليل البنيوي معطيا الامتياز الأول للهيئات الثلاثية لا للمعارضات الثنائية. كما أنه انتقد الطريقة التي يستدعي بها ليفي- ستروس الفكر البشري لكي يفسر الانتظامات البنيوية، معتبرا إياها "ماورائية". بينما يعمل من ناحيته على تفسير هذه الانتظامات عبر الناتج المتكدس من الممارسات المتناقضة للأفرقاء الاجتماعيين.

في مجال أعماله، وخصوصا في *الأنتروبولوجيا الاجتماعية*، يدافع ليتش عن تأويل وسـائلي لمفاهـيم الأنتروبولوجـيا ونماذجها، وظيفية كانت أو تركيبية، مقابل كل تأويل واقعـي. وهكـذا يعـارض كـل أشـكال التعصـب والتصـلب الفكرية، ليس فقط في الأنتروبولوجـيا، بل أيضا في نظرته للعالم كما يعبّر عنها في سلسلة محاضرات إذاعية أثارت الكثير من الجدل وحملت عنوان "*عالم هارب؟*" (1967).

د.سبيربر

1940, *Social and economic organisation of the Rawanduz Kurds*, Londres, Athlone Press. 1954, *Political Systems of Highland Burma. A Study of Kachin Social Structure*, Londres, Bell and Sons (trad.fr.: *Les systèmes politiques des hautes terres de Birmanie*, Paris, Maspero, 1972). 1961, *Pul Eliya: A Village in Ceylon. A Study of Land Tenure and kinship*, Cambridge, Cambridge University Press. 1961, *Rethinking anthropology*, Londres, Athlone Press (trad.fr.: *Critique de l'anthropologie*, Paris, PUF, 1968). 1967, *A runaway world ? The Reith Lectures 1967*, Londres, British Broadcasting Corporation, 98 p. 1970, *Claude Lévi- Strauss*, Londres, Fontana (trad.fr.: *Lévi-Strauss* , Paris, Sehers , 1970). 1976, Culture and communication, Cambridge, Cambridge University press. 1980, *L'Unité de l'homme et autres essais*, Paris, Gallimard. 1982, *Social anthropology*, Londres, Fontana.

KUPER Adam, 1983, *Anthropology and anthropologists: The modern British school,* Londres, Routledge and Kegan Paul.- *Special issue : Sir Edmund Leach,* Cambridge Anthropology 13 (3), 1989- 1990.

LEIRIS, Michel — ليريس، ميشال

ولـد الكاتب والأنتروبولوجي الفرنسي ميشال ليريس في باريس عام 1901. انشق عن الحركة السوريالية عام 1929 بعد أن التصق بها منذ عام 1924. عند ذلك اشترك في مجلـة وثائق التي يديرها ج.باتاي وتابع دروس م.موس في معهد الإثنولوجيا في جامعة

باريس ثم شارك عام 1931 بفضل دعم ج.هـ.ريفيير في بعثة دكار. د.جيبوتي (1931-1933) التي أشرف عليها م.غريول والتي كانت بمثابة اختبار حسم مهنته كإثنوغرافي.

عام 1934 أوكلت إليه مسؤولية قسم افريقيا السوداء في متحف الإثنوغرافيا في التروكاديرو: عمل على إعادة تنظيم المتحف المذكور الذي أصبح متحف الإنسان عام 1937. دخل ليريس المركز الوطني للبحث العلمي عام 1943 لكونه قد تخرّج من المدرسة الوطنية للغات الشرقية الحية ومن المدرسة التطبيقية للدراسات العليا (الفرع الخامس) عام 1937. أنهى مهنته في المركز الوطني للبحث العلمي كمشرف على الأبحاث بعد أن قام ببعثات إثنوغرافية في أفريقيا السوداء (1945) وجزر الأنتيل الفرنسية (1948-1952). توفي ميشال ليريس في سانت ايلين، قرب باريس، في 30 ايلول 1990.

إن أعمال ليريس الإثنولوجية، الفريدة من حيث المبنى- الذي هو مبنى كاتب وشاعر مهتم بسبر كل وسائل اللغة، وحتى اللغات أيضا (1948)- هي أيضا فريدة من حيث المعنى والموضوع. كان من شأن كتاب *أفريقيا الشبح* (1988) أن يأتي ببعد وجودي سينعكس على الإثنولوجيا الفرنسية. يتطرق فيه الكاتب بالأخص إلى مسألة أن يستخرج الموضوع مواد معرفية من مواضيع أخرى، كذلك يطرح، ليس بدون تهكم، مسألة البحث الميداني في الحالة الاستعمارية. يظهر هذا التساؤل الفكري والأخلاقي في آن عن ظروف إدراك الوقائع الاجتماعية والثقافية- مع ج. باتاي ور.كايوا- من خلال دراسة طقوس التملك مثل الزار والفودو التي يحللها برؤية جديدة (1958). ومن خلال تركيزه على "الظواهر المسرحية" يقوم أيضا بتحليل الطقوس الخاصة بالاتصالات الثقافية (1955)، والمسألة العرقية (1951)، ووضعية الفن الأفريقي الجمالية التي كرّس لها دراسة مهمة مع جاكلين دولانج عام 1967. كما يظهر التساؤل نفسه في تصوّره لإثنولوجيا "ملتزمة" تحدّث عنها مفصلاً في *الإثنوغرافي أمام الاستعمار*" (1950) مقدما إياه " كمحام طبيعي" عن الشعوب التي يدرسها. تجمع أعمال ليريس، الفريدة في الأنتروبولوجيا الفرنسية، نشاطين هما بالنسبة إليه الوجهان لبحث أنتروبولوجي بالمعنى الكامل للكلمة: " تعميق المعرفة بالإنسان، سواء من خلال الطريق الذاتي للسيرة والاختبار الشعري، أو من خلال الطريق الأقل ذاتية للدراسة الإثنوغرافية".

ج.جامين

1934, *L'Afrique fantôme*, Paris, Gallimard. 1948, *La langue secrète des Dogon de Sanga (Soudan français)*, Paris Institut d'ethnologie. 1951, *Race et civilisation*, Paris, UNESCO. 1955, *Contacts de civilisation en Martinique et en Guadeloupe*, Paris, Gallimard/UNESCO.1958, *La possession et ses aspects théâtraux chez les Ethiopiens de Gondar*, Paris, Plon. 1969, *Cinq études d'ethnologie*, Paris Denoël/Gonthier. LEIRIS M. et DELANGE J., 1967, *Afrique noire: La création plastique*, Paris, Gallimard.

BOYER A.-M., 1974, *Michel Leiris*, Paris, Editions universitaires.- PRICE S. et JAMIN J., 1988, "Entretien avec Michel Leiris", *Gradhiva*, 4: 29- 56.

فيلسوف وعالم اجتماع فرنسي. ولد لوسيان ليفي– بروهل في باريس عام 1857. هــو من قدامى تلاميذ دار المعلمين العليا، حائز على الجدارة في الفلسفة، وعلى دكتوراه فــي الآداب عــام 1884. درّس ليفــي–بــروهل " تاريخ الأفكار السياسية في ألمانيا" في "المدرسة الحرة للعلوم السياسية" قبل أن يعيّن عام 1908 أستاذاً في السوربون، حيث خلف إ.بوتــرو في تدريس تاريخ الفلسفة الحديثة. عام 1917 انتخب عضواً في "أكاديمية العلوم الأخلاقــية والسياسية"، وفي السنة نفسها تسلم إدارة *المجلة الفلسفية*. كان من المتحمسين لقضية دريفوس منذ الساعة الأولى(استدعي كشاهد للدفاع) وذا ميل اشتراكي. شارك في جــريدة *الإنسانية*-*Humanité* - (ندين له بكتابة سيرة جان جوريس) وأصبح كاتباً مشهوراً منذ نشر *العقلية البدائية* عام 1925. في كانون الأول عام 1925، استصدر من إ.دا.الاديبه، نظــراً لشهرته والتزامه السياسي، الموافقة على إنشاء معهد الإثنولوجيا في جامعة باريس الذي يهدف إلى تكوين " إثنولوجيين" متخصصين، والذي أوكل إدارته العامة إلى م.موس وب. ريفــيه. توفــي فــي باريس عام 1939، تاركاً مذكرات بخط اليد نُشرت عام 1949 بإشراف م.لينهاردت، مع اقتراح مراجعة الآراء التي كانت قد أمّنت له الشهرة.

مارســت أعمـــال ليفي– بروهل تأثيراً حقيقياً على توجهات الإثنولوجيا الفرنسية، رغــم أنها مهملة اليوم، وحتى أيضاً مستنكرة، وفرضت عليها بشكل خاص مهمة دراسة أنمـــاط تفكــير المجــتمعات المســماة بدائــية وشرحها. ولقد ساهمت الانتقادات العديدة والســجالات والمناقشــات التي أثارتها تلك الأعمال بجعل البحث الإثنولوجي يتماشى مع الــذوق المعاصر، وأدت إلى إعادة صياغة مسألة الشمولية والمعنى والحقيقة، ابتداءً من فكــر "البدائيين" الذي عمل ليفي– بروهل على إظهار اختلافه وفي الوقت نفسه انسجامه. وإن رفــض أعمالــه مــن قِــبل أنتروبولوجييــن أميركيين (لووي)، أو ألمان (شميدت، ثورنوالــد)، أو بريطانييــن قــد أثار الأسف لدى إ.إ.إيفانز بريتشارد الذي – رغم انتقاده لأرائــه – أقرّ بأهميتها وبطابعها المجدد لكونها تلفت انتباه الباحثين الميدانيين إلى مشاكل مهملة منذ زمن طويل. وفي الوقت نفسه اكتسب ليفي– بروهل شهرة واسعة لدى فلاسفة (برغسون، هوسرل) ومؤرخين (فيفر، ميتزجر) وحتى كتّاب وشعراء مثل تريستان تزارا أوبلــيز ساندرار استندوا علناً إليه لتبرير محاولتهم تجديد اللغة الشعرية وإعطائهم القيمة للحلم وإعادتهم النظر في العقل الغربي.

بين *الوظائف العقلية في المجتمعات الدنيا* (1910) و*الاختبار الغيبي والرموز لدى البدائيين* (1937)، مالا يقل عن ستة مجلدات كرسها ليفي– بروهل لدراسة العقلية البدائية التــي خصــها بـــ"الغيبــية" نظراً إلى محتوى تصوراتها والترابط فيما بينها، و"بما قبل المنطقــية" أي كونهــا غــير متأثرة بالتناقض وبالمستحيل في نفس الوقت. اعتبر ليفي– بــروهل أن بروز الفكر المنطقي المميز للعقلية الحديثة ينتج عن تمرد الفكر الفردي على فكــر الجماعــة، مخالفاً تعاليم دوركهايم ومعارضاً نظريته الاجتماعية للمعرفة. ورغم ما أتت به تأمّلات ر.هرتز وانتقادات م.موس وم.لينهاردت، تمسّك ليفي – بروهل بفكرة أن العقلية البدائية تعمل حسب قانون مشاركة شاملة يجعلها مختلفة عن العقلية المتمدّنة بشكل موضــوعي ومحـــدد، مخاطــراً بذلك بتأسيس نوع من النشوئية العقلية وبالبقاء في إطار

"الوهـــم القديم"، حسب تعبير ك.ليفي- ستروس، ولقد بيّن نشر مذكراته بعد وفاته أنه كان مدركا أبعاد نظريته لدرجة إعادة النظر فيها.

لا يدعـــو ليفي- بروهل الإثنولوجي فقط إلى الخروج من فئاته الخاصة لفهم فئات الآخرين - ذاك ما لم يصل إليه هو نفسه - بل يصفها له كموضوع دراسة، متخليا بذلك عـــن فكرة ما قبل المنطق والمقارنة الاجتماعية بين العقلية البدائية والعقلية المتمدنة التي أعادها إلى اتجاه معيّن، والموجودة بدرجات متفاوتة في كل مجتمع وفي كل فكر بشري.

جان جامين

1903, *La Morale et la science des moeurs*, Paris, Alcan. 1910, *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris,Alcan. 1916, *Jean Jaurès*, Paris, Rieder.. 1922, *La Mentalité primitive*, Paris, Alcan. 1927, *L'Ame primitive*, Paris, Alcan. 1931, *Le Surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, Paris, Alcan. 1935, *La Mythologie primitive*, Paris, Alcan. 1937, *L'Expérience mystique et les symboles chez les primitifs*, Paris, Alcan. 1949, *Les Carnets de Lucien Lévy-Bruhl*, é. Par M. Leenhardt, Paris, PUF.

BLACHERE J.-C., 1981, *Le Modèle nègre. Aspects littéraires du mythe primitiviste au XXe siècle chez Apollinaire, Cendrars, Tzara*, Dakar, Nouvelles éditions africaines.- BLONDEL C., 1926, *La Mentalité primitive*, Paris, Stock.- CAZENEUVE J., 1961, *La Mentalité archaïque*, Paris, Armand Colin; 1963, *Lévy Bruhl*, Paris, PUF. – DAVY G., 1950 (1931), *Sociologues d'hier et d'aujourd'hui* , Paris, PUF. – LEVI-STRAUSS C., 1947, " La Sociologie française", in G. Gurvitch et W. Moore (éd.), *La Sociologie au XXe siècle*, Paris, PUF.- MAUSS M., 1969, (1939), " Lucien Lévy-Bruhl", *Œuvres*, t.3, Paris, Editions de Minuit: 560- 565.

LEVI- STRAUSS, Claude — ليفي – ستروس، كلود

هـــو أنتروبولوجي فرنسي ولد في بروكسل في 28 أيلول عام 1908. أصبح أستاذ الفلســـفة فـــي مـــدارس مون دومارسان، ثم لاوون (1932- 1934) بعد أن أنهى دراساته الـــثانوية والعالية في باريس (إجازة في الحقوق، شهادة الأستاذية في الفلسفة عام 1931). قـــام ببعثات إثنوغرافية عديدة في ماتو غروسو ثم في الأمازون بصفته عضواً في البعثة الجامعـــية فـــي الـــبرازيل وأســـتاذا في جامعة ساو باولو من عام 1935 إلى عام 1938. اســـتدعي إلـــى الجيش عام 1939 ونجح بعد هدنة 1940 في مغادرة فرنسا إلى الولايات المتحدة حيث درّس في نيويورك في " المدرسة الجديدة للبحث الاجتماعي" وفي "المدرسة الحـــرة للدراسات العليا". بعد ذلك أصبح مستشارا ثقافيا في السفارة الفرنسية في الولايات المـــتحدة من عام 1945 إلى عام 1948. لدى عودته إلى فرنسا، أصبح دكتورا في الآداب عـــام 1948 بعد أن ناقش أطروحة *البنى الأولية للقرابة* (وأطروحة تكميلية: *الحياة العائلية والاجتماعـــية لهنود نامبيكوارا*). تم تعيينه نائبا لرئيس متحف الإنسان عام 1949 وأصبح فـــي الســـنة نفسها مدير الدروس في المدرسة التطبيقية للدراسات العليا (الفرع الخامس) ومدرّس الديانات المقارنة للشعوب التي لا تعرف الكتابة، ثم أستاذا في الكوليج دو فرانس ومـــدرّس أنتروبولوجيا اجتماعية من 1959 إلى 1982، وحتى هذه الفترة التي تقاعد فيها،

أشـــرف على مختبر الأنتروبولوجيا الاجتماعية الذي أسسه عام 1960. انتخب عضواً في الأكاديمية الفرنسية عام 1973.

لا يمكـــن فصـــل اسم كلود ليفي- ستروس عن ما قد سمّي بعده الأنتروبولوجيا البنـــيوية. يوضـــح المـــبادئ الأساسية للبنيوية في أحد أول مقالاته: "التحليل البنيوي في الألســـنية والأنتروبولوجـــيا". وكما يشير إليه العنوان، فقد استوحى ليفي – ستروس من ألســـنية ف.دوسوســـير وخاصـــة مـــن منهج علم الأصوات الذي أسسه ن.تروبتزكوي ور.جاكوبســـون- الـــذي ارتبط به خلال الحرب في نيويورك – : ليس دراسة الظواهر الشـــعورية بل بنيتها التحتية اللاشعورية، والإقرار ليس بمعنى الكيانات المستقلة بل بقيمة وضعها ضمن عناصر نظام ما، أي ما يتعلق بالعلاقات التي تتجمع وتتعارض من خلالها، واعتماد هذه العلاقات كأساس للتحليل؛ وكذلك الإقرار بأن هذه العلاقات لا تصلح إلا في قلـــب نظـــام ترابط يجب استخراج قواعده. لكن هنالك تأثيراً آخر- تأثير موس- لم يغفل ليفـــي- ســـتروس أبداً عن الإشارة إليه وعن ضمّه بدون عناء إلى السابق. في الواقع إنه يستخلص منه الأمر نفسه عندما يفرض على الأنتروبولوجيا، في مقدمته لأعمال مارسيل مـــوس، مهمـــة البحث عن "البنى الذهنية اللاشعورية التي يمكن الوصول إليها من خلال المؤسســـات، بل أكثر أيضاً في الكلام" الذي يصبح تنوعه والفوضى الظاهرية في أشكاله يدركان بسهولة من خلال تلك البنى.

ذاك هـــو حقاً الهدف الذي حدده مؤلف *البنى الأولية* للقرابة الذي يقول في نهاية هـــذا الكتاب: " لقد لاحظنا هكذا أن قواعد معقدة واعتباطية في الظاهر يمكن أن تختصر فـــي عدد صغير: ليس هنالك إلا ثلاث بنى قرابة ممكنة تتشكل بمساعدة موضوعَيْ تبادل يتعلقان بطابع مفارقة وحيد، هو الطابع المتطابق أو المتفاوت للنظام المدروس". إنها تبيّن بمجملهـــا المكان المركزي للتبادل الزواجي الذي من جهة يتضمن منع سفاح القربى الذي هـــو وجهه الإيجابي، ومن جهة أخرى يؤسس القرابة على النسب. زيادة على ذلك، تردّنا هـــذه البـــنى إلـــى حقائق فكرية شاملة: اقتضاء القاعدة كقاعدة، فكرة التعاكس، والطابع الرمزي للأعطية.

إلا أنه يبقى هناك سؤال حائر: هل أن هذه البنى هي حقاً أولية، أم أنها لا تقوم إلا "بجعـــل بعـــض مقتضـــيات الحياة الاجتماعية الموضوعة في المؤسسات تنعكس في فكر البشر؟" (1964). هل نحن في صدد منطق خارجي إذا صحّ التعبير؟

أنكرت الأجزاء الأربعة (1964، 1966، 1968، 1971) من *المنطق الأسطوري* هذه الفرضـــية الوظيفـــية مبينة أن الميتولوجيا، على خلاف القرابة، "ليس لها وظيفة تطبيقية واضـــحة [...] وليست في تواصل مباشر مع حقيقة مختلفة"، ولذلك تندرج عمليات الفكر بشكل أساسي في النسق نفسه. وسواء كانت الأنظمة معاشة فعلياً في الحياة الاجتماعية أو فقط متصورة بطريقة عفوية واعتباطية، كالأساطير مثلاً، فإنها كثيراً ما تنتشر داخل نفس "الأطر" التي يمكن إذاً وصفها بكل صواب بـــ "الفكرية". الواقع أن كتابَيْ *الطوطمية اليوم* و *الفكر البري* (اللذين نُشرا قبل ذلك، عام 1962) يقدّمان إجابة مسبقة، إذ أن هذا التفكير الـــذي يُعتبر مقتصراً على "البريين" هو بعيد عن الارتباط بعقلية ما قبل منطقية كما أثبت ليفي بروهل، لكونه موجوداً في كل واحد منا، ومدجّناً بثقافاتنا المتنوعة.

كانــت المسألة تتمثل باختصار في معرفة إن لم يكن المنهج البنيوي يصلح إلا في تحديــد بــنى القرابة، وأيضاً ليس فيها كلها بل فقط في التي سُمّيت بعد ليفي- ستروس "أولــيّة"، والتي ليست شاملة، وليست حتى خاصة بكل المجتمعات المدعوة تقليدياً تقليدية. لقــد بيّنت إعادة فحص الطوطمية كيف ينطبق هذا المنهج بنفس قدر النجاح على الأنظمة الرمــزية التي بمساعدتها يبني الفكر الإنساني تصوّراته للعالم. من جهة أخرى بيّن تحليل الأساطير أنه يصلح أيضا في الأنظمة غير المغلقة كما هي أنظمة القرابة، بل المنفتحة، أو علــى الأقــل، التي لا تظهر حدودها في البداية والتي لا يمكن لتأويلها أن ينتشر إلا على طريقة "مجرّة" غير محددة، دون أن يستطيع أن يقدّم "أينما كان صورة بنية ثابتة ومحددة فعلاً" (1964).

اهــتم ليفــي- ستروس، بعد عودته إلى مسائل القرابة في محاضراته الأخيرة في الكولــيج دو فــرانس، (*كلمات معطاة*) من عام 1976 إلى عام 1982، ليس بأنظمة النسب التفضــيلي والتناسل الوحيد الخط، اللذين قدّم عنهما نظرية "البنى الأولية" عام 1949، بل بالمجتمعات التي تجمع وحدة أساسها" أقارب وأنسباء، أو أقارب وأقارب دم" والتي يسمّيها "البيت"، مكرراً عبارة مستخدمة أوّلا في القرون الوسطى الأوروبية وعنها. وهكذا برهن أن المذهب البنيوي لا يعجز أبداً عن دراسة " نمط مؤسسة يتجاوز الفئات التقليدية للنظرية الإثنوغرافية ليجمع السلف والإقامة، الزواج الخارجي والزواج الداخلي، التناسل والنسب، الحق الأبوي والحق الأمومي"، ولتحليل استراتيجيات زواجية معقدة تلعب في نفس الوقت أو بالتتابع على مبادئ "تقوم بإلغاء بعضها في أماكن أخرى". ما هو النسب الأفضل؟ هل يجب البحث عن زوجة قريبة أو بعيدة؟ إنها تساؤلات تشكل أساس أساطير عديدة. لكن لم يكــن هنالك سوى "برّيين" ليطرحوها على أنفسهم: فــي "محاضرة مارك بلوش الخامسة" (1983) فــتش ليفي- ستروس عن أمثلة لدى بلوش دو كاستيل وسان سيمون وفي العالم الريفــي، وأيضــا فــي الــيابان وأفريقيا وبولنيزيا أو مدغشقر، ليستنتج أنّ "المسافة بين المجتمعات المسماة "معقدة" والمجتمعات المسماة ظلماً "بدائية" أو "قديمة" هي أقل بكثير مما يعتقده الناس".

ليس من أساسات إذن للنقد الذي يلوم ليفي- ستروس على اعتباره المجتمعات التي يدرســها جــامدة بينما هي مثل باقي المجتمعات موجودة عبر الزمن. يستند هذا النقد إلى سوء فهم بادر مع ذلك إلى استدراكه باكراً. فمن المعبّر أن يكون قد نشر مقالاً عام 1949 فــي *مجلــة الغيبــيات والأخــلاق* يحمل نفس عنوان "محاضرة مارك بلوش" - "تاريخ وإثنولوجــيا"- التــي ألقيــت بعد أكثر من ثلاثين سنة. في مقال عام 1949 أشار إلى أن الاخــتلاف بيــن هذيــن العلمين يقوم تحديداً على تكاملهما، "لكون التاريخ ينظم معطياته انطلاقــاً مــن التعبــيرات الشعورية، بينما تنظم الإثنولوجيا معطياتها اعتماداً على البنى اللاشعورية للحياة الاجتماعية". وفي محاضرة عام 1983 كان التكامل لا يزال مؤكدا لكن علــى نطــاق آخر. يمكن أن تتساعد الأنتروبولوجيا والتاريخ من اللحظة التي يوسّع فيها المــؤرّخ مــيدان دراسته ليشمل العادات والمعتقدات وكل ما يُصنّف تحت اللفظة المبهمة "ذهنية" مجتمع معيّن في حقبة معينة، وأيضاً منذ اللحظة التي يفهم فيها الأنتروبولوجي أنّ ماضي المجتمعات المسماة معقدة يسمح بزيادة "عدد الاختبارات الاجتماعية الكفيلة بتحقيق معرفة أعمق بالإنسان".

في محاضرته الافتتاحية كأستاذ كرسي الأنتروبولوجيا الاجتماعية في الكوليج دو فرانس، في كانون الثاني عام 1960، قام ليفي- ستروس بالتمييز بين المجتمعات "الباردة "- تلك التي تختار أن تجهل بعدها التاريخي والتي طالما فضّل الإثنولوجيون دراستها- والمجتمعات "الحارة " - تلك التي على العكس تمجد تاريخها ويهتم لها المؤرخون. إلا أن هذا التمايز لا ينصبّ على تاريخية هذه أو تلك، بل على موقف كل فئة منهما تجاه ماضيها الخاص. لا تنكر المجتمعات "الباردة" ماضيها، بل تريد استعادته، استعادة تاريخ قد حصل قديما لكي يقدّم شرحا لحاضرها المتواصل. أما المجتمعات "الحارّة"، فلا يمكنها أن تنكر "برودتها" بالكامل: فالتاريخ الذي تقدره يجب أن يكون تاريخها، أي يجب أن يبيّن استمراراً أكيداً يضمن هويتها.

من هنا المفارقة، أو الحاجة إلى أن تنظر المجموعات التي تهتم كثيراً بتاريخيتها إلى نفسها ككل أو كأجزاء عبر قوالب جامدة. إن ما تشكك فيه البنيوية ليس التاريخ نفسه، بل الفكرة التي غالباً ما نكوّنها عنه: الفكرة بأن التاريخ يمكن أن يكون فقط تاريخ التغيير. لأن التغيير يتواصل على الدوام. لكن إذا ما بدا بأن الطبيعة لا تحدث قفزات، فمن الواضح أن التاريخ لا يخالف ذلك. يمكننا بالتأكيد أن نهتم بزمن القفزة؛ كما يمكننا أن نهتم بما يحدث بين قفزتين. ولكن ألا يكون التاريخ قد أكمل مجراه؟

إن الزمان الذي تتم فيه حالات مجتمع مختلفة ليس أقل تقطعاً من المكان الذي تتجاور- وتتجاهل- فيه مجتمعات مختلفة أيضاً ولكن متعاصرة. لا يهمّ إذاً أن يكون التباعد- الذي يبدو في نظر الإثنولوجي علة بحثه، لكون "الآخر" بصفته "آخر" هو موضوعه- زمانيا أو مكانيا. فبماذا سيتمايز عند ذلك التاريخ والأنتروبولوجيا؟ يعمل المؤرخ على تجاوز الانقطاع منسّقا إياه لكي يؤسس سلسلة أنساب بين حالة اجتماعية وحالة أخرى، ويعمل الأنتروبولوجي على الاستفادة من الانقطاع لكي يكتشف، بين المجتمعات المتمايزة التي لا يهتم مطلقاً إذا كان بإمكانها أم لا أن ترد على شجرة عائلة واحدة، تطابقات تؤكد حقيقة الأرضية المشتركة بين كل البشر وتتيح إيجاد الأمل باكتشاف "شبكة إكراهات أساسية ومشتركة"، أو بعبارة أخرى أساس"منطق بدئي". إن البحث عن هذه الأرضية المشتركة لا يمحو إذاً الاختلافات التي يصر الإثنولوجي على تحديدها، إذ أنّ حقيقتها وحدها تسمح بكشف تلك الأمور المتماثلة والمشتركة.

إن مشروعاً كهذا يلغي الذاتية، أو على الأقل يضعها بين قوسين. لأن كل شخص، وكل فرد ليس إلا "مكان فكر مجهول". غير أن هناك في كل من هذه الأمكنة خصوصية هي في نفس الوقت سبب ونتاج ما يدور فيها: *المداران الحزينان*- قصة أسفار وفي نفس الوقت تأملات أنتروبولوجية وفلسفية، وتحليلات إثنوغرافية، وسيرة فكرية، باختصار: رواية الإدراك- كتاب يقدّم إثباتاً شخصياً بقدر ما هو رائع. "إن المشكلة الإثنولوجية هي، في التحليل الأخير، مشكلة تواصل". ("مدخل إلى أعمال م. موس"). تواصل بين أشخاص إذاً، بين "ميلانيزي من جزيرة ما"، كما كان يقول موس، وذاك الذي يراه، ويسمعه، و... يترجمه. ليس الفاعل مجهولاً، ولكن هناك بالضرورة- إلا في حالة الإفراط في الذاتية الذي هو نقيض الأنتروبولوجيا- الكثير من الأشخاص، الذين لا تطرح إلا من خلالهم قضية التواصل، والذين يقيمون بشكل متواصل أو متقطع شبكة تصبح هي المهمة مع أنها

تقـــوم بـــتحديدهم. بقيت البنيوية، التي فكرت بنفسها في فكر ليفي- ستروس، صادقة مع نفسها: إنّ العلاقات هي التي تهم، لا العبارات.

ج. بويون

1948, *La vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara*, Paris, Société des américanistes. 1949, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, PUF. 1952, *Race et histoire*, Paris, UNESCO. 1955, *Tristes tropiques*, Paris, Plon. 1958, *Anthropologie structurale*, Paris , Plon. 1966, *Mythologiques*, II. *Du miel aux cendres*, Paris, Plon. 1968. *Mythologiques*, III. *L'origine des manières de table*, Paris, Plon. 1971, *Mythologiques*, IV. *L'homme nu*. Paris, Plon. 1973, *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon. 1975, *La voie des masques*. Genève. Albert Skira, 2 vol. (rééd. augmentée, Pparis, Plon, 1979). 1983a, *Le regard éloigné*, Paris, Plon; 1983b. "Histoire et ethnologie", *Annales: Economie, société, civilisations*, 38 (6): 1217- 1231. 1984, *Paroles données*, Paris, Plon. 1985, *La potière jalouse*, Paris, Plon. 1989, *Des symboles et leurs doubles*, Paris, Plon. 1991, *Histoire de Lynx*, Paris, Plon. LEVI-STRAUSS C. (éd.), 1977, *L'identité. Séminaire interdisciplinaire dirigé par Claude Lévi-Strauss, Professeur au Collège de France, 1975- 1976*, Paris, Grasset: ERIBON D. (en collaboration avec), 1988, *De près et de loin*, Paris, Odile Jacob.

CHARBONNIER G., 1961, *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss*. Paris, Plon-Julliard; 1979, *Claude Lévi- Strauss*. Textes de et sur Claude Lévi- Strauss réunis par Raymond Bellour et Catherine Clément, Paris, Gallimard.- BACKES-CLEMENT C., 1970, *Claude Lévi-Strauss ou la structure et le malheur*, Paris, Seghers.- HENAFF M., 1991, *Claude Lévi-Strauss*. Paris , Belfond.- LAPOINTE F.H. et C.C., 1977, *Claude Lévi-Strauss and his critics: an international bibliography of criticism (1950- 1976) followed by a bibliography of the writings of Claude Lévi- Strauss* , New York, Londres, Garland Publishing.- LEACH E., 1970, *Claude Lévi-Strauss*, Londres, Fontana (trad.fr. : *Lévi-Strauss*, Paris, Seghers, 1970). – PACE D., 1983, *Claude Lévi-Strauss: the bearer of ashes*, Londres, Routledge and Kegan Paul.- POUILLON J. , 1956, "L'oeuvre de Claude Lévi-Strauss". *Les temps modernes*, 126.- SPERBER D., 1982, "Claude Lévi-Strauss aujourd'hui". in *Le savoir des antrhopologues*, Paris, Hermann: 87- 128.- SIMONI Y., 1968, *Claude Lévi-Strauss ou la "passion de l'inceste". Introduction au structuralisme*, Paris, Aubier- Montaigne.

LINTON, Ralph — لينتون، رالف

ولد الأنتروبولوجي الأميركي رالف لينتون عام 1893 في عائلة عريقة من كواكرز فـــي فيلادلفيا حيث كان والده يملك شركة تجارية هامة. بعد دراسته في مدرسة كواكرز العالـــية، دخـــل ثانويـــة ســـوارثمور حيث أظهر ميلا كبيرا نحو الأدب والتاريخ وعلوم الطبيعة. شارك لينتون، كونه مولعا بعلم الآثار، في تنقيبات خلال 1912- 1915 في جنوب غرب الولايات المتحدة وفي غواتيمالا ونيوجرسي، حيث أظهر موقعا من التراث الشرقي

قـرب هادونفـيلد. انضــمّ إلى طاقم الغزوات الأميركي وشارك في معركة فرنسا حيث أصيب إصابات خطيرة بالغاز.

حوالي عام 1920 بدأت فعليا مهنته العلميـــة. وصل إلى جزر الماركيز كعالم آثار (حيـث رمّـم قـبر الرســام غوغان) وعاد منها إثنولوجيا. عام 1922 عمل في المتحف الميداني للتاريخ الطبيعي في شيكاغو. بعد بعثة في مدغشقر (1925- 1927) دخل جامعة ويسكونسن حيث مارس تأثيرا كبيرا على طلابه، ومن بينهم ك.كلوكهوهن. استقبل لينتون بارتـياب نجاح تعاليم أ.ر.رادكليف- براون في شيكاغو، وانتقلت الوظيفية وكذلك بروز أنتروبولوجـيا اجتماعـية جديدة في الولايات المتحدة، اعتبرها محدودة الأفق، وذلك من خلفيـته كمـنظر متعلق بمفهوم توحيدي لأنتروبولوجيا يريدها "ثقافية". كان قد نشر لتوّه مؤلفـه الرئيسي *دراسة الإنسان* (1936) عندما غادر ماديسون في ويسكونسن إلى جامعة كولومبـيا، نيويورك (1937)، حيث تسلم لاحقا إدارة قسم الأنتروبولوجيا: فيما بعد أصبح واحداً من الوجوه المركزية للمذهب الأنتروبولوجي المدعو "ثقافة وشخصية".

عام 1938 بدأ تعاون لينتون مع أ.كاردينر، وبشكل خاص ضمن إطار مؤتمر أحياه هـذا الأخـير، واستوحيت منه مؤلفات مثل *الحدود النفسية للمجتمع*،الذي نشره كاردينر ولينـتون وك.دوبوا وج.ويست. و*المخزون الثقافي للشخصية* للينتون وحده، وطبع الإثنان عام 1945.

عــام 1946 دُعي لينتون إلى جامعة يال. توفي عام 1953 في نيوهافن بعد معاناته مرضـا فــي القلب دام عدة سنوات تاركا، غير متممة، مسودة *شجرة الثقافة* التي أكملتها ونشرتها (1955) أدلين لينتون، التي ندين لهـا بمؤلف عن زوجهـا كتبته مع ك. واغلي (1971). أما مؤلف لينتون الثاني بعد موته فقد نشره ج.ديفرو (1956).

م.إيزار

1936, *The study of Man. An introduction*, New York, Appleton Century (trad. fr. :*De l'homme*, Paris, Editions de Minuit, 1968). 1945, *The cultural background of personality*, New York, Appeleton Century, 1955, *The tree of culture* I(éd. Par A.Linton), New York, Alfred A. Knopf. 1956, *Culture and Mental disorders* (éd. Par G. Devereux), Springfield, Ill., Charles C. Thomas.- LINTON R. (ed.), 1940, *Acculturation in seven American Indian tribes*, New York, Appleton Century, 1945, *The science of Man in the World crisis*, New York, Columbia University Press. 1949, *Most of the World: the peoples of Africa and the East to – day*, New York, Columbia University Press.- En collaboration avec A. LINTON, 1949, *We gather together , the story of Thanksgiving*, New York, Henry Schuman. 1951, *The lore of birthdays*, New York, Henry Schuman.- KARDINER A. *et al.*, 1945, *The psychological frontier of society*, New York , Columbia University Press.

LINTON A. et WAGLEY C., 1971, *Ralph Linton*, New York, Columbia University Press.

LIENHARDT, Godfrey — لينهاردت، غودفري

إن العمـــل الجامعـــي لغودفـــري ليـــنهاردت، المولـــود عام 1921 في برادفورد (يوركشـــاير)، قـــد جرى بالكامل في جامعة أوكسفورد حيث احتل منذ عام 1972 منصب محاضـــر في الأنتروبولوجيا الاجتماعية بعد أن كان قارئا فيها في علم الاجتماع الأفريقي مـــنذ عـــام 1949. نشر لينهاردت عدة أعمال عن التنظيم الاجتماعي وفكر شعوب شرق أفريقـــيا، لكن يبقى *الألوهية والاختبار* مولفه الأبرز الذي كرّسه لديانة الدِنكا، شعب رعاة غـــنم في شرق السودان الحالي. تستند هذه الدراسة إلى بحث ميداني أنجزَ بين عام 1947 وعام 1950.

وإذا كـــنا نجـــد فـــيها تأثرا بعيدا بمدرسة دوركهايم، خاصة عندما يصف الكاتب الطريقة التي تتسامى بها الفرديات شيئا فشيئا في الطقس القرباني الإنكي، فإن دقة التحليل وحصـــافة الكاتـــب المعرفية قد سمحا له بتثبيت مواقف أكثر تفصيلاً وإقناعا من مواقف أسلافه الفرنسيين. لكي يكون أ كثر من وصف بسيط لطقوس الدِنكا وتصوراتهم، يتوصّل الكـــتاب إلـــى طرح نظرية القربان التي تحتمل المقارنة مع آراء أ.م.هوكارت وم.موس، كذلـــك يحـــتوي علـــى تأملات عميقة بوضعية الخطاب الذي يمكن للباحث أن يقدمه عن محـــتوى المعـــتقدات التي لا يشاطرها مبدئيا. إذا كان مستحيلاً إبداء الرأي بما يؤمن به الشعب المدروس، فمن الصواب أن نعيد على الأقل هذه المعتقدات جزئيا (وليس كليا كما يقترح دوركهايم) إلى "اختبارات" يستطيع الإثنولوجي وصفها والى حد ما مشاطرتها. إن هذا الموقف المدرك لحدود الخطاب عن الدين، هو أيضا حاجز ضد نسبية مفرطة إذ أنه يجيز التقاءً بين مشاهِد ومشاهَد.

د. كازاخوس

1958, " The Western Dinka", *in* J. Middleton et D. Tait (eds), *Tribes without rulers. Studies in African segmentary systems*, Londres, Routledge et Kegan Paul. 1961,*Divinity and experience. The religion of the Dinka,* Oxford, Clarendon Press. 1964, *Social anthropology*, Londres, Oxford University Press. 1975," Getting your own back: themes *in* Nilotic myth", in J.H.M. Beattie et R.G. Lienhardt (eds), *Studies in social anthropology. Essays in memory of E.E. Evans- Pritchard by his former Oxford Colleagues*, Oxford, Clarendon Press:213- 237. 1985, " Self: public, private. Some african representations", *in* M. Carrithers, S. Collins et S. Lukes (eds), *The category of the person. Anthropology, philosophy, history,* Cambridge, Cambridge University Press.

LEENHARDT, Maurice — لينهاردت، موريس

ولـــد موريـــس لينهاردت في مونتوبان، فرنسا، عام 1878 من عائلة بروتستانتية وتـــابع دروســـه فـــي كلية اللاهوت البروتستانتية في مونتوبان حيث كان والده، القسيس والجيولوجي فرانز لنيهاردت، قد أسس ونظم تدريس مادة العلوم الفيزيائية والطبيعية. عام

1901 ناقش رسالة عن *الحركة الأثيوبية في جنوب أفريقيا من 1896 إلى 1899*، بذل فيها جهــده لفهم الإثيوبية " من الداخل"، مبيّناً أن الموضوع هو حركة مطالبة اجتماعية وليدة ردات فعــل الأفريقيين الشرعية ضد القمع والتمييز العنصري. أرسل لينهاردت، بعد أن أصبح مرسلاً في جمعية المبشرين الإنجيليين في باريس، إلى كاليدونيا الجديدة حيث مكث مــن 1902 الـــى 1926. اســتبق ما قد أصبح يُعرف بلاهوت التحرير، متوليا الدفاع عن الكاناك ضد سوء معاملة المستعمرين ومسانداً الكنائس المحلية المستقلة. قاده عمله المكثف علـــى تـــرجمة الكـــتاب المقدس إلى اعتبار الاهتداء إلى الإيمان إبداعاً سياسيا وتاريخيا لمســيحية أصلية قادرة على احتواء التراث الميلانيزي وليس إبطاله. منذ عام 1926، بعد مهنة تبشيرية ناجحة بقدر ما هي مضطربة، كرّس لينهاردت نفسه كليا للإثنولوجيا.

بفضل دعم ل.ليفي- بروهل وم.موس، نال منصبا في المدرسة التطبيقية للدراسات العليا (حيث خلف موس عام 1941 في تعليم ديانات الشعوب غير المتحضرة) ووظيفة تدريس في المدرسة الوطنية للغات الشرقية الحية، وأوكِلت إليه مسؤولية قسم أوقيانيا في متحف الإنسان. عاد مرتين إلى ميلانيزيا للمباشرة بأبحاث مكثفة، كمسؤول عن المعهد الفرنسي لأوقيانيا ورئيس أول له عام 1947. تميّز لينهاردت في الأنتروبولوجيا الفرنسية لفترة ما بين الحربين بعمل ميداني ذي عمق وفاعلية نادرتين. توفي في باريس عام 1954.

عـــدا عـــن أربعـــة كتب مكرّسة للإثنوغرافيا والألسنية الإثنية لوادي هوايلو في كاليدونـــيا الجديـــدة، كتـــب ليـــنهاردت مؤلفين موجزين: *أناس الأرض الكبرى* (1937) و*دوكامو* (1947). تتميز مجموعة أعماله باهتمام بالغ بمشاكل الترجمة وانتباه إلى السياق الاســتعماري، وكذلك بالأهمية المعطاة للتعبير الثقافي أو الاهتمام المولى لفكرة الشخص ومســألة الأصـــالة. تتحد إثنوغرافيا لينهاردت مع نداء متواصل من أجل الحوار والتبادل الثقافي، وكذلك من أجل إصلاح النظام الاستعماري.

إن مســاهمة لينهاردت الأكثر غرابة هي بدون شك تصوره الظواهري للأسطورة التي يرى فيها أكثر من تتابع تواريخ أو خرافات. تكشف الأسطورة حسب اعتقاده التزاما وجدانياً في العلاقات والوجودات الحسية " لبقعة اجتماعية أسطورية". بالنسبة للينهاردت، يملك المكان كثافة لا يمكن لأية خريطة أن تشكك فيها، وتصبح هذه الكثافة تنضيد حقائق ثقافـــية واجتماعـــية وبيئـــية وكونية. ليس هذا المكان المعقد الذي يوجه، بل يقولب أيضاً الشـــخص الكاناكـــي، بقـــابل للفهم من شخص ذي مرجعية وإدراك. في الواقع، " يعيش" الشـــخص سلسلة متقطعة من "الأزمنة" الاجتماعية الأسطورية. هذه "الأسطورة المعاشة" التـــي بيّنها لينهاردت لدى الكاناك جاءت لتعيد النظر في تصورات ليفي – بروهل بشأن العقلية البدائية، وأيضاً في التصورات الغربية المتعلقة بالفرد والجسد.

ج.كليفورد

1902 (1976), *Le movement éthiopien au Sud de l'Afrique, de 1896 à 1899*, Paris. Académie des sciences d'Outre-Mer. 1922, " Notes sur la traduction du Nouveau Testament en langue primitive", *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, mai-juin: 193- 218. 1930, *Notes d'ethnologie néo- calédonienne*, Paris, Institut d'ethnologie. 1932, *Documents néo-calédoniens*, Paris,Institut d'ethnologie.

1937 (1952), *Gens de la Grande Terre*, Paris, Gallimard. 1947, *Do kamo: personne et mythe dans le monde mélanésien*, Paris, Gallimard.

CLIFFORD J., 1982, *Person and Myth: Maurice Leenhardt in the Melanesian World*, Berkeley, University of California Press (trad.fr.: *Personne et mythe: Maurice Leenhardt en Nouvelle Calédonie*, Paris, Jean- Michel Place, 1987).- DOUSSET- LEENHARDT R., 1977, " Maurice Leenhardt", *L'Homme*, 17 (1): 105- 115. – GUIART J., 1977, " Maurice Leenhardt inconnu: l'homme d'action", *Objets et Mondes*, été: 75- 85.





Postmodernisme

يشمل مصطلح "ما بعد الحداثة" الكثير من المناهج المعتمدة في كافة ميادين العلوم الإنسـانية والاجتماعية، ومنها الأنتروبولوجيا. فما بعد التحديث هو أكثر من وجهة نظر تحليلـية مكتملة العناصر؛ إنه موقف نسبي ونقدي. في الواقع، إن القاسم المشترك الوحيد بين كافة مظاهر ما بعد الحداثة - من الأكثر اعتدالاً إلى الأكثر جذرية - هو التعبير عن موقـف شـك معمـم تجـاه الإنجازات المزعومة " للحداثة" التي يجسّدها فكر "لأنوار"، بـالأخص في حقل المعرفة. يستهدف القائلون بما بعد الحداثة في أول الأمر تنظيم ميادين العلـوم وفصل المعارف، ثم الوضع التقليدي للمعرفة بالتصورات وبالطروحات الواقعية التـي تنتج عنها، والحكايات التنظيرية الكبرى والتعليلات الشمولية، ومفاهيم الموضوعية والعقلـنة الكلية، والحقيقة المستقاة من الوقائع (التأسيسية). استوحى تيار ما بعد الحداثة، الـذي انتشر في الولايات المتحدة أكثر من أي موضع آخر، إما من فلاسفة فرنسيين مثل ميشال فوكو، جاك دبريدا، جان فرانسوا ليوتارد أو جان بودريار، أو من مذهب الذرائعية في التراث الفلسفي الأميركي، الذي ينتسب إليه على سبيل المثال ريتشارد رورتي.

فـي حقـل الأنتروبولوجـيا، كثـيرون هم الميدانيون الأميركيون الذين استهوتهم الطـريقة التـي اعتمدها المدافعون عن التفكيكية في حقل العلوم الأدبية التي طالما سادت علـيها الفكرة العقلانية لوحدة معنى النص والأهمية المعطاة فقط لصورة الكاتب، وكذلك التشـديد علـى المنطق الداخلي لـ "الاختلاق" (القصصي) وليس على قدرة النص على تصوير أو تأويل حقيقة ما يتحدث عنه. فالإثنوغرافيا هي عمل كتابة كما قد سبق وذكر به كليفورد غيرتز بشدة، وبالتالي فهي خاضعة لنسق النص. زيادة على ذلك، يرى أنصار ما بعـد الحداثة أن الاثنوغرافيا تندرج في شبكة سلطات تأتي في مقدمتها سلطة الاثنوغرافي ومـن خلاله سلطة المجتمع الذي ينتمي إليه. لا شك في أن تحليلات إدوار سعيد (1977) التـي كثيراً ما تقتبس من الآراء التي أوضحها فوكو عن العلاقات بين المعرفة والسلطة والتـي كرّسـت لـ "اختراع" الشرق عبر نظرة المستشرقين الغربيين إلى الشرق، قد مارست تأثيراً كبيراً على تطورات ما بعد التحديث الأنتروبولوجي. هكذا فتح كتاب " *ثقافة الكـتابة* "، الذي نشره جيمس كليفورد عام 1986 سجالاً ما زال بعيداً عن أن يقفل، رغم إعلان زوال هذا التيار الفكري، سواء في البعد النصي للإثنوغرافيا، أو في نتائج "السلطة" الإثنوغرافية.

اقترح معتنقو مبدأ ما بعد الحداثة في الأنتروبولوجيــا، ولا سيما جون فــان مانن (1988)، نمــوذج كتابة للإثنوغرافيا، حواري وتأملي في آن، يستعاض فيه بمبدأ "الحوار" بيــن الإثنولوجــي ومخبريه عن هدف الوصف الموضوعي للآخر الذي يشوبه الالتباس السياســي والعمل ضمن برج عاجي. شدد بعض الأنتروبولوجيين، المتبنين لمفهوم ما بعد الحداثــة فــي هندسة البناء، على أن عدم توطيد الهويات الثقافية ينحو أكثر فأكثر إلى أن يصبح هو القاعدة في عالم اليوم. قد تصبح الثقافات هجينة، في حالة تغيّر وتحول دائمة، فــي عالم ثقافي غامض، دابر،عابر؛ وقد تكون حصيلة إبداع إنساني متواصل (كليفورد، 1997).

ساهم العديد من الأبحاث النسوية في أميركا الشمالية التي يبقى موقفها تجاه ما بعد التحديث مبهماً، في فرض أفكار ما بعد حداثية للغاية، مثل أفكار "وجهة النظر" و"المعرفة البينــية" التــي تتعارض مع ادعاء نظرة إجمالية أو وجهة نظر فوقية (هاراواي، 1989؛ 1991).

يمكننا أن نلوم ما بعد الحداثيين على كونهم قد غفلوا عن تقبّل الفكرة القائلة بأنه إذا كانــت غاية الإثنوغرافيا هي حقاً تقديم معرفة، فقد يفترض العمل المعرفي، والحق يقال العمــل الفكري، وجود نوع معيّن من الدقة الموضوعية، وأقله من جهة الفكرة التنظيمية. فكــيف يرفض بالكامل ادعاء الواقعية في الأنتروبولوجيا؟ يبقى أنه ترجع إليهم الأفضلية فــي زعزعة اليقينيات (المثبتة، مع ذلك، في نظام "التحديث العالي" أقل مما تزعم) وفي الإيحاء باختبارات عن قيام علاقات مساواة بين الأنتروبولوجي والناس الذين يدرسهم.

ر.دارنل

CLIFFORD J., 1997, *Routes*, Cambridge,Harvard University Press. - CLIFFORD J. et MARCUS G. (ed.), *Writing Culture. The Politics and Poetics of Ethnography*, Berkeley et Los Angeles, University of California Press. - HARAWAY D., 1989, *Primate Visions: Gender, Race and Nature in the World of Modern Science*, New York, Routledge; 1991, *Simians, Cyborgs and Women. The Reinvention of Nature*, New York, Routledge- SAID E., 1977, Orientalism.- TEDLOCK D. et MANNHEIM B. (ed.), 1995, *The Dialogic Emergence of Culture*, Carbondale, University of Illinois Press.- VAN MAANEN J., 1988, *Tales of the Field. On Writing Ethnography*, Chicago, Chicago University Press.

MARTINO Ernesto de — مارتينو، إرنستو

ولــد إرنســتودو مارتينو في نابولي عام 1908 من عائلة بروتستانتية المعتقد. بعد دراســات كلاسيكية، تردّد إلى جامعة نابولي حيث قدّم أطروحة عن الشتائم الطقوسية في أعــياد إلوزيــس، عام 1932 تحت إشراف أدولفو أوموديو، الأخصّائي في دراسة أصول المســيحية، ونشــر عــنها بيتازوني ملخّصاً في مجلته عام 1943. في نفس الوقت قدّمه أوموديــو إلى بينيديتو كروتشي الذي سيمارس فكرُه مطوّلاً تأثيراً كبيراً على الإثنولوجي، كما يظهر بشكل خاص في مؤلفه الأول (1941) الذي يحلل فيه مذاهب الفكر الإثنولوجي

الممثلة بدوركهايم وليفي بروهل وويلهلم شميدت. إن معادلة دومارتينو للفاشية هي مؤكدة بشكل واضح أكثر من معادلة أساتذته أوموديو وبيتازوني وكروتشي ذوي التوجه الليبيرالي. في الأربعينات ناضل في التشكيلات اليسارية. وعام 1950 انتسب إلى الحزب الشيوعي. في سياق هذا الالتزام السياسي شرع باكتشاف جنوب ايطاليا حيث حقق سلسلة أبحاث ميدانية مع فريق متعدد الاختصاصات، وكان أول من يقوم بذلك في ايطاليا. وقد أنهى بحثاً عن لوكانيا عام 1949؛ ومن 1950 إلى 1957 قاد أبحاثاً ميدانية عن المراثي الجنائزية (1959)، ثم عن السحر الطقوسي وحياة القرويين الثقافية (1963). عام 1959 أجرى بحثاً في سالنتو عن العقدة الأسطورية – الطقوسية للسّعة الرتيلاء (1966) لدى الناشر ايناودي في تورينو، استقبلت المجموعة التي يديرها (والتي نشر فيها عام 1948 "*العالم السحري*") ترجمات كتاب أجانب: دوركهايم، ليفي بروهل، هوبير وموس، فروبينيوس، مالينوفسكي، إلخ. في بداية الخمسينات، كان لقراءة *دفاتر السجن* لغرامشي وقع حاسم على تطوّر فكر دومارتينو الذي سينهل فيما بعد من الماركسية التي فتح إليها الطريق أمام أنتروبولوجيين ايطاليين آخرين مثل ألبرتو تشيريزيه أو لويجي ماريا لومباردي ساياني. عام 1951 أصبح دومارتينو مؤهّلا لتعليم الإثنولوجيا وتاريخ الأديان في الجامعة: وزّع تعليمه في روما (1935 – 1958) ثم، ابتداءً من 1959، في كالياري. في السنوات الأخيرة من حياته أجرى أبحاثاً جديدةً عن الفولكلور في سردينيا (تابعتها تلميذته كلارا غليني) وكرّس نفسه لتأليف كتاب بقي غير مكتمل عن نهايات العالم المنظور إليها من وجهة تاريخية – ثقافية ونفسية – مرضية (*نهاية العالم*، 1977).

مارس دومارتينو تأثيراً عميقاً على البحث الأنتروبولوجي الإيطالي، من وجهة نظرية وكذلك منهجية؛ غير أن اختلاف منهجه قد حبسه على الأرجح في عزلة عانى منها طيلة حياته، وتعلل الطابع المتأخّر للانتباه إلى الأهمية الحقيقية لأعماله.

ل. بيندي

MARTINO E. de, 1940, *Naturalismo e storicismo nell'ethnologia*, Bari, Laterza; 1948, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Turin, Einaudi; 1959, *Morte e pianto rituale nel mondo antico. Dal lamento pagano al pianto di Maria*, Turin, Boringhieri; 1962, *Furore simbolo valore*, Milan, Il Saggiatore; 1963 (1959), *Italie du Sud et magie*, Paris, Gallimard; 1966 (1961), *La terre du remords*, Paris, Gallimard; 1977, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, turin, Einaudi.

CHERCHI P. et M., 1987, *Ernesto de Martino. Dalla crisi della presenza alla communità umana*, Naples, Liguori.- CIRESE A.M., 1973,*Cultura egemonica e cultura subalterna. Rassegna degli studi sul mondo popolare tradizionale*, Palerme, Palumbo. – DEI F., 1988, *Le zuche del missionario Crubb. Ernesto de Martino tra razionalità e relativimo*, Florence, Olschki.- DONATO R. di, 1990, *La contraddizione felice? Ernesto de Martino e gli altri*, Pise, ETS; 1999, *I Greci selvaggi. Antropologia storica di Ernesto de Martino*, Rome, Manifestolibri.- GALLINI C. et MASSENZIO M. (ed.), 1997, *Ernesto de Martino nella cultura europea*, Naples, Liguori.

لقد اتخذت العلاقات بين الماركسية والأنتروبولوجيا شكلين. من جهة، تأثر أنتروبولوجيون بالفكر الماركسي، ومن جهة أخرى، نهل ماركسيون من الأعمال الأنتروبولوجية معلومات رئيسية عن المجتمعات البدائية والمجتمعات الفلاحية استخدموها في تحليلاتهم للمجتمع عامة.

يعود اهتمام الماركسيين بالأنتروبولوجيا إلى ماركس وإنجلز. فبقدر ما كان ماركس يتابع أعماله، كان ينشغل أكثر فأكثر بفهم الظروف التاريخية لظهور الرأسمالية. هكذا صبّ اهتمامه أولاً على الإقطاعية، ثم على المجتمعات القديمة، وأخيراً على المجتمعات التاريخية غير الأوروبية وعلى المجتمعات البدائية. لقد كانت هذه المسيرة تدريجية، ولا عجب إن كان ماركس قد كرّس في أواخر حياته قسماً هاماً من وقته لدراسة الأعمال عن الهند والصين الريفيتين، وبالأخص دراسة أعمال أنتروبولوجيي عصره. إن ثمرة هذه الأبحاث قد احتلت حيّزاً هاماً في القسم الأخير من أعمال ماركس وخاصة في اليوميات التي نشرها ل.كرادر عام 1972 تحت عنوان *دفاتر كارل ماركس الإثنولوجية*.

تحتوي هذه "الدفاتر" التي كُتبت من 1880 إلى 1882 (لقد كتبت السطور الأخيرة منها قبل أربعة أشهر من وفاة ماركس عام 1883) بالجوهر على ملاحظات عن أعمال ل.هـ. مورغان (*المجتمع القديم*، 1887) وج. ب. فير (*القرية الآرية في الهند وسيلان*، 1880) وهـ. س. ماين (*محاضرات عن التاريخ الباكر للمؤسسات*، 1875) وج. لوبوك (*أصل الحضارة والوضع البدائي للإنسان*، 1870). وهي تظهر بشكل خاص الأثر العميق الذي خلفه كتاب مورغان لدى ماركس. لم يكتشف هذا الأخير في *المجتمع القديم* فقط نوع المعلومات التي كان يبحث عنها، لكنه تعرّف أيضاً إلى مواقف نظرية كانت تتوافق في نقاط كثيرة مع مواقفه. ومع ذلك، فمن السهل أن نميل إلى تضخيم مدى هذا التسائل بين فكر ماركس وبدايات العلم الأنتروبولوجي إذا غفلنا عن الانتقادات الجوهرية التي وجهها ماركس لمورغان. كان على العمل الذي أنتج مادة *الدفاتر* أن يؤدي إلى كتابة مؤلف لم يكن لدى ماركس الوقت للمباشرة به؛ وقد قرر إنجلز، وريثه السياسي والفكري أن يكتبه مستفيداً بقدر الإمكان من الملاحظات " الإثنولوجية". هذا المؤلف هو *أصل العائلة، الملكية الخاصة والدولة على ضوء أبحاث ل.هـ. مورغان* (1884). قليلة هي أعمال ماركس أو أنجلز التي تحتل حيّزاً مهما بالقدر الذي يمثله *الأصل* في تاريخ الفكر الماركسي. إن كتاب أنجلز يسير على خطى مورغان في عدد معيّن من النقاط الأساسية، وبهذا الشأن، يبدو أن أنجلز قد تخلى إلى حد كبير عن حذر ماركس تجاه تحليلات مورغان والأنتروبولوجيين عامة.

يتمحور رأي أنجلز حول فكرة أن للعائلة والملكية الخاصة والدولة أصلاً واحداً وأنها ليست إلا نتائج مختلفة لعملية واحدة قد انتشرت بالأخص انطلاقاً من خضوع النساء للرجال والانتقال من أمومية الخط إلى أبوية النسب؛ قد تكون هذه التقلبات الاجتماعية نتائج لتدجين الحيوانات من جهة، وللاستملاك الخاص لقوة العمل من قِبَل العائلة ذات الزوج الواحد من جهة أخرى.

كان ماركس وأنجلز يأملان بأن يستندا إلى أعمال الأنتروبولوجيين لإثبات ثلاث نقاط. كانا يريدان أولاً إظهار كيف كانت المظاهر المختلفة للحياة الاجتماعية مرتبطة في المبدء الواحدة بالأخرى، ومن بين هذه المظاهر بشكل خاص تلك التي يميزها "الفكر البورجوازي" بفصله ما يتعلق بالصعيد "الخاص"، مثل وضع المرأة أو أشكال العلاقات الجنسية، عمّا يتعلق بالصعيد "العام"، لا سيما مستوى التطور التكنولوجي وطبيعة النظام القضائي. ثانياً، كانا يجهدان لإثبات أن ظواهر مثل " الحبّ " أو " الملكية" ليست مولودة من حالة حدث أصلي، كما لو كان ظهورها ملازما للطبيعة البشرية، بل إنها كانت بالحري النتائج الخاصة لحالات تاريخية مرتبطة بمستويات خاصة للتطور الاقتصادي والاجتماعي. ثالثا، كانا يريدان أن يبيّنا بأن التحولات الكبرى التي ظهرت في تاريخ البشرية قد انطلقت من نفس المبادئ المحرّكة، وبشكل خاص الطابع الحتمي لازدياد التناقضات بين تنظيم الإنتاج والتنظيم الاجتماعي.

إن النظريات التي عبّر عنها أنجلز ستلقى صدىً غريبا لدى الماركسيين. ولهذا فإن العديد من المناضلين الاشتراكيين لبداية القرن العشرين قد تأقلموا مع وقائع إثنوغرافية غامضة مثل مصطلحات القرابة البولينيزية. لقد بات كتاب أنجلز المرجع الأساسي في ميدان التراث الأنتروبولوجي في البلدان الشيوعية، حتى وإن كان هذا التراث معرّضاً دائما لإعادة النظر والتعديل، وغالباً في أثر الأحداث السياسية، مثلما كانت الحالة في الاتحاد السوفياتي والصين بخصوص مكانة المجتمعات الفلاحية ودورها في المجتمع الاشتراكي. يضاف إلى ذلك أن التخطيط الذي اقترحه أنجلز للتمييز بين خمسة أنماط إنتاج - بدائي، قديم، إقطاعي، رأسمالي، شيوعي- متصوَّرة كخمس مراحل لنشوء عام للمجتمعات البشرية، قد اكتسب شكلاً صلبا أكثر فأكثر، وبشكل خاص في الاتحاد السوفياتي. كان هذا التصلب مؤذيا للفكر الماركسي بقدر ما كانت فرضيات مورغان- لا سيما تلك المتعلقة بالوجود الأول للأمومية - تبدو في نفس وقت ظهوره كأنها فاقدة الأساس لدى غالبية الأنتروبولوجيين.

كان يجب انتظار نهاية الحرب العالمية الثانية، وبتحديد أكثر بداية الستينات، لكي يتحرك الأنتروبولوجيون الماركسيون في أوروبا الغربية وبشكل رئيسي في فرنسا، ضد تحجّرتصورات أنجلز ويباشروا في تشكيل أنتروبولوجيا جديدة مستوحاة من الماركسية. لقد عكفوا بشكل خاص على انتقاد الطابع المركزي الأوروبي الواضح جليا في تراتبية المراحل الخمس للنشوء، والعاجز بنظرهم عن إظهار التطور التاريخي لمجتمعات آسيا وأفريقيا. هكذا وضع بعض الأنتروبولوجيين (خصوصا غودلييه، 1969) في صلب سجالاتهم مشكلة وجود نمط إنتاج " آسيوي"، قد ذكره ماركس، فيما عمل آخرون على تمييز أنماط إنتاج غريبة عن التقليد الماركسي، مثل نمط إنتاج "أفريقي". بالنسبة إلى الأنتروبولوجيين الخائضين في هذه المناقشات، لم يكن المهم فقط أخذ الخصوصية التاريخية للعالم غير الأوروبي بعين الاعتبار بل أيضا إجراء قطيعة مع مخطط تصويري لنموذج نشوء وحيد وحتمي، قد تخضع له كل المجتمعات.

إن هذه الأنتروبولوجيا الماركسية الجديدة، التي اعتمد ممثلوها في فرنسا مناهج متمايزة ولم يشكلوا أبداً "مدرسة"، كانت تهتم بالنشوء العام للمجتمعات أقل من اهتمامها بإظهار ديناميكية العلاقات الاقتصادية والاجتماعية داخل مجتمعات خاصة (1964، تيراي، 1969) أو بالوجود المشترك لمختلف أنماط الإنتاج داخل نفس التشكيل الاقتصادي

والاجتماعـــي، أو بـــأخذ السياق الاستعماري أو الاستعماري الجديد بعين الاعتبار (راي، 1971). وإن الأنتروبولوجـــيا الماركسية الفرنسية، التي كان المدافعون عنها، المستفرقون أساسا، متحمسين لنظرية "العالم الثالث" بقوة، قد تشكلت في وقت كانت فيه بنيوية ليفي - ستروس فـــي أوج إشـــراقها، وكان فيه ل. ألتوسر يمارس تأثيراً كبيراً على المفكرين الماركســيين الشــبان، الذيــن يجــب أن نذكر في عدادهم إ.تيراي (1969). بالنسبة إلى الأنتروبولوجيـيــن الماركســيين، كان يهم التدرب على دراسة المجتمعات "الأجنبية " على مـــنوال ما كان ماركس- الذي تمّت "العودة " إليه على حساب أنجلز- قد حلل الرأسمالية الأوروبـــية. لقد شرع هؤلاء الباحثون إذاً بتدوين أنماط إنتاج وترابطات بين أنماط إنتاج قابلـــة لإظهار العلاقات الدولية بين التكنولوجيا وتنظيم الإنتاج والنظام السياسي القضائي ونظـــام التصوّر، وبشكل أكثر تعميما بين ظروف وشكليات إعادة إنتاج النظام الاقتصادي الاجتماعـــي الشامل، أو صيرورته التاريخية (راي، المصدر المذكور، و1973؛ دوبري، 1982، 1983؛ بونافـــي، 1987- 1989). كمـــا أن أبحـــاث الأنتروبولوجييـــن الماركسيين العاملين في أفريقيا (التي كان ميدانها ساحل العاج والكونغو- برازفيل بشكل خاص، وفي قسط أقل السنغال ومالي والنيجر) قد استندت خصوصاً إلى طبيعة الاستغلال وأشكاله، من خلال دراسة العلاقات بين الحكام والمحكومين، بين فئات المجتمع (تجار وفلاحين، إلخ.)، أو داخـــل الوحدة البيتية الممتدة أو المحصورة، بين الأبكار والأصغر سناً. وكانت إحدى الـــنقاط الحاسمة في سجالات العصر تهدف إلى معرفة ما إذا كان الشركاء المحددون في علاقـــات الاســـتغلال يستطيعون بالفعل تمثيل طبقات اجتماعية تفتقر "للوعي الطبقي" أو طبقات " في طور التكوين" أو في طور الجنين، إلخ..

لـــم يكـــن ممكـــناً أن يتغاضى تحليل أشكال الاستغلال عن ايلاء الاهتمام الخاص لموضوع السيطرة الذكورية (مياسو، 1975) الذي لم يلبث أن أصبح الموضوع المركزي لمباحث الأنتروبولوجيا النسائية الأميركية ذات الخلفية الماركسية. هناك تقليد بحث مستند علـــى أعمـــال إنجلز يميز تحليل أنماط استغلال النساء المؤوّل في لغة العلاقات الطبقية. وهـــناك تيار آخر، لكنه ليس خاصاً بالأنتروبولوجيا الماركسية، يحدد مقصده بنفس اتجاه مشـــكلة العلاقـــات بين الرجال والنساء من أجل التساؤل عن الدلالة الثقافية لفئة "الجنس" ورفض الاكتفاء بتصوّر بيولوجي أو "طبيعي" لتمييز الجنسيّن.

إن دراســـة المجـــتمعات المتعلقة بمجال الأنتروبولوجيا الكلاسيكية - أي التي لا تنتمـــي إلـــى الحضارة الصناعية - التي أجريت على خلفية الفئات التي أنشأها ماركس لتحلـــيل المجـــتمع الرأسمالي، قد سمحت ببروز إشكاليات جديدة. وهكذا فإن الأهمية التي أعطتها الماركسية لمفاهيم مثل "العمل" أو"الملكية"، من حيث أنها لم تأخذ معنى في التاريخ إلا بالاســـتناد إلى نمط إنتاج، قد قادت الأنتروبولوجيين الماركسيين إلى البحث عن المدى الـــذي يمكـــن لهـــذه الأدوات التصورية أن تستخدم من خلاله لتحليل المجتمعات "ما قبل الرأســـمالية" وعن نمط الواقع الاقتصادي والاجتماعي الذي يمكن أن تظهره. انطلاقاً من هـــنا، ظهـــرت ضرورة للإجابة عن سؤالين أساسيين. يتعلق الأول بالمكانة المخصصة للقرابة في هذه المجتمعات ويمكن أن يصاغ كما يلي: كيف نعلل كون القرابة تنظم جزءاً هامـــا من العلاقات الاقتصادية والسياسية؟ ويخص الثاني طبيعة ونوع تشكيل الدولة معاً. تربط الماركسية بشكل وثيق بين وجود الدولة وتقسيم المجتمع إلى طبقات اجتماعية؛ يهمنا إذاً أن نعرف ما إذا كانت مجتمعات الدولة ما قبل الرأسمالية مجتمعات طبقية. إن ما أتت

به الأنتروبولوجيا الماركسية في مجال الدراسات عن القرابة قد تمثل بصورة أساسية في العمل على إبطال مفاعيل الفصل التحليلي السائد آنذاك، بين تداول النساء ومسيرة الإنتاج (تيراي، 1969). لم تعزّز دراسة مجتمعات الدولة "القديمة" النظرية الماركسية للدولة (كلايسن وسكالنيك، 1978، 1981)؛ ولكن بالمقابل، ألهمت الإشكالية الماركسية للدولة، على صعيد الدراسات الاستقراقية، مثلاً، عدة أعمال عن الحرب، وتجارة المسافات البعيدة، والعبودية، في سياق مجتمعات الدولة، أو المجتمعات التي لا تعرف الدولة.

استعاد الأنتروبولوجيون الماركسيون الفكرة التي بحسبها يلعب الترابط المتكامل والمتعاكس في آن بين عدة أنماط إنتاج دوراً محرّكاً في التطور ا لتاريخي. تتواجد هذه الفكرة غيوم غودلييه الذي شرحها بخصوص " تشكيل الإنكا الاقتصادي والاجتماعي" (1973)؛ وتتواجد أيضاً عند باحثين درسوا الدول الأفريقية ما قبل الاستعمارية، مثل تيراي. لقد اتخذ هذا التوجه للعمل أهمية خاصة جداً في تحليل الأنظمة الاستعمارية والأوضاع الاستعمارية الجديدة : إننا في صدد عرض شكليات إدراج المجتمعات التقليدية في إطارات اقتصادية وسياسية بالأخص مولودة من الاستعمار الأوروبي، ويتحدّر منها جزء كبير من دول العالم الثالث. في سياق هذه الأبحاث، أعاد أنتروبولوجيون ماركسيون الجدل في الأنتروبولوجيا الكلاسيكية متهمين إياها بجهل الشرط المفروض على الشعوب التي تدرسها، والذي هو انتشار اقتصاد السوق على الصعيد العالمي. من المناسب أن نذكر هنا التأثير الذي مارسه على الأنتروبولوجيين الماركسيين منظرو إمبريالية ورأسمالية "الضواحي"، مثل س.أمين أو أ.ج.فرانك.

إن الأهمية التي انصبّت على مشكلة ترابط أنماط الإنتاج قادت أنتروبولوجيين ماركسيين إلى الانشغال في البحث التاريخي، على غرار عدد كبير من الأنتروبولوجيين الذين أعطوا مكاناً هاماً للتاريخ في أعمالهم، ابتداءً من الستينات، على مثال إ. ولف. في السياق العام للأبحاث الماركسية، يجب تمييز هذه الحركة عن اتباع التفكير الملتزم مطوّلاً في التعاقب التاريخي لأنماط الإنتاج والامتدادات الممكنة لميدان تطبيق فكرة نمط إنتاج مسمى " آسيويا".

يمكننا أن نذكر أخيراً موضوع تأمل لأنتروبولوجيين منتسبين إلى الماركسية: جعل أفكار مثل " الاستلاب" و"الإيديولوجيا" مواضيع راهنة في إشكالياتهم. إن التحليل البنيوي المطبّق على الميثولوجيا قد أنتج – في إطار موقف نقدي تجاه البنيوية– أعمالاً عن "تاريخانية" الأسطورة (مياسو، 1979 مثلاً). وإن الإسناد إلى الإيديولوجيا (" فكري-منطقي لدى أوجي، "فكري" عند غودلييه) قد ساعد في عرض وقائع تشريع السلطة (ديالكتيكية العنف والرضوخ عند غودلييه، 1984)، ومختلف أشكال السيطرة والاستغلال بشكل أكثر عمومية.

م.بلوش

BLOCH M., 1983, *Marxism and anthropology*, Oxford, Oxford University Press.- BONNAFE P., 1987- 1989, *Histoire sociale d'un peuple congolais*, Paris, Editions de l'ORSTOM, 2 vol.- CLAESSEN H.J.M. et SKALNIK P. (eds), 1978, *The early state*, La Haye- Paris- New York, Mouton; 1981, *The study of the state*, La Haye- Paris- New York, Mouton.- DIAMOND S. (ed.), 1979, *Toward a marxist anthropology. Problems and perspectives* , La Haye- Paris, New York, Mouton.-

DUPRE G., 1982, *Un ordre et sa destruction*, Paris, Editions de l'ORSTOM; 1985, *Les naissances d'une société. Espace et historicité chez les Beembé du Congo*, Paris, Edittions de l'ORSTOM.- GODELIER M., 1973, *Horizons, trajets marxistes en anthropologie*, Paris, Maspero; 1984, *L'idéel et le matériel. Pensée , économies, sociétés*, Paris, Fayard. -GELLNER E., 1980, *Soviet and Western anthropology*, Londres, Duckworth.- KRADER L., 1972, *The ethnological notebooks of Karl Marx*, Assen, Van Gorcum.- MEILLASSOUX C., 1964, *Anthropologie économique des Gouro de Côte d'Ivoire*, Paris- La Haye, Mouton; 1975, *Femmes , greniers et capitaux*, Paris, Maspero.- REY P.- P., 1971, *Colonialisme, néo- colonialisme et transition au capitalisme. Exemple de "Comilog" au Congo- Brazzaville*, Paris, Maspero; 1976, *Les alliances de classes. " Sur l'articulation des modes de production" suivi de " Matérialisme historique et luttes de classes"*, Paris, Maspero; 1978, Sur les sociétés précapitalistes. Textes choisis de Marx, Engels, Lénine, Préface de M. Godelier, Paris, Editions sociales.- TERRAY E., 1969, *Le marxisme devant les sociétés " primitives". Deux études*, Paris, Maspero.- WOLF E.R. 1982, *Europe and the people without history*, Berkeley, The University of California Press.

Marxisme et anthropologie — الماركسية والأنتروبولوجيا

ماركس وإنجلز والأنتروبولوجيا

لـــم يـــتوقف مطلقا اهتمام ك.ماركس وف. إنجلز بالمجتمعات "ما قبل الرأسمالية" وبالأنتروبولوجيا الناشئة. فالمقالات التي كتبها ماركس لجريدة "*نيويورك دايلي تريبيون*" عـــام 1853 تقـــدم دراسة أولى عن "الاستبداد الشرقي" مبنية على معلومات مجموعة عن الهـــند. طرحـــت مجددا فكرة وجود عدّة أنماط لنمو المجتمعات البشرية على مرّ التاريخ وتوضـــحت في نص هام، "*الأشكال التي تسبق الإنتاج الرأسمالي*" نشر عام 1858، يحدد فـــيه المؤلـــف عدة أشكال للتنظيم الجماعي. عام 1880، طورّت قراءة "*المجتمع القديم*" للويـــس هـــنري مورغـــان الذي نُشر عام 1877 وجهة نظر ماركس كثيرا وحملته على تحضـــير بـــرنامج قـــراءات إثنولوجـــية: هـــنري سمنر ماين، جون لوبوك، جون بود فـــير(كـــرادر، 1972) قطعته وفاته عام 1883. أعاد أنجلز ملاحظات ماركس التي أكملها بقـــراءاته الخاصـــة (مكسيم مكسيموفيتش كوفالسكي مثلا) وتحليلاته فألف الكتاب الأبرز للماركســـية فـــي حقـــل الأنتروبولوجيا: "*منشأ العائلة، الملكية الفردية والدولة*" (1884). يستوحي هذا العمل بشدة من مورغان الذي يشيد إنجلز بفضله في إعادة اكتشاف "التصوّر المـــادي للـــتاريخ"، ورؤيـــته لتعاقب حتمي لمراحل تنظيم المجتمعات البشرية. شكل هذا الكتاب الذي ترجم إلى عدة لغات مرجعا للأعمال الماركسية الرسمية عندما كانت النظرية الأنتروبولوجـــية تبـــتعد عن النشوئية. غير أن التفكير بالمسألة النثوية، الذي بوشر به في الطبعة الرابعة (1891) ما زال مستمرا بالتأثير على جزء من الدراسات النسائية.

ب.بونتيه

ENGELS F., 1983, *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'Ea*, édition présentée et annotée par P. Bonte et C. Mainfroy, Paris, Editions sociales.- KRADER L., 1972, *The Ethnological Notebooks of Karl Marx*, Assen, Van Gorcun;

Sur les sociétés précapitalistes. Textes choisis de Marx, Engels, Lénine, préface de M. Godelier, Paris,Editions sociales (Centre d'Etudes et de Recherches marxistes), 1978.

Institution مؤسّسة

يحــتل مفهوم المؤسسة وضعا مركزيا في العلوم الأنتروبولوجية بما أنه يدل، في اصــطلاحه الأشمل، على كل ما يشكل، في مجتمع ما، جهازا منظما يهدف إلى تفعيل أو تكاثر هذا المجتمع وينتج عن إرادة أصلية (فعل التأسيس) وعن إيمان، مضمر على الأقل، بشرعيته المزعومة.

تفترض المؤسسة بالضرورة قيما وقوانين (يمكن أن تكون اعتيادية، رسمية، أو أن تصــاغ تحت شكل شيفرات أيضا) واضحة دائما، متجهة إلى توليد تصرفات متماثلة لدى أعضاء المجتمع المعتبر (يمكن أن تكون مجرد أنماط أو أن تتجسد على الأغلب في أدوار محددة جدا)؛ يتكلم ب. مالينوفسكي في هذا الخصوص عن شرعة. على كل فرد أن يتمكن من تقييم تطابق تصرفاته مع قوانين المؤسسة بشكل دقيق. زيادة على ذلك، كثيرا ما توكل مهمة المؤسسة (وحتى كل إدارة أيضا) إلى أشخاص يتمتعون بنوع من السلطة الخاصة، لكــن ذلك ليس ضروريا. كذلك لا يندر أن تملك نظام عقوبات (إيجابية وسلبية) ومنظومة طقوس انتقالية (علمانية أو دينية):

نذكر مثلين عن ذلك: 1) يتواجد الزواج بحسب قانون وأعراف عقدية؛ زيادة على ذلك، هو يتطلب أدوارا محددة يجب أن تجري طبقا لتقاليد أو عوائد خاصة تحدد هوامش الســماح التي يمكن أن تتغير ضمنها التصرفات الفر ية. 2) توجد الجامعة بموجب قانون وتقاليــد وتفــترض، كمــا لعامليها كذلك لمستخدميها، تصرفات متشابهة ومتباينة بشدة، تــروّجها العــادة أكثر من النظام، وتتصرف على أساس مجمل معقد من الطقوس ونظام جزاء وضعي.

ج.أوغسطين

MALINOWSKI B., 1944, *A Scientific Theory of Culture and Other Essays*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press (trad.fr. *Une théorie scientifique de la culture et autres essais*, Paris, Maspero, 1968). – RADCLIFFE-BROWN A.R., 1952, *Structure and Function in Primitive Society*, Londres, Routledge et Kegan Paul (trad.fr. *Structure et fonction dans la société primitive*, Paris, Editions de Minuit, 1969).

MALINOWSKI Bronislaw Kaspar مالينوفسكي، برونيسلاف كاسبار

ولد برونيسلاف كاسبار مالينوفسكي في كراكونيا (بولونيا) عام 1884. درس بادئ الأمر الرياضيات والفيزياء. بعد نيله الدكتوراه عام 1908، اتجه إلى الإثنولوجيا. أقام في

بريطانـيا العظمى عام 1910 وتابع دروساً في كلية الاقتصاد في لندن جعلته على اتصال مـع ك.ج. سيليغمان وأ.ر.رادكليف براون وإ.وسترمارك. تحت تأثير هذا الأخير، ألف اعتماداً على المراجع المكتوبـة المتوفـرة كتابا عن *العائلة لدى سكان أوستراليا الأوائل* (1913). وبمسـاعدة سـيليغمان، أنجز عام 1964 المرحلة الأولى من سلسلة ثلاث بعثات إثنوغرافية في غينيا الجديدة وأقام بضعة أشهر لدى المايلو في جنوب شرق الجزيرة، قبل أن يقـوم بين 1915 و 1918 بأبحاث في أرخبيل التروبرياند. إن جوهر أعماله يقوم على حصـيلة هـذه المباحـث حـتى 1935 ويسـتند على تصور خاص للوظيفية التي اهتم مالينوفسـكي حتى نهاية حياته بتوضيح وتحضير مبادئها في كتاباته النظرية. عام 1938 استقر في الولايات المتحدة حيث أشرف على مؤتمرات في جامعة يال. توفي في نيوهافن عام 1942.

بعـد مرور عدة عقود على موت مالينوفسكي، قليلة هي ملامح أعماله التي لم تثر الكثـير مـن الجـدل: إن تعريفه لتقنية مكثفة لبحث "ميداني" وتطبيقه النموذجي لها على إثنوغرافيا المجتمعات التروبرياندية قد أمّنا استمراريته، إذ أنهما يشكلان منعطفاً قاطعاً مع أعمال معاصريه. خلافاً للأراء ذات الوحي النشوئي أو الانتشاري التي سادت على السياق العلمـي لـبداية القـرن، يـرى مالينوسكي في التحليل التزامني لأنظمة العمل موضوع الأنتروبولوجـيا الاجتماعـية المفضّـل، داحضـا صحة كل تاريخ تخميني. وهو يؤكد الضـرورة المنهجية لإقامة هذا العلم على أساس اختباري ويحدد مبادئه. فالإقامة المطولة فـي المجتمع المدروس والتحكم باللغة المحلية - إذ يهدفان بشكل خاص إلى التحرر من عقلانية المخبرين المتخصصين - هما أمران مطلوبان إذاً كوسائل ضرورية لضبط تعقيد "الـتراث الحـي والفعّال" بشكل فاعل، في دراساته الإحادية لأعوام 1916 و1922 و1935 يُظهر الوجه المتحفظ للوصف، والتعدد الغزير للمعطيات المقدّمة في تفرعاتها وتغيراتها، والاهتمام بالتفصيل، قطيعة أسلوبية مع طبقات الطرائق الإثنولوجية للعصر الخاصة بعلم المتاحف. بل هو يبين أيضاً جدة نظرية ما. ولأن اهتمام مالينوفسكي بعرض كثرة الوقائع المشاهدة في سياقها يستند إلى المسلمة بأن كل هذه الوقائع يجب أن تأخذ معنى من المقابلة فـيما بيـنها، يقـوم عمل الإثنوغرافي- هذا ما يشرحه- على بناء دائم يعمل على ربط المعطـيات المـنعزلة ببعضها البعض ودراسة تناغمها. وهذا ما عمل عليه، على سبيل المـثال، فـي دراسته *الكولا* (1924) حيث يبيّن أنه لا يمكن فهم مفاعيل المبادلات ما بين القـبائل بمعـزل عن مؤسسة الزعامة، ونمط تنظيم العمل، وتقنية التشغيل، والتصورات المرتـبطة بالمعـتقدات والأسـاطير، والقـيم الاجتماعية المنسوبة إلى المهابة والوفرة، والمعطيات اللغوية المتعلقة بالتعازيم الطقوسية، إلخ..

مـن خـلال تحديد القوانين العامة التي تحكم الدمج في منظومات عناصر مختلفة ظاهـرياً، يبغي مالينوفسكي، من وراء الحالة التروبرياندية، تعريف خطة عرض لمقارنة المجـتمعات وفهـم "الثقافة" كظاهرة شاملة. بالأساس، إن هذه المسيرة مستوحاة مما يرى مالينوفسـكي فـيه الـرهان العلمـي الأكبر، والذي هو توضيح العلاقة بين التصرفات الاجتماعـية الثقافـية وحوافزها الفردية. تدل عبارة الثقافة، بحسب أحد المعاني الرئيسية التي يعطيها لها، على الكليّة الناجزة المشكلة من المؤسسات العديدة لمجتمع والتي تؤمّن، بالإضافة إلى ضمان تكيّف أفراده، تناقل أنماطه المكتسبة.

إن فكرة التحام عضوي للثقافة قادت مالينوفسكي إلى استمزاج أهمية فكرة السياق للذهاب بها إلى الحد الأقصى، وتصوّر ترابط الوقائع الاجتماعية كتعبير عن ضرورتها الوظيفية. إذا لم يكتسب حدث إدراكه إلا في علاقته المتعاضدة مع أحداث أخرى داخل كل ثقافي، فالاعتراف بوجود هذا الحدث هو التماس غائية تطبيقية له. حسب هذه النظرة المنفعية، التي تفرض وظيفة ضرورية لحدث خاص- هي سبب وجود ونتيجة هذا الحدث في آن- ليست الغايــات المتضمنة سوى حاجــات. إن النظريـــة التي يقدّمها مالينوفسكي (1831- 1944) عن الوظيفة تميز بين "الحاجات الأولية" - بيولوجية، شاملة وما قبل منطقية - و"الحاجات المشتقة"، الناتجة عن سيرورات التكيّف، وتفرض نمط تحديد جديد للتصرفات البشرية تعرّف الثقافة كمكان حياتي ثانوي. في هذا المنظار يصبح تعليل وظيفة حدث اجتماعي هادفاً لإظهار ما الذي يشبع إحدى هذه الحاجات بطريقة إلزامية من أجل بقاء الجماعة وتحديد الثقافة. من وجهة نظر غربية، ينطوي ذلك على استخراج عقلانيتها. كذلك بالنسبة للسحر الذي، رغم عدم ارتكازه على معرفة علمية مثبتة، هو عقلاني من حيث أنه يمارس مفعولاً منظماً للانفعالية، ويشبع حاجة تفاؤل وانسجام. وتقوم وظيفته على اعتبار الثقافة بالرغم من عيوبها- واعتبار الأساطير، وشرائع التراث وحدوده، والدين - ضمانة استقرار المجموعات الاجتماعية.

إن هــذا الموقف المتخذ المثابر على تحويل كل شيء إلى تعابير عملية يعلل ميل مالينوفســكي الــى جعـــل الاقتصاد أساس الكل الاجتماعي وإفراغ مالا يتعلق بنظره إلا "بمـــثال"، بالتعارض مع "حقيقة" الوقائع؛ وهو يبيّن حدود مساهمته في نقد التحليل النفسي الفرويدي (1927) أو حتى نظرته المغلوطة للتغيير الاجتماعي- المدروس من وجهة نظر وحـــيدة لإثنولوجيا مطبقة تنادي بالبحث عن فوائد مشتركة بين البيض المعتبرين عوامل التطور إذ أنهم ينتمون الى ثقافة أسمى، والسود، ممثلـــي ثقافة سلبيـــة أساساً ومحافظـــة (1945).

إن ضعف هذه النظريات يبرّر قلة الثقة المعطاة لها اليوم. مع ذلك هي في الأصل وثـــيقة الارتـــباط بـــنفس وجهـــة النظر الذرائعية التي أوحت إلى كاتبها طريقته المجددة كإثنوغرافـــي. إنـــنا ندين جزئياً لهذه الأخيرة التي تنطلق، حسب مالينوفسكي، من حرص علـــى الاســـتقلالية وعلـــى فهـــم كلـــي، بتحريرها الإثنولوجيا من "الأساطير"- النشوئية والانتشـــارية - التي كانت تقيدها في مطلع القرن، ويجعلها تنفتح على كشف ميادين غير مســـبورة أو مســـبورة قلـــيلاً كمواضيع دراسة أنتروبولوجية (تقنية، جنس، ألسنية، حق عرفـــي، إلـــخ.) وبكونهـــا كرّست تأمّلها بشكل مستمر لمفاهيم مثل "السياق"، أو " القيمة الاقتصادية" أو "المبادلة".

م.جودي- باليني

1963, (1913), *The family among the australian Aborigenes: A sociological study*, New York, Schocken books. 1916, " Baloma: the spirits of the dead in the Trobriand Islands", *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, vol. XLVI: 353- 430 (reproduit in *Magic, Science and Religion, and Other Essays*, New York, 1954). 1960 (1922), *Argonauts of the Western Pacific. An account of native enterprise and adventure in the archipelagoes of Melanesian New Guinea*, Londres, Routledge et Kegan Paul (trad. fr. Les Argonautes du pacifique occidental, Paris, Gallimard, 1963), 1961 (1926), *Crime and custom in savage*

society, Londres, Routledge et Kegan Paul. 1963 (1927), *Sex and repression in savage society*, Cleveland (Ohio), New York, World Publishers Company (trad.fr. *La sexualité et sa repression dans les sociétés* primitives , Paris, Payot). 1962 (1929, *The sexual life of savages in North Western Melanesia: An Ethnographic Account of Courtship , Marriage, and Family Life among the Natives of the Trobriand Islands*, British New Guinea, New York, Harcourt (trad.fr. *La vie sexuelle des sauvages du nord- ouest de la Mélanésie*, Paris, Payot, 1930). 1931, " Culture", *Encyclopaedia of the Social Sciences*, New York, vol. III-IV: 621- 646. 1966 (1935), *Coral Gardens and their Magic*, Londres, George Allen and Unwin, 2 vol. (trad.fr. *Les jardins de corail*, Paris, Maspero, 1974). (1944) 1960, *A Scientific Theory of Culture, and Other Essays*, New York, Oxford University Press (trad.fr. *Une théorie scientifique de la culture et autres essais*, Paris, Maspero, 1968). 1961 (1945), *The Dynamics of Culture Change. An Inquiry into Race Relations in Africa*, ed. by Phyllis M. Kaberry, New Haven (conn.), Londres, Yale University Press (trad.fr. *Les dynamiques de l'évolution culturelle. Recherche sur les relations raicales en Afrique*, Paris, Payot, 1970). 1954 (1948), *Magic, Science and religion, and other essays*, New York, Doubleday.

FIRTH R. (ed.), 1963, *Man and Culture. An Evaluation of the Work of Bronislaw Malinowski*, Londres, Routledge and Kegan Paul. – PANOFF M., 1972, *Bronislaw Malinowski*, Paris, Payot.

Mana — مانـــا

عـــام 1881، كـــان المبشر وعالم اللسانيات ر.هـــ.كودرينغتون يعمل على تحليل مفهوم ديني أساسي في شرق ميلانيزيا، هو *المانا*، أي ذلك العنصر الناشر للقدرة الروحية أو الفعالـــية الرمزية، والمفترض أنه يسكن الأشياء والأشخاص. وكان يشرح انطلاقاً من تصوره الأولي " أن الفكرة التي تروّجها اللفظة [...] هي غامضة، وأن أصل هذه القدرة هـــو بالتخميـــن غير متصوّر بوضوح في فكر السكان الأصليين". بعد عشر سنوات من المراســـلة مـــع ر.ر.ماريـــت وآخريـــن مـــن منظري الديانة البدائية، أصبحت تحليلات كودرينغـــتون أكـــثر دقة، إذ يظهر فيها المانا "*كقدرة تأثير* تتعلق بالأشخاص والأشياء"، يروّجها العائدون والأرواح.

إن النشـــونية الثقافـــية التـــي كانت تبحث في الطوطمية والأرواحية عن الأشكال الأصـــلية للديانـــة البدائـــية، قد وضعت المانا في صلب سجالاتها الأنتروبولوجية. وإن الإثـــباتات الألسنية والإثنوغرافية المستخرجة بالأخص من قاموس تريغر المقارن والتي بحســـبها يـــتواجد المانا في ميلانيزيا كما في بولينيزيا، قد استهوت منظرين مثل ليهمان وماريـــت وم.مـــوس. وقبل أن تجمع المعطيات الإثنولوجية الراسخة، كان المانا قد اتخذ مكانـــا فـــي الخطاب الأنتروبولوجي كناقل للقوة الروحية، قارنه إ.س.ك.هاندي (1927) بالكهـــرباء وك.إ.فوكس (1924) بالمائع الذي من غير الممكن لمسه والذي قد تغطس فيه الأشياء. إلا أن التحليلات الأولى لر.هـــ.كودرينغتون كانت تكشف عن بعض الصعوبات.

كتـب هــ.هيوبرت وموس (1902- 1903): "ليس المانا مجرد قوة أو كائن، إنه أيضا فعل، صفة، حالة. بعبارة أخرى، إن الكلمة هي اسم، نعت، وفعل في آن. يُقال عن غرض أنه مانا لكي يقال أنه يملك هذه الصفة؛ وفي هذه الحال، إن الكلمة هي نعت [...]. فــي المحصّـلة، تنطوي هذه الكلمة على جملة أفكار سنشير إليها بالكلمات التالية: قدرة المشعوذ، الصفة السحرية لغرض ما، غرض سحري، كائن سحري، التمتع بقدرة سحرية، كائــن مســحور، التأثير سحرياً ". لكن، في نهاية المطاف، لم يُحَل الالتباس على أساس توضيح إثنوغرافي، بل بواسطة اتفاق اصطلاحي: أصبح المانا بشكل أساسي اسماً.

أدى السجال الأنتروبولوجي عن الديانة البدائية إلى جعل عبارة مانا متداولة بشكل خــاص لتوضيح (مع المفاهيم الأميركية الشمالية الموازية عن *المانيتو* و *الأورندا*) فكرة صفة مجردة أو ركيزة للقدرة الفائقة للطبيعة التي يستند إليها الفعل البشري أو يتعلق بها؛ هكــذا انتقل المانا إلى اللغة الانعكاسية للأنتروبولوجيا. لقد أعطى هيوبرت وموس للمانا المكانــة الأولــى في مبحثهما الأول عن السحر (1902- 1903)، وكذلك إ.دوركهايم في تأويلــه للديانة الأوسترالية (1906). يتواجد المانا الميلانيزي كما وصفه كودرينغتون في طور الكمون في الديانة الأوسترالية.

لقد دافع ك. ليفي- ستروس في مقدمته لمجموعة مباحث لموس (1951) عن دلالة عامــة أكـثر لمفهوم المانا. فقد عرّف اصطلاحات المانا كأنها ترتبط "بشكل فكر عالمي ومســتديم" وتقوم مقام رموز ثقافية أساسية من حيث أنها " فارغة"؛ يختص المانا دلالياً " بقيمة رمزية صفر" على صورة " الوحدة الصوتية الصفر" في علم الأصوات. وعلى مثال "كذا" أو "فلان"، لا يعني المانا بالعربية شيئا ويمكن إذاً أن يعني أي شيء. إن تأويل ليفي- ستروس يجد امتداده لدى ب.بوير (1986) الذي يحلل المانا كنمط خاص " لمفاهيم فارغة" مجردة بالرغم من كونه يأخذ خصائصه من العالم الطبيعي.

رغــم التنظــيرات العامة التي تستند بالجوهر إلى أعمال كودرينغتون، فقد بقيت الأساسات التجريبية لهذه التأويلات هشة. إن كتابات أ.م. هوكارت عن جزر سيمبو (جزر ســالومون الغربــية) وفيدجي وتونغا قد أعطت مادة لتساؤلات جديدة: إن المانا هو، في اللغــات الأوقيانــية، فعل حالة عموماً تنسب إليه فكرة فعالية : إن دواء أو عملاً سحرياً "يســري" هــو مانــا. لقد أوضح ر.فيرث كذلك الدلالة الدقيقة لمفهوم المانا في مقاله عن *المانــا/ المــانو* في تيكوبيا (1940). وبيّن هــ.إ.هوغبن (1936) الموقف الذرائعي لسكان غوادالكانــال (جزر سالومون): " لا أحد يعرف كيف يعمل " الناناما" (= المانا)، ولا أحد يطــرح الســؤال علــى نفســه". كذلــك لاحظ كيسينغ، في وصفه لديانة الكوايو (جزر ســالومون)، ذرائعية استخدام المانا، وهو فعل حالة منسوب إلى أفكار الفعالية أو القدرة، وهو أيضاً صيغة ابتهالية في الصلاة: "مانا لأجلنا" (mana-ise).

لقــد عكــف كيسينغ (1984) مستنداً إلى معطيات ألسنية وإثنوغرافية، على إثبات تخطــيط دلالي يتواجد في كل أنحاء أوقيانيا: استخدام المانا ومشتقاته مثل: (1) فعل حالة يعنــي " أن يكــون فعــالاً "، " قوياً "، "محققاً "، ويستعمل بطريقة مبتذلة لوصف فعالية الأدوية، والسحر، وبشكل عام أكثر لذكر الخاتمات السعيدة؛ (2) فعل غالباً ما يستعمل مع لاحقة متعدية في الصلوات والابتهالات للآلهة والأرواح: " بارِكْ "، ساند"، "اجعل فعّالاً "، " فليــتحقق" (تستعمل بعض اللغات بادئة مسببة)؛ (3) اسم (" فعالية "، " تحقيق"، " قوة "،

"بركة"، " قدرة "). زيادة على ذلك، في بعض اللغات الأوقيانية، يصبح المانا مع لاحقة أو بادئة اسما فعليا مجردا يدل على حالة (mana-ité)، أو فعل لحظة حدوثه (mana-isation).

حسب كيسنغ (1984، 1985)، قد يكون الباحثون الأوروبيون قد ارتكبوا خطأ الافراط في المنهجية تجاه الديانات الذرائعية التي تهمها معالجة علامات العالم المرئي وتأويلها الرجعي أكثر من تعليل ظواهر العالم غير المرئي. وهناك مصدر آخر للأخطاء تمثل في تخصيص استعارات اتفاقية بمضمون ما ورائي بدا لها تلقائيا. كذلك عرض كيسينغ أخطاء الترجمة والتأويل التي يقترفها الإثنوغرافيون (ومن بينهم هو نفسه). في ميلانيزيا الشرقية، هناك جيلان من الإثنوغرافيين قد وجدا المانا بصيغة فعل حالة متعدّ وترجماه كما لو كانا في صدد اسم. لدينا عن ذلك مثل معبر، هو شخص مقيم في جزر سالومون كان قد تلقى تأهيلا أنتروبولجيا في جامعة سيدني، وكان يترجم من لغته الخاصة ابتهال " فلتكن كلماتي مانا" إلى " أعطِ مانا إلى كلماتي" (بوجيزي، 1948).

من المستحيل أن تحل بصورة إثنوغرافية المشكلة المطروحة هنا في عدد كبير من الأقطار. خلال عقود من التنصير، عرّفت الترجمات الاتفاقية الكتاب المقدّس بأنه (مانا الله)، فأضافت إلى التزمت الأنتروبولوجي وإلى إيديولوجيات الثقافة الوطنية ثقلا جديدا على أفكار الشعوب الأصلية بحيث أن التداولات ما قبل المسيحية للعبارة باتت مدفونة إلى غير رجعة. مثلا، في جزر فيجي ما قبل المسيحية، نادرا ما كانت عبارة " مانا" تستعمل بصيغة اسم؛ لم يكن اسم المانا يُسند إلى قدرة فائقة للطبيعة ولا إلى قدسية الزعماء بل إلى الإشارات والتنبؤات المختصة بالأحوال الجوية خصوصا. في أغلب الأحيان كان المانا يُستعمل بصيغة فعل حالة يدل على الفعالية، والحقيقة، والتحقيق: لقد لاحظ هوكارت أن المانا، بعد صلاة، تأتي بمعنى" آمين". هكذا، وبعد مئة وثلاثين سنة من التداول التوراتي والأنتروبولوجي، أصبح المانا قدرة الله وقدسية الزعماء.

ر.كيسينغ

BOGESI G., 1948, " Santa Isabel, Solomon Islands", *Oceania*, XVIII (3): 208- 323.- BOYER P., 1990, *Tradition as truth and communication. A cognitive description of traditional discourse*, Cambridge, Cambridge University Press.- CODRINGTON R.H., 1881, " Religious Beliefs and Practices", *Journal of the (Royal) Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, X; 1891, *The Melanesians: Studies in their Anthropology and Folklore*, Oxford, The Clarendon Press.- FIRTH R., 1940, " The Analysis of Mana: An Empirical Approach" , *Journal of the Polynesian Society*, 49.- FOX C.E., 1924, *The threshold of the pacific: An Account of the Social Organisation, Magic and Religion of the People of San Cristoval in the Solomon Islands*, Londres, Kegan Paul.- GUDGEON T.W., 1885, *History and Doings of the Maori from 1820 to 1840*, Auckland, Brett. – HANDY E.S.C., 1927, *Polynesian Religion*, Honolulu, Bernice P. Bishop Museum. – HOGBIN H.I., 1936, " Mana" , *Oceania*, VI (3): 241- 274. – HUBERT H. et MAUSS M., 1902- 1903, " Esquisse d'une théorie générale de la magie", L'Année *Sociologique*, VII: 1-146.- KEESING R., 1982, *Kwaio Religion: The Living and the Dead in a Solomon Islands Society*, New York , Columbia Univ. Press; 1984, "Rethinking Mana", *Journal of Anthropological Research*, 40 (1): 137- 156; 1985, "Conventional Metaphors and Anthropological Metaphysics: The Problematic of Cultural Translation", *Journal of Anthropological Research*, 41 (2): 201- 217.-

LEVI-STRAUSS C., 1951, "Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss" *in* M. Mauss, *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF.

MAINE, Henry James Sumner — ماين، هنري جايمس سمنر

فقيه وجامعي بريطاني ولد عام 1822 في جرسي، رجل دولة ومؤرخ في الحقوق. يُعتبر هنري جايمس سمنر ماين كمؤسّس علم الاجتماع والأنتروبولوجيا الحقوقية، وهو ينتمي لجيل فكر عصر الملكة فيكتوريا الذي غيّر بعمق الأفكار والمناهج المتعلقة بإدراك الرابط الاجتماعي. بعد دراسات كلاسيكية لامعة في هانلي- أون- تامس ثم في كامبريدج، أصبح منذ 1847 مدرّس القانون المدني في جامعة كامبريدج.

بعد ثلاث سنوات، استدعي إلى نقابة المحامين في لندن حيث بدأ مهنة صحفي متخصص في المسائل الدولية، وبالأخص الأميركية. فرض نفسه كمتخصص في الفلسفة القضائية من خلال المحاضرات التي ألقاها عن القانون الروماني. لعب كتابه *القانون القديم* عام 1861 دورا في توطيد شهرته؛ في السنة نفسها عُيّن عضو مجلس الهند. ومن 1862 إلى 1869 كان ماين في كالكوتا حيث شغل مسؤوليات عالية في مكتب نائب الملك ومارس تأثيرا مباشرا على التشريع الهندي آنذاك. عام 1864 عُيّن نائب الرئيس الأعلى لجامعة كالكوتا. بعد ذلك شغل منصب أستاذ الفقه في أوكسفورد قبل أن يُخصَّص له مركز في مكتب المجلس الهندي في لندن. توفي في كان عام 1888.

بيّن ماين في *القانون القديم* أن المسؤوليات هي مجملة وأن نمط العائلة الأبوية يعرّف روابط قرابة نسبية مخلدة في الطقوس الاحتفالية ومجسّدة في الملكية المشتركة، منطلقا من فكرة أن القانون غير منفصل عن الدين في أشكال التنظيم الاجتماعي الأولى. إن الانحلال التدريجي لهذا النمط ولروابطه، وبروز الفرد كشخصية شرعية يشرحان هذا الوصل- المكثف في قانون " من المكانة إلى العقد" الشهير- الذي من خلاله يُعرّف توصّل المجتمعات الموجهة نحو التقدم إلى استقلالية القانون. وإلى نمطية الأشكال الاجتماعية هذه يُضاف، على الصعيد السياسي، تصوّر سيادة متميزة في ثلاث مراحل: قبلية، شاملة، أرضية، ينسبها ماين إلى فترات متتالية من التاريخ الاجتماعي. تعيد محاضراته الأولى، المنشورة عام 1871 تحت عنوان *جماعات القرية في الشرق والغرب*، الكثير من المواضيع المعلن عنها في *القانون القديم* وتؤلف دراسة قياسية أولى للنشوء البطيء الذي يتصف به مجتمع الطوائف الريفي.

قام ماين بأكثر من توضيح تماهي الماضي مع الموضع الآخر، المتكرر في كل النشوئية الاجتماعية للقرن التاسع عشر، مفترضا أن قسما كبيرا من أوروبا القديمة لا يزال يعيش في الهند: كان يبغي إثبات أن تحليل المجتمع الهندي ضروري بالنسبة إليه لفهم تاريخ العالم الغربي. وقد كرّس لهذا البرهان مؤلفين نشرا عام 1875: *محاضرات في تاريخ المؤسسات القديم وتأثيرات مشاهدات الهند على التفكير الأوروبي الحديث* اللذان يرسمان سريعا مشروع علم اجتماعي مقارن ويضعان أساسات دراسات هندو- أوروبية. بالرغم من ردات الفعل الانتقادية التي أثارتها النشوئية المجسدة في إ.ب.تايلور، ول.هـ.مورغان وماين نفسه، يمارس تأثير ماين على مجمل علم الاجتماع الألماني

والفرنسـي والأميركي، الذي يدين له بمفهوم التعارض النمطي الذي استفاد منه مورغان للتميـيز بيـن *المجـتمع والحضـارة*، وكذلك ف.طونيز في تعريفه للـ *Gemeinschaft* و *Gesellschaft*، وأخـيرا إ.دوركهـايم فـي صـياغته للتعارض بين التعاضد العضوي والتعاضـد الميكانيكـي. فـي الأنتروبولوجيا، ويدين له ر.ردفيلد ور.هــ.لووي ببعض الاقتباسـات، وتشـهد لدوام تأثيره معاودة الاهتمام الحديثة بدراسة دور التاريخ في تمايز الأنماط الثقافية.

ج.ك.غالي

1861, *Ancient Law. Its connection with the early history of society and its relations to modern ideas*, Londres , John Murray. 1871, *Village communities in the East and West*, Londres, John Murray. 1875, *Lectures on the early history of institutions*, Londres, John Murray; *The effects of observation of India on modern European though*, Londres, John Murray. 1883, *Dissertation on early Law and custom*, Londres, John Murray. 1885, *Popular Government* , Londres, John Murray. 1888, *International Law*, Londres, John Murray.

BOHANNAN P., 1963, *Social Anthropology*, New York, Holt.- DUMONT L., 1966, " The Village Community from Munro to Maine", *Contributions to Indian Sociology*, IX: 1`7-32, Paris, Mouton.- FEAVER G., 1969, *From Status to Contract: a biography of Sir Henry Maine*, Londres, Longmans.- GRANT DUFF M.E., 1892, *Sir Henry Maine: a brief memoir of his life, with some of his indian speeches selected and edited by Whitley Stokes*, Londres, J. Murray. – REDFIELD R., 1950, "Maine's *Ancient Law in the light of primitive societies*", *Western Political Quarterly*, II: 574- 579.- THORNER D., 1951, " The comparative method of Sir Henry Maine", *in* H. Ausubel, J.B. Brebner et E.M. Hunt (eds), *Some modern historians of Britain*, New York, The Dreyden Press.

متاحف — Musées

إذا تابعنا المسيرة التاريخية للإثنولوجيا، فلا بد أن نلاحظ أن كل مرحلة من التجدد الـنظري تتواكـب مـع مشروع يخص علم المتاحف. على منعطف القرن الثامن عشر، جَهّـزت "جمعية مراقبي الإنسان" الإثنولوجيا الفرنسية ببرنامج ينطوي على إنشاء متحف أنتروبولوجـي نادى به ل.ف. جوفريه. وفي القرن التاسع عشر، استجاب تأسيس متاحف إثنوغرافية للحاجة الملازمة لتقدم الإثنولوجيا. بغياب المؤسسات الجامعية، يشكل المتحف معبراً إلزامياً لكل مرشح لمهنة إثنوغرافي. يكفي التذكير بأن أجيالاً من الإثنولوجيين، من أ.باسـتيان وإ.ت. هامي، وأ.هــ. بيت ريفرز وإ.ب. تايلـور إلى أ. فان جينب، مروراً بـ ف. بواس، قد بدأوا مهنتهم أو عملوا في متحف. مما يعني أن وظائف الحفظ والبحث كانـت حتى فجر القرن العشرين خاصة بالمتاحف لكي تصبح لاحقاً موزعة بين المتاحف والمؤسسـات الجامعـية. صـحيح أن " عصـر المتاحف" لم يكن دون تأثير على تطور الإثنولوجـيا، مـن حيـث أن البحث ونتيجته، أي التعليم، كانا خاضعين لأحكام من نوع متحفـي، كمـا تشهد عليه العلاقات بين "مكتب الإثنولوجيا الأميركية" و"متحف الولايات

المتحدة الأميركية"، وبين "معهد إثنولوجيا جامعة باريس" مع "متحف إثنوغرافيا التروكاديرو".

وطالما أن الإثنولوجيا لم تبتعد عن الإرث الجغرافي والطبيعي والتنقيبي، فإن المجموعات الإثنوغرافية كانت تخصّص لمتاحف العصور القديمة، التاريخ الطبيعي. إلا أنه قد ارتسمت منذ النصف الأول من القرن التاسع عشر محاولة لعرض المجموعات الإثنوغرافية من زاوية تربوية ووطنية (نييروب وطومسن) وعلمية: افتتح إ.ف. جومار وب.ف.فون سيبولا تحت هذا العنوان علم المتاحف الإثنوغرافي، مع أن الخطوط الأولية لهذا العلم تعود إلى أعمال جوفريه. كذلك لا يمكن أن نتجاهل الأهمية المعرفية لـ"أسلاف" المتاحف الإثنوغرافية: معارض التحف. على غرار مكاتب التاريخ الطبيعي التي أنشئت بهدف "جعل الطبيعة سهلة الفهم" وذلك من خلال عرضها بشكل منتظم عبر مسيرة منهجية (بوميان، 1987)، وتحاول المكاتب الإثنوغرافية إدراك تنوع الأعراق البشرية بفضل إعداد قوائم بالمنتجات المادية .إذا كان المثال الطبيعي يؤلف أحد مصادر نظام تصنيف المجموعات الإثنوغرافية، فإن النموذج الأثري هو مصدر آخر لها (الرسم الثلاثي الأقسام لطومسن: العصر الحجري، البرونزي والحديدي). من هذا الاتحاد بين منهج أثري وتصنيف طبيعي مقتبس عن كوفييه، نشأ نظام تصنيف جومار المبني على التوزيع *إلى طبقات* (الفئات الوظيفية) *وأنظمة وأجناس* (أنماط النشاطات) *وتنوّعات* (معايير جغرافية).

تدل السجالات بين جومار وفون سيبولد في سنوات 1840 على التناقض بين نظامي تصنيف: من جهة، تصنيف *إثنولوجي* مع منهج وظيفي للأشياء جسّده هامي في متحف إثنوغرافيا التروكاديرو وأ.ت. ماسون في المتحف الوطني في واشنطن، ومن جهة أخرى تصنيف *إثنوغرافي* مؤسس على مبادئ جغرافية ويستبق صورة منهج قائم على تعابير الأمداء الثقافية.

إن المتحف الإثنوغرافي، الذي هو مختبر للتجارب الإثنولوجية، هو متحف "ملتزم" في القرن التاسع عشر. من الممكن، بواسطة المجموعات، إعادة رسم مراحل سيرورة نشوئية (بيت- ريفرز)، وكذلك كشف أنساب غير متوقعة وإعادة رسم الهجرات والعلاقات بين شعوب منفصلة عن بعضها في المكان والزمان (هامي ونوردنسكيولد). في هذا الصدد، يكتسب الموضوع الإثنوغرافي، في خط أعمال ج. بوشيه ودويبرث وهـ.كريستي،وضعية مصدر معلومات، ومؤشر لمرحلة نشوء، قابل لأن يلقي الضوء على فصول كبيرة من التاريخ. هكذا تسعى الإثنوغرافيا إلى بناء الأنتروبولوجيا "بالمعنى الواسع"، حسب عبارة استعملت في القرن التاسع عشر في فرنسا (بروكا و هامي ودو كاترفاج) وفي إيطاليا (مانتيغازا)، تتناقض مع التسمية المتداولة في البلدان الأنكلوسكسونية التي تصر على فصل الأنتروبولوجيا الطبيعية عن الأنتروبولوجيا الاجتماعية أو الإثنولوجيا. إن الأشياء اليدوية، وكذلك اللغات والطبائع الذاتية تصبح عناصر تصنيفية للأعراق أو الشعوب؛ مما يؤدي إلى عزل عناصر في كل ثقافة وإقامة علاقات نسب بين عناصر من نفس النوع تنتمي إلى ثقافات مختلفة. إن هذه المسيرة التي شكك فيها بواس باسم منهج إجمالي للثقافات تظهر في سجالاته مع ماسون. ويشهد السجال بين ماسون وبواس على تعارض في النظريات، إذ ترتكز النظرية الأولى على الوظيفة وتأخذ بعين الاعتبار الشكل الخارجي للأشياء اليدوية، بينما تتجه الثانية نحو المعنى وتبدي شفافية أكثر تجاه الخصوصيات التاريخية والثقافية (ستوكينغ، 1968).

يتجه البحث الإثنولوجي، الخاضع لعلم المتاحف، نحو الدراسة الوصفية والمقارنة للعناصر المادية للثقافات. مع ذلك، ومنذ العشرينات، ابتعدت الإثنولوجيا في الولايات المتحدة وبريطانيا العظمى عن إشكالية متحفية (علاقات الإنسان/ الطبيعة، الفن البدائي) في الوقت نفسه الذي رأت فيه النور الأقسام الجامعية الأولى في الأنتروبولوجيا، التي انضمّ طاقمها إلى الوسط المتحفي كما تشهد عليه مسيرات حياة أ.ل.كروبير، ر.هـ.لوي، بوتمان أو ك. ويسلر. إن اضمحلال "عصر المتاحف" الأميركي يتزامن، بمفارقة، مع ازدهار علم المتاحف في فرنسا. وإن أعمال ب. ريفيه وج.هـ. ريفيير في متحف إثنوغرافيا التروكاديرو تسجّل منعطفاً في مادة علم المتاحف الإثنوغرافي، سواء من خلال تصوّر المتحف- المختبر الذي أثبت نفسه فيها، أو من خلال أنماط العرض وشكليات جمع المواضيع الإثنوغرافية. بهذا المعنى، *تشكل التعليمات الموجزة لجامعي المواضيع الإثنوغرافية* (1931) مجمل خلاصات عمل تأملي تم إنجازه بمشاركة معهد الإثنولوجيا. وإن التركيز على "آليات الإنتاج، والصناعة التقنية، والظروف النفسية والاجتماعية الكامنة التي ليست أغراضها إلا شهوداً عنها" (فان جينب) سيفتح الباب أمام فكرة الغرض- الشاهد. يعني ذلك إعادة تشكيل الظروف الاجتماعية للإنتاج، ووضع الأغراض في سياق، وإعادة ربط الإنسان ببيئته. هذه الخطوات، التي تستوحي من المتاحف السكاندينافية ولا سيما متحف غوتبرغ، تستبق فكرة المتحف البيئي. إن متحف الإنسان هو متحف- مختبر، لكونه مؤسسة حفظ وبحث وتعليم؛ وإن مجموعاته في الأنتروبولوجيا الطبيعية والإثنولوجيا وما قبل التاريخ هي التعبير (الاجتماعي والشعبي) لعلم التوفيق هذا الذي هو الإثنولوجيا. إن المتحف، عدا عن أنه مرآة الإثنولوجيا، هو كذلك " مكان تدخل منه المعرفة الإثنوغرافية إلى المجتمع"؛ إنه منبر (جامين، 1985). هناك تغيّر يحدث على صعيد تصور المتحف لينقله من أداة تشريع للتوسع الاستعماري، إلى لعب دور في تجديد التصورات الاجتماعية للغيرية وإعادة النظر فيها.

في أيامنا هذه، وتحت تأثير التاريخ الاجتماعي، تخضع المتاحف لتغير في التوجه، يبدأ من منهج عام إلى منظار يرتكز على الخصوصيات الوطنية أو القطرية. والأشكال المتعددة التي تتخذها المتاحف (متاحف بيئية، متاحف محلية، متاحف فولكلورية) تمثل بيانات عن هوية جماعية ومناطقية، وهذا ما يخلف نتائج هامة على التصوّر الذي قد نكوّنه اليوم عن المتحف والغرض الأثري.

ن.دياس

DIAS N., 1991, *Le Musée d'ethnographie du Trocadéro (1878- 1901). Anthropologie et muséologie en France*, Paris, Editions du CNRS.- FRESE H., 1960, *Anthropology and the public: the role of museums*, Leide, E.J. Brill. – HAMY E.-T., 1890, *Les origines du Musée d'ethnographie, histoire et documents*, Paris , Ernest Leroux.- JAMIN J., 1985, " Les objets ethnographiques sont-ils des choses perdues?", *in* J. Hainard et R. Kaehr (éd.), *Temps perdu. Temps retrouvé. Voir les choses du passé au présent*, Neuchâtel., Musée d'ehnographie.- PITT- RIVERS J., 1980, "Réflexions sur le concept de musée à propos de l'interdisciplinarité", *Museum*, XXXII (1/2): 4-8.- POMIAN K., 1987, *Collectionneurs, amateurs et curieux. Paris, Venise: XVIe-XVIIIe siècle*, Paris, Gallimard.- POULOT D., 1981, "L'Avenir du passé. Les musées en mouvement", *Le Débat*, 12: 102-115.- RIVIERE

G.H., 1968, "Musées et autres collections publiques d'ethnographie", *in* J. Poirier (éd.) *Ethnologie générale*, Paris, Gallimard.- STOCKING G.W., 1968, *Race, Culture, and Evolution: Essays in the History of Anthropology*, New York, The Free Press.- STOCKING G.W. (ed.), 1986, *Objects and Others. Essays on Museums and material culture*, Chicago, The University of Chicago Press.

Méditerranéen (monde) — متوسطي (عالم)

يحتل العالم المتوسطي حيزا هاما في تاريخ الأنتروبولوجيا. لقد نهل العديد من مؤسسي الأنتروبولوجيا (هـ.ج.س. ماين، إ. دوركهايم، م.موس، إ.وسترمارك، إلخ.) بكثرة من العلوم المتوفرة في عصرهم عن المجتمعات القديمة لليونان وروما أو حتى المعاصرة، لا سيما المغرب العربي، لتوضيح مقولاتهم. في بريطانيا العظمى، كانت الأنتروبولوجيا الاجتماعية إلى حد كبير إنتاج مهتمين بالأعمال الكلاسيكية أو الهلينية، مثل ج.موراي أو ج. هاريسون، أو اللاتينية مثل ج.ج. فرايزر، أو مستشرقين مثل و.روبرتسون سميث (بيت ريفرز، 1986). لم يكن اللقاء بين الأنتروبولوجيا الناشئة والعالم المتوسطي اعتباطيا: كان تاريخ الحوض الغربي للمتوسط يقدم بعمقه إمكانية "نظرة بعيدة " يتميز بها نمط المعرفة الإثنولوجية. وكان أثر البعد يولد هنا من السفر عبر الزمن. هكذا تم التطرق، من منظار مقارن ونشوئي، لأشكال تنظيم مثل الحاضرة أو القبيلة، ولمؤسسات مثل القانون.

رغم انتشار إثنوغرافيا متوسطية باللغة الفرنسية، وبالأخص في بلدان أفريقيا الشمالية ابتداءً من العشرينات، بقيت الأعمال لوقت طويل تتخذ طابعا تاريخيا أو استشراقيا. ولقد توجّب انتظار الستينات لظهور فكرة " المجتمع المتوسطي"، وكثرة من الأبحاث الميدانية داخل البوتقة الأنتروبولوجية الإنكليزية خاصة (إ.ل. بيترز عن القرون الوسطى، ب. سيترلينغ في تركيا، ج.ك. كامبل في اليونان، ج. بيت- ريفرز في إسبانيا، إلخ.)، ولانتشار تأمل إثنولوجي عن العالم المتوسطي المتصوّر كمدى ثقافي (ارنسبرغ، 1963) رغم صعوبات رسم حدود واضحة له. من هنا كانت الأبحاث الرائدة التي جمعها بيت - ريفرز (1963) وج.ج.بيريستياني (1965) لتنصب على إعطاء مضمون لفكرة المجتمع المتوسطي هذه بإثبات وجود أشكال تنظيم اجتماعي متشابهة ومتقاسمة القيم وراء التنوع الحقيقي للمجتمعات والثقافات.

لا عجب في أن يبدو العالم المتوسطي كمختبر إثنولوجي. فهو يظهر في الواقع وحدة بيئية لا يمكن إنكارها ويعرض من هنا بالذات نوعا من الاستمرارية في نمط استخدام الإنسان للموارد الطبيعية. يستمد ثقافته المادية من تداخل أنظمة تقنية مرتبطة باستثمار أماكن متمايزة ولكن متقاربة، بل متلاصقة: زراعة الحبوب في السهول الشاطئية والأحواض النهرية، زراعة الأشجار (الكرمة، الزيتون، الكستناء) على سفوح الجبال، الرعي القليل أو الكثير التنقلات في المناطق المرتفعة والمناطق الصحراوية المتاخمة لها. من جهة أخرى، هناك تاريخ طويل يجمع بين مختلف الشعوب (راجع أعمال ف. برودال) قد صاغ العالم المتوسطي. ولم يتوان هذا الماضي المشترك يوما عن تغذية مقولة وحدة

للحضارة مبنية على إرث تاريخي. كان المتوسط يقدّم إذاً ميداناً مفضلاً لدراسة العلاقات بيـــن العوامل البيئية والتقنية والاقتصادية والتاريخية والثقافية بطريقة مقارنة وعلى المدى الطويل.

اجـــتهدت الأبحاث التي طُبعت بها الفترة المؤسسة للدراسات المتوسطية في برهنة الـــتقدم النســبي للوحــــدة على التنوع، من خلال دراسة بعض المجالات الكبيرة للوقائع والتصورات (البنى العائلية، الحماية، العداوة والثأر، الشرف، إلخ.) وإنتاج أولى الدراسات المناطقـــية. لكـــن وجهة النظر هذه باتت عرضة للنقد منذ تلك الفترة. مثلاً، في الأعمال الأولـــى لـــــ إ.جلـــنر (1968)، تقوم عبارة "متوسطي" بوصف سمات مشتركة اجتماعية وثقافية أقل مما تدل على التعارضات المتبادلة بين مسيحية أوروبا الجنوبية وإسلام أفريقيا الشمالية. كما توجد فكرة التعاكس هذه في أعمال إ.وولف أو ج. تيون.

يمكنـــنا أن نذكر في هذا الصدد محاولتين لوضع التنوع الداخلي للعالم المتوسطي قيد المواجهة. فمقابل وجهة النظر التي عبّر عنها من بين آخرين ج.غودي الذي اعتبر أن الوحدة القديمة لثقافة العالم المتوسطي قد تتحطم على مر الزمـــن، أثبت ج. و ب. شنايدر (1976) أن مجـــتمعات المتوســـط، المـــتفارقة للغاية في الأصل، قد تصبح خاضعة لاحقاً لعملـــيات تاريخـــية متشابهة (تشكيل الدول الوطنية، توسّع الديانات الكونية الدعوة، إلخ.) تفســـر السمات المشتركة التي تنم عنها اليوم. كما ظهرت النظرية القائلة بأن هذه السمات هـــي حصـــيلة عمـــل البشر أنفسهم لا حصيلة قوى خارجة عنهم: إن ستة آلاف سنة من الغـــزوات العســـكرية، والتـــبادلات الاقتصادية، والاستعمارات المتبادلة، والاهتداء إلى الأيمـــان، كـــان مـــن الممكـــن أن تـــؤدي منطقيا إلى "الابتداع" المتوازن لنفس الأشكال الاجتماعية والثقافية (دايفس، 1977). وإن أعمالاً مقارنة مستندة إلى مواضيع محددة (مثلاً أعمـــال ج. بـــلاك- ميشو عن العنف) كانت بمثابة امتداد لهذه الأبحاث المتمركزة على دراســـة عملـــيات إجمالـــية. ونحن ندين بالنقد الأكثر حماساً لفكرة "التيار المتوسطي" في الأنتروبولوجـــيا للإثنولوجـــي وعالم السيمياء الأميركي م.هرزفيلد (1987) الذي أكد بأن أفكـــاراً مـــثل أفكـــار المجتمع أو الثقافة المتوسطية هي إعادة تأسيس بنى وقيم اعتباطية وإثـــنوية وغـــير زمنـــية. كمـــا أنه يؤسس لمسيرة إثنوغرافية محضة تحترم الاختلافات وترفض أي مقاربة ترى في الأشياء مجرد مخلفات من الماضي.

مهمـــا يكن من أمر السجال، البعيد عن الإقفال، حول وحدة المتوسط وتنوعه، فقد تشكلت منذ ثلاثين سنة أنتروبولوجيا فعلية للعالم المتوسطي طاولت عدد معيناً من مجالات الدراســـة المكرســـة بتقليد شديد الرسوخ، على الأقل في البلدان الناطقة باللغة الإنكليزية. جـــاءت الأعمـــال المقارنة عن البنى العائلية (بيريستياني، 1976) لتبين بوضوح الأهمية المعطـــاة للمواضيع الوثيقة الصلة بالقرابة والزواج والإرث. ومن المواضيع التي تناولها البحـــث فـــي سياق القربى، هناك أشكال ووظائف الجماعات المؤلفة على أساس نسبي، ومؤســـسة القرابة الصوَرية، الروحية أو الطقسية، وآليات المصاهرة لا سيما في الزواج المســـمى " العربـــي"، ومسألة الزواج الداخلي (بيت – ريفرز، 1977)، والتشكيل المادي والرمـــزي لـــلإرث، وكذلك أنماط التناقل. وكان المجال الثاني الكبير للبحث هو التنظيم الاجتماعي والسياسي، وكذلك مختلف أشكال التفريع المرتبطة به. سنذكر بهذا الخصوص ثلاثـــة مواضـــيع مفضـــلة: الجماعات المحلية المدروسة من وجهة نظر تنظيمها الداخلي

وعلاقاتها مع الدولة والمجتمع الشامل، والزبائنية في مختلف أبعادها، السياسية والاجتماعية والثقافية (جلنر)، والأشكال المختلفة لممارسة ومعالجة العنف كما تتجلى في صراعات الدم ودورات الثأر (بلاك - ميشو). إذا لم يكن نموذج المدينة قد شكل مصدر إلهام للإثنولوجيين المعاصرين، على عكس ما حصل في القرن التاسع عشر، فلقد تناول البحث مرات عديدة مشكلة القبيلة والتنظيم التجزيئي (جلنر، 1969). كانت دراسة قيم الشرف مجال البحث المفضل في أنتروبولوجيا المتوسط (بيريستياني، بيت - ريفرز) رغم التحذيرات التي أطلقها البعض (مثل د.د. غيلمور) ضد مخاطر التعميمات السيئة. ترجع هذه القيم في نهاية الأمر إلى التصورات التي تخص تمايز الجنسين الذي كنا قد نوّهنا بغرضه البنيوي ووظائفه الرمزية والمعرفية (بورديو، 1972). بالمقابل، رغم بعض الأعمال الحديثة التي تأتي مكملة للدراسات السابقة في أغلب الأحيان (غلنر، إ.ولف)، فإننا لا نلاحظ تجدداً في الدراسات المقارنة عن الديانة في المتوسط، إذ على الرغم من وحدة أديان "الكتاب"، التي يتصورها المؤمنون أنفسهم، ما زالت الأبحاث غارقة في تقاليد خاصة (استشراق، فقه اللغة، إلخ.) متمايزةٍ نسبياً عن الأنتروبولوجيا.

ابتداءً من سنة 1975، تأسست في إسبانيا واليونان وبلدان أفريقيا الشمالية، وكذلك في البرتغال، مراكز للدراسات عن المتوسط. توقفت الأنتروبولوجيا الأنكلوسكسونية عن ممارسة احتكارها التقريبي للدراسات المتوسطية. وإذا لم تكن الأبحاث التي أجريت في هذه المراكز مقتصرة على دراسة الثقافات الوطنية، فإنها ستثبت إرادة إظهار التحولات التي حصلت في مختلف البلدان المعنية، وبالتالي الاهتمام بعدم فصل الأبحاث الميدانية الإثنولوجية عن أعمال أخصائيي التاريخ الاقتصادي والاجتماعي. يؤدي هذا التوجه للنظرة*الإثنولوجية، من بين نتائج أخرى، إلى تناول مسألة وحدة المجتمعات المتوسطية وتنوعها بطريقة جديدة. من الواضح إذاً أن كل محاولة لتحديد العالم المتوسطي تتغير تبعاً للمجالات المدروسة، حسبما يفضل التحليل: العوامل التاريخية، أو السوسيولوجية أو الثقافية، أو ميراث الماضي أو القطيعة معه، أو أشكال المجتمع أو أنماط الفكر.

ج.دايفس

ARENSBERG C.M., 1963, "The Old World Peoples. The Place of European Cultures in World Ethnography", *Anthropological Quarterly*, 36, 3: 75-99.- BOURDIEU P., 1972, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Paris-Genève,Droz.- DAVIS J., 1977, *People of the Mediterranean. An Essay in Comparative Social Anthropology*, Londres, Routledge and paul Kegan.- GELLNER E.A., 1968, "Sanctity, Puritanism, Secularisation and Nationalism. A Case Study" *in* J.G. Peristiany (ed.) *Contributions to Mediterranean Sociology*, La Haye, Mouton; 1969, *Saints of the Atlas*, Chicago, The University of Chicago Press.- HERZFELD M., 1987, *Anthropology through the Looking-Glass. Critical Ethnography in the Margins of Europe*, Cambridge, Cambridge University Press.- 1986 (TEXTES réunis par B. KAYSER), *Les sociétés rurales de la Méditerranée*, Aix-en- Provence, Edisud.- PERISTLANY J.G. (ed.), 1965, *Honour and Shame. The Values of the Mediterranean Society*, Londres, Weidenfeld and Nicolson.- PITT-RIVERS J. , 1976, *Mediterranean Family Structures*, Cambridge, Cambridge University Press.- PITT-RIVERS J. (ed.), 1963, *Mediterranean Countrymen*, Paris, Mouton; 1977, *The Fate of Shechem or the Politics of Sex. Essays in the Anthropology of the*

Mediterranean, Cambridge, Cambridge University Press (trad.fr. *Anthropologie de l'honneur. La mésaventure de Sichem*, 1983, Paris, Le Sycomore); 1986, "Introduction" *in* B. Kayser (éd.) *Les sociétés rurales de la Méditerranée*, Aix-en-Provence, Edisud.- SCHNEIDER J. et SCHNEDER P., 1976, *Culture and Political Economy in Western Sicily*, New York, Academic Press.

Société مجتمـــــع

ما هو المجتمع ؟ لقد كتب ت. بارسونز كثيراً عن هذا الموضوع، ولكن أهم ما في جوابـــه ملخـــص في كتاب صغير يفترض أن المجتمعات أنظمة مغلقة وغير معلنة، قابلة للتنظيم وفق منظور تراتبي ينطلق من الحالة البدائية إلى الحالة العصرية، مروراً بالحالة القديمـــة (بارسونز، 1966). وبالنسبة لـــ د. أبيرل (1950)، يتألف المجتمع من مجموعة كائـــنات حية تمتاز بالقدرة على تكاثر وجودها الجماعي الذاتي حسب نظام قواعد للحركة تزيد مدة حياته عن مدة حياة كل فرد يخضع له. ينجم عن ذلك أن تعتبر الأنتروبولوجيا- وهـــذه إحدى مرتكزاتها- أنه لا يمكن للجماعة المنزلية تشكيل مجتمع بهذا المعنى بسبب عمومية تحريم ارتكاب المحارم بين الإخوة والأخوات، فالمنطق بسيط: إذا كان يمنع على الـــرجال أن يـــتزوجوا من شقيقاتهم، فيجب عليهم إذاً البحث عن زوجات في مكان آخر، ومـــن هـــنا تأتي مصاهرتهم مع جماعات منزلية أخرى ذات زواج خارجي. وهكذا فإن إمكانية وجود مجتمع يكون في الوقت نفسه مستمراً ومكتفيا بذاته تقوم على القرابة. فيكون التضـــامن بالتالـــي مـــن الـــنوع "الميكانيكي" أكثر مما هو من النوع " العضوي"، إذا ما استخدمنا في الحالتين مصطلحات دوركهايم.

إن إ.ب. تايلور هو المؤسس لهذه الطريقة في الرؤية (حوالي الأعوام 1870) التي أعاد النظر فيها مؤخراً م. غودلييه (1986). إلا أن حظر سفاح القربى ليس شاملاً بصورة مطلقة، إذ يعلم المؤرخون وكذلك علماء الاجتماع منذ أكثر من نصف قرن أنه في مصر القديمـــة، وخـــلال عدة ألفيّات، كان من الطبيعي أن يتزوج فلاحون بسطاء من شقيقاتهم (مـــوراي، 1934؛ هوبكـــنز، 1980). يجب إذاً إعادة النظر في الموضوع والتساؤل عن المبادئ التي تشكل أساس الرابط الاجتماعي، غير القرابة والمصاهرة.

إن مهـــارة اللغـــة هي إحدى الاختلافات الأساسية بين الجنس البشري والأجناس الأخـــرى. فلا يكف البشر عن ابتداع لغات جديدة لا يفهمها أي غريب عن الجماعة التي يدرك مجموع أفرادها الانتماء إليها ويقولون " نحن" عند التحدث عن أنفسهم.

ولكـــن عدداً كبيراً من المجموعات التي تتحدث باسم "نحن" تعتبر سريعة الزوال، مـــع أنهـــا قـــادرة كلها نظرياً على أن تصبح "مجتمعات" بالمعنى الذي يعطيه أبيرل لهذا المصطلح. لم يعد من المجدي البحث تاريخياً عن كيفية تشكيل هذا المجتمع أو ذاك، ولكن يـــبقى هـــناك أمر مؤكد: إن كل فرد يولد من مجتمع سبقه في الوجود ويتعلم لغة أجداده. يســـمح له هذا التعلم باكتساب ثقافة هذا المجتمع، أي أن يتبنى الأفكار والعادات والتقنيات التـــي تسمح للرجال والنساء أن يمارسوا رقابة على بيئتهم الطبيعية وسيطرة بعضهم على الآخر.

غالباً ما صنف الأنتروبولوجيون المجتمعات على أساس معايير ثقافية وعلى أساس وسائل معيشة أساسية تعمد إليها بنفسها. وتحدثوا أيضاً عن مجتمعات الصيادين- القطافين، والرعاة البدو، والبستانيين، أو حتى عن المجتمعات الصناعية. ولكن المسألة تكمن في كون الكثير من المجتمعات لا تقبل بسهولة أن تحصر ضمن فئات من هذا النوع، ولا تمتلك القدرة على البقاء في حالة ثابتة.

هناك فكرة أخرى تطرحها الأنتروبولوجيا، هي وجود نموذجين من المجتمعات يختلفان جذريا. أولاً المجتمعات التي تسمّى بدائية، وهي تقوم على القرابة وتدوم بانتظام الساعة على الأصعدة الاقتصادية والدينية والسياسية. وهي قد تشكل الموضوع المفضّل للبحوث الأنتروبولوجية. ثم المجتمعات التي تسمى متطورة، والتي تسيطر فيها علاقات الطبقة على روابط القربى، وهكذا تقع في فخ حركة التاريخ.

الواقع أن هذا النوع الثاني من المجتمعات يمكن أن يقسم بدوره إلى مجتمعات قديمة ومجتمعات حديثة. تشكل المجتمعات المتطورة مادة دراسة لعلم الاجتماع أكثر مما هي للأنتروبولوجيا. إلا أن المجتمعات الحقيقية لم تكن يوما كيانات مغلقة على نفسها. وسواء كانت المجتمعات "بدائية" أو "حديثة"، فهي لا تنعزل عن بعضها، بل ترتبط بآليات تبادل تتجاوز الحدود الثقافية.

إن كل نظام اجتماعي يتطور مع الوقت وأحيانا بسرعة كبيرة. ولا تلغي تراتبيات الطبقة وشبكات القرابة بعضها البعض. فالتخصص الحرفي، على سبيل المثال، لا يعتبر حكراً على المجتمعات المتطورة. وعلى من يشك في ذلك أن يتساءل في أي وقت محدد من تاريخه تخلى المجتمع الياباني عن وجهه المغرق في "البدائية" ليصبح المثال الأسطع عن "الحداثة". وليس من قبيل الصدفة أن بارسونز لم يطرح أبدا هذا النوع من التساؤل.

يهتم الأنتروبولوجيون أولاً بالترابط الوظيفي بين مجموعات المؤسسات.ومن هنا يأتي اهتمامهم الشديد بإعداد توصيفات مثالية - نموذجية للمجتمعات التي تشبه "أجساداً" مغلقة تتكاثر ضمن توازن ثابت. ولكن حتى وإن توصل القناع إلى حجب الواقع، فإن هذا الأخير لا يقبل أن يبقى ساكنا.

من المؤكد بأن هناك تفاوتا كبيرا بين المجتمعات لناحية درجة تعقيدها، ولكن لا يوجد في السيرورة أو البنية الاجتماعية أي مؤشر قادر على تبيان الحدود بين البسيط والمعقد. يماهي بعض الأنتروبولوجيين بين البساطة والبدائية وغياب الكتابة: وهكذا يتم تحديد المجال المخصص للأنتروبولوجيا. ولكن في أميركا كما في آسيا، ظهرت امبراطوريات عظيمة كان فيها دور الكتابة معدوما بالكامل. وفي المقابل تقدم بعض مجتمعات الكتابة، القديمة أو ا لمعاصرة، أدوات مناسبة للتحليل الأنتروبولوجي. لقد جهد كاتبان في العصر الكلاسيكي للأدب الاثنولوجي الفرنسي، هما ج.ف. لافيتو (1724) وفوستال دوكولانج (1864)، من أجل مقارنة مؤسسات المجتمعات البدائية مع تلك التي عرفتها بلاد الإغريق وروما. وهناك على الأقل عالمان فرنسيان معاصران يمكن أن يطمحا إلى لقب مؤلف "كلاسيكي". إلا أن أحدهما، ك. ليفي- ستروس (في شاربونييه، 1961) يدعم فكرة أن يقتصر عمل الأنتروبولوجيين على ما يعرفونه جيداً، أي بمعنى آخر المجتمعات "البدائية"؛ أما الآخر، ل. دومون (1964)، فيؤكد بأن أفضل ما يمكن أن تفعله الأنتروبولوجيا هو مقارنة ومجابهة حضارات بكاملها، مثل الهند وأوروبا.

إ.ر.ليتش

ABERLE D.F., 1950, " The Functional Prerequisites of a Society", Ethics 60: 100-111.- CHARBONNIER G., 1961, *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss*, Paris, Plon.- FUSTEL DE COULANGES N.-D. (1864), 1948, *La Cité antique*, Paris, Hachette.- DUMONT L., 1964, *La civilisation indienne et nous: esquisse de sociologie comparée*, Paris, Armand Colin.- GODELIER Maurice, 1986, *Generation and Comprehension of Human Social Relationships and the Evolution of Society*, Oxford, The Herbert Spencer Lecture.- HOPKINS K., 1980, "Brother – Sister Marriage in Roman Egypt", *Comparative Studies in Society and History* 22: 303- 354. – LAFITAU J.F., 1724, *Moeurs des sauvages amériquains comparées aux moeurs des premiers temps*, Paris, Saugrain et Hochereau.- MURRAY M.A., 1934, "Marriage in Ancient Egypt", Londres, Royal Anthropological Institute.- PARSONS T., 1966, *Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives*, Englewood Cliffs, new Jersey, Prentice-Hall.

Pastorales (Sociétés) — مجتمعات رعوية

يمكـــن تعريف المجتمعات الرعوية وفق صيغة تقنية لاستغلال المكان. أي تربية الحـــيوانات العاشـــبة التي تعيش ضمن قطيع وتتنقل بحثا عن الطعام. وينجم عن النجعة الموســـمية في حياة البداوة الدائمة التنقل درجات متعددة من تنقل مجموعات بشرية برفقة القطعان وأشكال معينة من تنظيم المكان.

بـــدأ التخصص الرعوي منذ فجر التاريخ – وقد جرى تداول الحديث عن "العصر الحجـــري الرعوي" حول البحر الأبيض المتوسط وفي أفريقيا- ولكنه نادرا ما ترافق مع تدجيـــن الحيوانات. والرعوية هي في أغلب الأحيان وليدة تناقل التقنيات الحاصل ضمن إطـــار زراعـــي رعوي يتناسب مع تطور الصفات الوراثية والاجتماعية للحيوان ويسهل تربيـــته ضـــمن قطـــيع. وقد يحصل أحيانا أن يتحول صيادون (سيبريون) وصيادون – معشـــبون (غواخـــيروس فـــي كولومبـــيا) وحـــتى بعض صيادي الصحارى إلى تربية الحيوانات. توضح الرعوية الأوروبية في الألفية الثانية قبل المسيح كيفية ظهور جماعات مـــن المربيـــن المختصين (بتربية الأبقار) المنبثقين عن مجتمعات زراعية؛ وهو نموذج موجـــود فـــي أفريقـــيا الشرقية (لدى الماساي وتوركانا وغالا) أو لدى شعوب البويل في أفريقـــيا الجنوبـــية. وعلى مر التاريخ تشكلت الحضارات الرعوية والبدوية على مشارف دول ذات حضـــارات زراعـــية عريقة في العالم القديم وأقامت علاقات معها. هكذا ظهر المغول والأتراك في نهاية الألفية الأولى على حدود الصين الإمبراطورية (لاتيمور1967) ثـــم راح مربو الماشية البدو يطوفون أرجاء الهلال الخصيب والمناطق القريبة من النيل إلخ.

ترتبط الرعوية عادة بالمناطق القاحلة أو شبه القاحلة حيث تكون الزراعة المروية مستحيلة أو صعبة. وكذلك الأمر بالنسبة لاستغلال المراعي المتوفرة في المرتفعات، كما فـــي التيبـــت أو جبال الأنديز، الذي بات ممكنا مع قيام مزارعي الوديان بتدجين حيوان القطـــاس أو اللامـــا. إلا أنـــه لا يمكننا الاكتفاء بالحتمية التي تظهر أحيانا في التصنيفات

الجغرافية، فالرعي هو الذي سمح باستغلال تلك الأماكن، إذ لا يمكن للحيوانات العيش دون تدخل الإنسان (الأعمال المائية، والحماية من البرد ومن الكواسر والجوارح، إلخ.) كما أن النباتات نفسها قد تغيرت إذ تحسنت بفعل الاستغلال الرعوي (الرعي الانتقائي، إنارة المراعي، إلخ.). ولشرح تكون المجتمعات الرعوية (بونت، 1981) يجب أخذ عوامل أخرى بعين الاعتبار:

- قيمة الماشية لدى المجتمعات الزراعية الرعوية، ليس فقط من الناحية الغذائية وإنما من النواحي الاقتصادية والاجتماعية والثقافية على وجه الخصوص. وهذه القيمة تدفعنا للتحدث عن "عقدة" أو " تمائمية" الماشية لدى مربي الأبقار الأفارقة.

- استخدام الحيوانات للامتطاء والنقل الذي يتيح للمربين المغول والبدو التحكم بالتبادلات القارية والمحافظة، نسبياً، على تفوقهم العسكري.

- بيع المنتجات من اللحوم والحليب والصوف، إلخ... والذي ظهر باكراً في محيط حوض البحر الأبيض المتوسط، وأدى في القرن العشرين إلى تشكيل اقتصاديات متخصصة (المزارع) و" ثقافات رعوية" في سوق معولمة (أميركا الشمالية والجنوبية، أفريقيا الجنوبية، أوستراليا).

لم يتطور التحليل الأنتروبولوجي للمجتمعات الرعوية إلا منذ فترة قريبة؛ مع أن التركيز على وضع البيئة ومؤثراتها قد عزز منذ وقت طويل المقاربة الجغرافية والنماذجية. أما الرؤية التطورية لمرحلة رعوية " قديمة" والأخذ بعين الاعتبار للعلاقات الوطيدة بين المجتمعات البدوية والمستقرة فقد ساهمتا، إضافة إلى ذلك، بتصنيف أنواع "الكواسر" والمحاربين في تلك المجتمعات. كان قد أنكر على هذه المجتمعات كل قدرة على التطور الذاتي، كما في التقليد الماركسي الذي يقوم على تشكيل فئات اجتماعية وطبقات (خازانوف، 1984) رغم أنه كان قد جرى الحديث عن "الإقطاعية المغولية"، أي وجود طبقات اجتماعية في ذلك المجتمع البدوي والرعوي (فلاديميرستوف، 1948).

إن الأعمال المعاصرة، في سعيها لصياغة صفات أصيلة للمجتمعات الرعوية، قد أشارت إلى التضارب بين الإدارة المنزلية للقطعان والإدارة الجماعية للموارد الرعوية الناجمة عن التشتت المكاني والموسمي. إن ضرورات التعاون، الدائمة تقريباً، تحتم تجمع الجماعات العائلية ضمن وحدات سكنية متنقلة (المضارب). لقد جرت محاولات تفسير نظام المجتمع الرعوي من خلال المقارنة الزمنية بين تفاوت حجم العائلات نسبة إلى حجم القطعان.غير أن هناك وسائل مختلفة لزيادة قدرة العمل المنزلي (من خلال التعاون، وإعارة الماشية، والعمل التبعي أو المأجور، إلخ...). فإذا كانت الظروف مؤاتية، يمكن للنمو السريع للمواشي أن يؤدي إلى زيادة غير متساوية داخل هذه المجتمعات، وذلك ما يناقض الرؤية "المتساوية" التي يقول بها بعض الكتاب (شنايدر، 1979). إن هذه القدرات التراكمية وضرورات المصاهرة لإدارة هذه الموارد سياسيا، و المواصفات العسكرية، تفسّر الميول "التوسعية" لهذه المجتمعات التي يمكن أن تلجأ للغزوات السريعة أو المباغتة وأحيانا لتحرشات بسيطة على الحدود (النوير).

نجد بناء على ذلك أنه، حتى وإن كان "مربّو الماشية" يتمتعون بحقوق متساوية على الموارد الرعوية، فقد تظهر فروقات اقتصادية واجتماعية عميقة يمكن أن تخفض

جزئيا آليات إعادة التوزيع (الاقتراض، السلب، سرقة المواشي،الأضاحي، إلخ...) إضافة إلى الجفاف ونفق القطعان.

بعض هذه المجتمعات (المغول والطوارق والمغاربة) مقسمة اجتماعيا وسياسيا،ويمكن أن يتم تناقل الماشية بشكل تراتبي على شاكلة أتاوات، ويمكن في حالات أخرى أن تقوم بالإشراف على الإدارة السياسية للمكان والموارد أرستقراطية معينة (منغوليا، إيران) أو دولة (ماسينا عند شعب بويل). وقد تمكنت الشعوب الرعوية بسيطرتها على طرق التبادل من تأسيس امبراطوريات قارية (المغول والمرابطون). كما تمكنت شعوب أخرى من غزو وامتصاص الشعوب المستقرة المجاورة. فأسس بعضها مجتمعات في إطار دول متعددة الإثنيات، ويمكن لهذه الأخيرة أن تنجم أيضا عن تمايز تراتبي داخلي بين " المربين" و"المزارعين" (مجتمعات البحيرات الأفريقية).

أما في الشرق الأوسط وحول البحر الأبيض المتوسط، فلقد تمكنت المجتمعات الرعوية التي وجدت نفسها محاطة بدول معقدة ومتنوعة، من لعب دور سياسي بارز في بعض الأحيان (أفغانستان، إيران). ولكن في أماكن أخرى، يتوجب على المربين التفاوض باستمرار، سياسيا وماليا، للوصول إلى الموارد الرعوية (تركيا، اليونان). وتمثل هذه المجتمعات القبلية تهديداً متواصلاً للنظام السياسي (قبائل سيبة في المغرب).

لقد سرّع الاستعمار من وتيرة انخراط المجتمعات الرعوية ضمن الدول العصرية حيث تقلصت مكانتها الديمغرافية والاقتصادية. وقد ظهر المربون المتنقلون والمستقلون كمتمردين، بل عصابات تعارض الوجوه الوطنية، وهي صورة تغذيها الحركات السياسية والعسكرية المتعددة من الصحراء الغربية إلى أفغانستان مروراً بالتشاد وغيرها. إن الحروب وحالات التمرد وموجات الجفاف التي أبادت قطعان أفريقيا منذ عشرين سنة قد تسببت في اندثار سريع لمربي الماشية.

ب.بونت

BONTE P., 1981, " Ecological and Economic Factors in the Determination of Pastoral Specialisation", *Journal of Asian and African Studies*, 6, 1-2: 33-48.- BONTE P., BOURGEOT A., DIGARD J.-P. et LEFEBURE C., 1980, " Pastoral Economies and Societies", in *Tropical Grazing Land Ecosystem*, Paris, UNESCO.- Equipe Ecologie et Anthropologie des Sociétés Pastorales, 1979, *Pastoral Production and Society*, Cambridge, Cambridge University Press et Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.- GALATY J. et BONTE P. (eds.), 1991, *Herders, warriors and traders. Pastoralism in Africa* ,Boulder, San Francisco, Oxford, Westurew Press.- GALATY J. et SALZMAN P., 1981, *Change and Development in Pastoral Societies*, Leide, E.J. Brill.- IRONS W. et DYSON-HUDSON N., 1972, *Perspectives on Nomadism*, Leide, E.J. Brill.- KHAZANOV A.M., 1984, *Nomads and the outside world*, Cambridge, Cambridge University Press.- LATTIMORE O.(1940), 1967, *Inner Asian Frontiers of China*, Boston, Beacon Press.- NELSON C. (ed.), 1973, *The desert and the sown. Nomads in the Wider Society*, Berkeley, University of California Press.- RIGBY P., 1985, *Persistent Pastoralists. Nomadic Societies in Transition*, Londres, Zed Books.- SCHNEIDER H., 1979, *Livestock and Equality in East Africa. The Economic Basis for Social Structure*, Bloomington et Londres, Indiana University Press.-

VLADIMIRSTOV B., 1984, *Le régime social des Mongols, Le féodalisme nomade*, Paris, Maisonneuve (1re éd. Russe, 1934).

مجتمعات قديمة Antiques (sociétés)

درجت العادة في فرنسا على تسمية بعض الدراسات عن المجتمعات القديمة بأنها أنتروبولوجية. هكذا ظهر، عام 1968، "*أنتروبولوجيا اليونان القديمة*"، وهو مجموعة مقالات كتبها ل.جيرنيه وقدّم لها ج-ب.فيرنان. واليوم تتخذ سلسلة من الدراسات التي تقام في المدرسة العليا لأبحاث العلوم الاجتماعية وتنشرها مجلة "ميتيس" (*Métis*)، عنوان "تاريخ وأنتروبولوجيا الحاضرة اليونانية". كما تتخذ المجلة المذكورة، التي استوحت اسمها من عنوان كتاب م.ديتيان وج - ب. فيرنان،"*دهاء الذكاء، التبجين (Métis) لدى اليونان*" (1974) والذي يحمل عنوانا ثانويا *أنتروبولوجيا العالم اليوناني القديم*". بالمختصر، درج الكلام عن أنتروبولوجيا للمجتمعات القديمة تفرد لها المجلات الاثنولوجية، خاصة "*الإنسان*" (*L'Homme*) مكان الصدارة. فما الذي تعنيه هذه التسمية التي أمّنت الاعتراف بها داخل مؤسسات التدريس والبحث، والتي تطبّق على ميدان دراسات وعلى خيارات معرفية اكتسبت شرعية أوصلتها إلى ملامسة حدود علم قائم بذاته؟

من البديهي أن أنتروبولوجيا المجتمعات القديمة لم تكتسب وضعا معادلاً للإثنولوجيا الأوروبية أو للأنتروبولوجيا المدينية. فاليونان القديمة، والحاضرة اليونانية بالتحديد، لا يدخلان ميدان العلم بصفتهما مناطق جديدة أو مجتمعات غير معروفة من وجهة نظر إثنولوجية، وتستدعي بالتالي جمع معلومات جديدة عبر بحوث ميدانية ولجوء إلى مخبرين.فلقد تكلم اليونان السابقون لعصرنا، وبكثرة. وهم يقطنون مساحة كتابية واسعة. فليس علينا، بعد قرون من القراءات المتوالية، سوى قراءة ما كتبوه عن أنفسهم، بأقلام مؤرخيهم وفلاسفتهم وعلمائهم. هنا تكمن كل صعوبة (وأهمية) محاولة رسم ملامح مسيرة أنتروبولوجية تطبق على اليونان القديمة. ومن الجدير إذن تحديد مكانها ضمن التراث الضخم من الأداب الكلاسيكية الذي ينتظم ضمن علوم محترمة وينطوي على الصورة الأكثر تمركزاً إثنيا في تاريخ الإنسانية (وحتى في الإنسانوية الغربية... والأكاديمية) من جهة، والنشاط الإثنوغرافي (الدراسات الميدانية) والأنتروبولوجي (دراسة كل أشكال الغيرية الاجتماعية والمقارنة بين الثقافات) من جهة أخرى.

وإذا ما نظرنا إليها على ضوء الإثنولوجيا والأنتروبولوجيا الاجتماعية، نجد أن أنتروبولوجيا المجتمعات اليونانية تثير مسائل دقيقة فيما يخص تقسيم ميدان معرفتها وشرعيتها المنهجية. فعندما نسلم بأن الإثنولوجيا تتميز عن التاريخ بكونها تدرس على العموم مجتمعات دون كتابة، أو بأنها بشكل أكثر تعميما " تهتم في الدرجة الأولى بما هو غير مكتوب" (ليفي- ستروس)، يصبح من الأحرى بنا أن نعترف بأن يونان المؤرخ توكوديدس والآثار الأتيكية والحجارة المنحوتة لا تناسب النظرة الإثنولوجية كثيراً، لكونها مؤطرة بالشرائع والقوانين. وإذا حدّدنا أكثر بالقول أن التاريخ والإثنولوجيا يتمايزان على وجه الخصوص بنمط الوقائع التي تهم كلاً منهما، أي لكون الأول يهتم " بالفئات الحاكمة والوقائع الحربية وفترات الحكم والمعاهدات والتحالفات"، بينما تنكبّ الثانية على "الحياة

الشـــعبية والأعـــراف والمعتقدات والعلاقات الأولية التي يقيمها البشر مع محيطهم" (نفس المصدر)، وجب علينا اكتشاف، أو إعادة اكتشاف أن ذلك الاختلاف في التوجه قد أسس، فـــي حالـــة اليونان القديمة الخاصة، لتميز على الصعيد المعرفي. وإن شئنا توضيح هذا الـــتمايز بعـــبارات مختلفة نقول بأنه تمايز بين التاريخ وما درج القرن التاسع عشر على تســـميته " آثـــار الأقدميـــن". لقد كانت تلك الأشياء الأثرية تشكل المادة التي قامت عليها دراســـة فـــي غاية الدقة في مختلف الجامعات الأوروبية، وتغطي بالتحديد ميدان مظاهر الحـــيـــاة الاجتماعية والممارسات والتقاليـد. وتكفي نظرة خاطفة على الفصل العـــاشر مـــن "*الوجيز في فقه اللغة*" ل س. ريناك (1879)، والذي يحمل عنوان " آثار اليونان"، للـــتحقق مـــن أن فقـــه اللغة التقليدية قد أولى اهتماما متميزاً لتلك المواضيع الهامة لدى الإثنولوجـــيا الميدانية: القرابة، الغذاء، الطقوس، إلخ. كان ذلك في نظر الأنتروبولوجيين الســـابقين قمة " التبحّر"، وكانت الإحاطة به تعني اكتساب معرفة شمولية وإحاطة بجملة معلومـــات لا تطمـــح الدراسة الاحادية لأكثر من الحصول عليها. بل أكثر من ذلك: لقد كانـــت جميع تلك العناصر المعرفية عن المجتمعات القديمة تندرج في رؤية أنتروبولوجية بالمعنى الحرفي. لقد كتب ريناك: "يستطيع علم النفس التوصل إلى معرفة الإنسان بالعودة إلـــى الماضي اليوناني والروماني". ويمكن للبعض أن يقول بأن هذا ليس سوى وهم، أو ســـراب إنســـانوي. ولكـــن التأمل به عن كثب يشير إلى أن المسيرة التي يدعو إليها هي بالأحرى أنتروبولوجية. ثم يتابع الفيلسوف قائلا: " سيكون التاريخ عبارة عن جهد ضائع إذا لم يبحث في الوقائع عن معرفة المؤسسات والتقاليد، وإذا لم يبحث في هذه الأخيرة عن العلم بالفكر البشري الذي هو منبعها المشترك. إنها دعوة لعلم نفس اختباري يقدم الماضي لـــه الوثائق اللازمة. وتستمد تلك الوثائق قدرتها من كميتها، إذ ليس من واحدة منها يمكن أن تهمَـــل؛ فالـــتاريخ السياسي يجمعها ويصنفها. ولكن التاريخ السياسي ما هو إلا دراسة تمهـــيدية، مقدمة لتاريخ المؤسسات تسمو فوق التاريخ نفسه، شريطة أن تسمو من خلاله، ذلك أن تاريخ الأفكار يبقى بناءً هشا عندما لا يكون متجذرا في علم الأحداث".

أحـــداث، مؤسسات وأعراف، فكر بشري. إذا كانت تلك هي، وبالترتيب المذكور، مـــواد المعـــرفة لعلـــم فقه اللغة المطبَّق على الأشياء الأثرية، فإن التعابير ذاتها تستخدم للـــتعريف بمهمـــة الأنتروبولوجيا: التساؤل عن الإنسان عبر مجتمعات ومؤسسات تدرس حســـب ســـماتها الخاصة. ولقد كانت المقاربة التي أجريت في مقتبل القرن العشرين بين الأنتروبولوجيا والدراسات الكلاسيكية تستقي شرعيتها من ملاحظة وجود طموح مشترك. وإذا كـــان تذويـــب المســـافة بيـــن الإثنولوجيا والدراسات الكلاسيكية قد اصطدم بحاجز مزدوج: شيوع الأعمال التاريخية ووجود علم قائم بذاته يجعل من غير الممكن أو المجدي تحقيق مشروع إثنولوجيا للعوالم القديمة، فإن تعريفاً كهذا صادراً عن فقهاء اللغة ومنصبّاً علـــى المعـــرفة التـــي يجـــب جمعهـــا عـــن تلـــك المجتمعات، كان يلتقي مع توجهات "الأنتروبولوجـــيا". إن لـــدى الإغريق والرومان الكثير ليقولوه على مسمع كل من يحاول البحـــث عـــن قـــيم عالمية للثقافة، وذلك بفضل – ورغم – ميزة تمتعوا بها: أنهم نصّبوا أنفسهم نماذج للانسانية. ألم يطلقوا خطابا مفرط الغنى عن الإنسان الاجتماعي؟ لقد دخلوا مـــيدان الأنتروبولوجـــيا مـــذ توقف ذلك الخطاب عن تشكيل نموذج مطلق،ومذ دخل في مقارنـــة مـــع مفاهيم ومؤسسات مجتمعات أخرى. بدأت تلك الدراسات في إنكلترة عندما أخـــذت تـــتكون فـــي كمبريد، بداية القرن العشرين، وحول ج.هاريسون بصورة خاصة، أنتروبولوجيا عن بلاد الإغريق تميزت باهتماماتها الدينية وبخلفيتها النشوئية. ولكنها كانت

تضع ضمن سلة واحدة نصوصا وطقوسا هلينية مع مخلفات بربرية أو برّية تسبق وتهدد كل حضارة متمدنة.وفي الجدل الذي سرعان ما نشأ بين مؤيدي ومناهضي أنتروبولوجيا للمجتمعات القديمة، كان الرهان يكمن في الجواب الذي يمكن أن يعطى عن السؤال التالي: هل يستحق العالم الكلاسيكي أن يُخفض إلى مستوى المجتمعات غير المتحضرة؟

ما زال السؤال مطروحا. ولكن الانتقادات التي وجّهها بالأمس م.فينلي، أو المرافعة التي قدّمها ديتيان تحت العنوان الساخر: " ألا يشبه الإغريق الآخرين؟"، تبرهن كلها بأن المسألة ما زالت تطرح اليوم، كما في زمن هاريسون، بالشكل التالي: هل المقارنة هي أمر مشروع؟ لقد جاء الجواب بوجوب إخراج العالم الإغريقي من تميزه العجائبي والنموذجي؛ ولقد صدر عن " مركز الدراسات المقارنة عن الشعوب القديمة"الذي أسسه فيرنان والذي يديره حاليا ب. فيدال- ناكيه. إنه مركز يمثل أنتروبولوجيا جديدة عن المجتمعات القديمة تتميز بأنها اقل نشوئية، وبأنها قريبة من طروحات موس وشديدة التأثر بمنهجية ليفي-ستروس البنيوية في دراسة الأساطير وبـ"وظيفية" دوميزيل؛ ولقد أتاحت للإغريق بأن يعودوا ليحاوروا الأنتروبولوجيين والمجتمعات الحية الذين يدرسونهم.

ج. سيسا

DETIENNE M., 1972, *Les jardins d'Adonis*, Paris, Gallimard.- DETIENNE M. et VERNANT J.-P., 1974, *Les ruses de l'intelligence, la Métis des Grecs*, Paris, Flammarion.- DETIENNE M. et VERNANT J.-P. (éd.), 1979, *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, Gallimard.- FINLEY M.I., 1975, *The Use and Abuse of History* , Londres, Chatto et Windus; 1980, *Ancient Slavery and Modern Ideology*, Londres (trad.fr. : *Esclavage antique et idéologie moderne*, Paris, Editions de Minuit, 1981).- GERNET L., 1968, *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, Maspero.- HUMPHREYS S.C., 1978, *Anthropology and the Greeks*, Londres, Routledge et Kegan Paul.- LEACH E.R., 1969, Genesis as Myth and Other Essays, Londres, Cape (trad.fr. in *L'unité de l'homme et autres essais*, Paris, Gallimard, 1980).- LORAUX N., 1981, *Les enfants d'Athena. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, Paris, Maspero.- REINACH S., 1879, *Manuel de philogogie classique d'après le Trienium philologicum de W. Freund et les derniers travaux de l'éprudition*, Paris, Hachette.- ROGERSON J.W., 1978, *Anthropology and the Old Testament*, Oxford, Basil Blackwell.- VERNANT J.-P., 1965, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, Maspero; 1974, *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, Maspero.- VIDAL-NAQUET P., 1981, *Le chasseur noir*, Paris, Maspero.

Tabou — محرم

مازالت كلمة "محرم" تحمل معنيين: الأول خاص بالثقافة المنبثق منها والثاني عام ومقارن يعبر عن الممنوع والمنع. تعود هذه الثنائية في المعنى إلى قرنين من الزمن.

يرتبط الظهور الأول لمصطلح " تابو" في اللغة الغربية بالرحلة الثالثة لكوك. في سنة 1777، التقى كوك بزعماء " تونغاتابو" في تونغا الذين لا يستطيعون أن يجلسوا أو أن

يـأكلوا لأنهـم " تـابو" وهـو مصطلح يحمل معنى واسعاً ولكنه يعني بشكل عام ما هو محظـور ثـم وجد كوك فيما بعد المصطلح ذاته شائع الاستعمال في تاهيتي ولكن بشكله البولينـيزي المعروف بـ" تابو". دخل هذا المصطلح نهائياً في اللغة الإنكليزية بشكل اسم مفعـول حوالـي سنة 1791. ذكرت صحيفة والتر سكوت للعام 1826 أنه " قليلاً ما يكون الحديـث بيـن الرسـميين واضـحا، فهـناك عدد من المواضيع الشبيهة بما يطلق عليه التاهيتيون اسم تابو".

مـن هنا، أخذ دخول هذا المصطلح في الدراسات الخاصة بالديانات الأولى شكلين مختلفيـن: من جهة، دراسة تشبيهية لمعنى " التابو" في الدين والمجتمع الأوقيانيين؛ ومن جهـة أخرى، دراسة مقارنة لمختلف أنماط المنع في العالم أجمع، ويجتمع المعنيان ضمن الإطـار العـام للمصطلح البولينيزي. نجد خلاصة وافية عن السجال الحاصل في القرن التاسـع عشـر حـول موضوع المحـرم في أعمـال ر. أ. سميث وج. ج. فـرايـزر ور.ر. ماريـت ول. ليفـي بـروهل وأ. فان جينيب. لم يكن التعميم الحاصل للمصطلح البولينـيزي عـبر فـئات مقارنـة خالياً من المخاطر. ميّز أ.ر. رادكليف – براون في محاضـرته عـن فرايزر، عام 1939، كلمة " المحرم" (المكتوبة والملفوظة على الطريقة الإنكلـيزية: taboo) المـتخذة المعنى الذي يستخدمه الأنتروبولوجيون، والمحرم " tabu" (المكتوبة والملفوظة على الطريقة البولينيزية) حسب الاستخدام الخاص في بولينيزيا.

سـنركز فـي بادئ الأمر على المعنى المجرد البولينيزي ثم على المصطلح ذي الاسـتعمال المقارن في اللغة الخاصة بالأنتروبولوجيين أولا، لا تتواجد كلمة " تابو/تابو" فقـط في اللغات البولينيزية، ولكن تستعمل أيضا في لغات ميلانيزية عدة. ونظراً إلى أن المعـنى الميلانيزي غير مرتبط عامة بالمقدس أو السلطة السياسية للزعماء بالوراثة، فإن استخدام المصطلح المقابل له يضيء على استخدامه الشائع في بولينيزيا.

منذ التحليلات الأولى، حاول المراقبون الأوروبيون حل التناقض الناتج عن الجمع فـي مصطلح واحد بين دلالات سلبية ظاهرياً مرتبطة بالممنوع ودلالات ظاهرها إيجابي مرتبطة بالمقدّس وهو موضوع عالجه ف. شتاينر (1956) بشكل واسع.

ذهب الأنتروبولوجيون المعاصرون الذين حللوا الرمزية بطريقة أدق من أسلافهم، أبعد من شتاينر ووجدوا في هذا الحقل الدلالي وحدة حقيقية.

حسـب ماريت (1914)، تعود المصاعب التي وجدها الباحثون الأنكلوسكسون في تحليل كلمة " تابو" إلى كون استعمال الكلمة في اللغة الإنكليزية يركز على صفة " قدسية" المحـرم أو " قابليته للتقديس" وهذا مختلف عن الحـال في اللغـة الفرنسية حيث بيّـن أ. دوركهـايم " أن المحـرّمات تنقسم إلى فئتين: ما يرتبط بالمقدس وما يرتبط بالدنيوي، كذلـك تنقسـم الفئة الأولى إلى جزئين متعلقين بالمقدس الطاهر والمقدس المدنس". ومن الشـواهد السـاطعة علـى أخطاء ترجمة مفاهيم الشعوب المحلية أنه، في الجزر الغربية لميلانيزيا مثلاً، تستخدم كلمة " تابو" للدلالة على "الكتاب المقدس".

اتخذ الكتاب المقدس في عدد من اللغات الميلانيزية اسم " بوكاتابو" وهذا لا يضفي صـفة القداسة على الكتاب بل يشير إلى أن هناك أشخاصاً لا يحق لهم قراءته. نرى هنا

أثـــرا لما نشأ من تغيير وتحوير صادرين عن المعتقدات المسيحية والتوراتية في المفاهيم السائدة لدى الشعوب المحلية.

تـــم تعـــريف مفهوم " نوا" (noa) الذي يعني في العديد من اللغات البولينيزية حالة غيـــر شائعة للمحرم بكلمـــة الدنيوي في المعنى الدوركهايمـــي. واقترح ب. وإ.ميرانـــدا (1970) كبديل لترجمة التناقض " تابو/ نوا" الكلمتين " مبيّن" / "غير مبيّن".

شـــاعت أيضـــا محاولـــة دمج كلمتي " المحرم" و" المانا" كونهما جزءا من نظام مفهومـــي واحـــد بينما رفضت العديد من الدراسات الحديثة المرتبطة بالمفهوم الأخير كل صـــلة جوهـــرية بين التابو (شامل في بولينيزيا ومستعمل بكثرة في المضمون السياسي- الديني) والمانا، فلكل منهما مركزه الجغرافي الخاص ونطاق تطبيقه المختلف. لم يحصل تعمـــيم كلمة " محرم" كلفظ مقارن للإشارة إلى الموانع دون مشاكل، وخاصة منذ محاولة فرايـــزر تعـــريف المحـــرم " بالســـحر السلبي". إلى أين يؤدي هذا التمدد والتوسع للفظ البولينـــيزي؟ هـــل ســـيتم تطبيق المحرم في تقعيد اللغة المقارنة على جميع المحظورات الاعتـــيادية التي تحمل قوة منع أخلاقية؟ أو أنه يجب تحديد استعمال هذا اللفظ بما يتعلق فقـــط، كما تقول م. ميد (1937) بتوصيف موانع المشاركة في أوضاع خطيرة بحد ذاتها، ممـــا يجعـــل مجـــرد المشاركة فيها تنقلب على من يدخل عالم المحرم"؟ هذا يعني فصل المحظورات التي تجلب عقاب الآلهة أو الأرواح أو العناصر البشرية عن مفهوم المحرم.

بعـــد أن حاول أنتروبولوجيو القرن التاسع عشر مثل ج. ج. فرايزر جمع مختلف المحـــرمات فـــي العالم، جهد أنتروبولوجيو القرن العشرين في تنظير مفهوم لفظ "التابو" ضـــمن رؤية ترتكز على المقارنة. وساهمت التحليلات المنهجية الخاصة بالتصنيف لدى ليفـــي- ســـتروس (1962) وإ.ر.ليـــتش (1964) وم. دوغـــلاس (1966) بتوضيح مكانة المحـــرمات داخـــل الأنظمة المفهومية، وذلك بعيداً عن تحليلات أ.ر. رادكليف - براون الفارغـــة والحشـــوية القائلة بـــ" القيمة الطقوسية". ويبقى تحليل موضوع المحرّم (ليتش، 1964) بعبارات تصنيفية منقوصة عملية منحازة وإشكالية. فحسب ر. نيدهام (1979)، "لا شـــيء يســـمح بالقول أن التقييم المفيومي لحدود المحرمات وردود الفعل النفسية بالنسبة لوجودها يشكل ثوابت للتصنيف الرمزي إلا إذا استندت هذه الثوابت على مفهوم الخطر". وبيـــنما يقاوم انتشار المحرمات محاولات حصرها المبتذلة ضمن حدود مادية (مثلما تبيّن كـــتابات م. هـــاريس وتلاميذه) ونفسية في آن واحد، يبقى من الضروري أن نفهم بشكل شـــامل دور المحظـــورات فـــي تحليل الأنظمة المفيومية/ المعرفية، وهذا ما يتطلب قيام توافـــق منهجي بين توجهات الرمزية الثقافية والمساهمة غير المباشرة " للمنطق العملي" (ســـاهلنز، 1976) وتقـــارب طالمـــا انـــتظرناه بين الأنتروبولوجيا وعلم النفس الخاص بالأعماق.

ر. كيسنغ

COOK J. et KING J., 1784, *A Voyage to the Pacific Ocean*, 3 vol. (vol. 1 and 2 by Cook, vol, 3 by King), Londres.-DOUGLAS M., 1966, *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, Londres, Routledge et Paul Kegan (trad.fr. *De la souillure: essai sur les notions de pollution et de tabou*, Paris, Maspero, 1971).- DURKHEIM E., 1906, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Alcan.- ELLIS W., 1829, *Polynesian researches during a*

Residence of Nearly 8 Years in the Society and Sandwich Islands, 2 vol., Londres, Fisher et Jackson.- FRAZER J.G., 1888, " Taboo" in *Encyclopedia britannica*, 9e éd., Edimbourg, A. and C. Black, t. XXIII.- HANDY E.S.C., 1927, *Polynesian Religion* Honolulu, Bishop Museum, Bulletin n.34.- LEACH E.R., 1964, "Anthropological Aspects of Language: Animal Categories and Verbal Abuse", *in* Lenneberg E.(ed.), *New Directions in the Study of Language*, Cambridge, Massachusetts Institute of Technology Press.- LEVI-STRAUSS C., 1962, *La Pensée sauvage*, Paris, Plon.- MARANDA P. & MARANDA E., 1970, " Le Crâne et l'Utérus: Deux Théorèmes Nord- Malaitains"*in* P. Maranda et J. Pouillon (sous la direction de), *Echanges et Communications*, Paris- La Haye, Mouton.- MARETT R.R., 1914, *The Threshold of Religion*, Londres, Methuen.- MEAD M., 1937, "Tabu", in *Encyclopedia of the Social Sciences*, vol. VII, New York, MacMillan. – NEEDHAM R., 1979, *Symbolic Classification*, Santa Monica, Californie, Goodyear Publishing Company.- RADCLIFFE – BROWN A.R., 1939, *Taboo*, Cambridge , Cambridge University Press (trad.fr. in *Structures et fonction dans la société primitive*, Paris, Editions de Minuit, 1968).- SAHLINS M., 1976,*Culture and Practical Reason*, Chicago, The University of Chicago Press (trad.fr. *Au Coeur des sociétés. Raison culturelle et raison pratique* , Paris, Gallimard, 1980).- STEINER F., 1956, *Taboo*, Londres, Cohen et West.- WEBSTER H. , 1942, *Taboo: A Sociological Study*, Stanford University press (trad.fr. *Le Tabou. Etude sociologique*, Paris, Payot, 1952).

Interdit محظـــور

علـــى خـــلاف المحظـــورات التـــي يمكن أن يفرضها كل فرد على نفسه، تشكل المحظورات الثقافية موضوع معرفة متقاسمة غالباً ما تترسخ بواسطة صيغ وقائية موجزة تدعمهـــا اللهجـــة المناســـبة لتجنب المصائب (مثلاً: "انتبه، خطر!"). لقد توسعت بعض الحضـــارات أكثر من غيرها بهذا الشكل التربوي الذي يبدو لنا مظهره الرمزي في أغلب الأحيان لاعقلانياً. في الواقع، تطرح الأوامر الناهية جانباً العلاقات السببية بين الانتهاكات ومفاعـــيلها، المرتقـــبة والمرهوبة في آن، ضمن تحويل المعايير والتصورات إلى أنظمة داخلية.

تحـــدد كـــثرة الأعـــراض الوقائية المطروحة على بعض أنواع السلوك حقلاً من الـــدلالات تســـتوعب انطلاقاً منه تلقائياً أشكال التربية الصالحة والتصرفات الجيدة مثلما تفهمها الثقافة المعنية. في الوقت نفسه، هناك قطاعات للسلوك تبدو معنية أكثر من غيرها لجهة تفعيل أجهزة المحظورات، بحيث يكون هناك تكثيف لوظائف ودلالات خلف تسميات "المقدّس" و"المدنس".

بشـــكل عـــام، لا تركـــز الأغلبية الساحقة للمحظورات على سلوك يسبب اختلالاً كبـــيراً، بل على إشارات شؤم لا قيمة لها، وكلمات تترجم بأعمال نحس، أو حتى سهوات تبـــتعد عـــن العرف الجاري ويفترض أنها تستحضر المصائب أكثر من مجرد النبذ. أمام المفاهـــيم الســـائدة، تبقى عبارة المحظور نفسها على درجة كبرى من الإبهام. فالمحظور

الـذي قـد يحـدده طبيب ينتج أولاً عن تشخيص خلل عضوي؛ ومحظور إشارات السير يرمـي إلـى الوقايـة مـن الحوادث، وبالتالي من أحداث خطيرة للسائق وللآخرين. في الحضـارات التقلـيدية، يمكن أن ترتبط أنظمة المحظورات بوجود طب أو شرطة، لكن يجب ألا تحجب هذه التحديدات الطارئة ما يمكن تسميته تربية الوظيفة الرمزية للمحرّم.

مـن جـزر هـاواي حيث كانت المحظورات تشكل مادة ممارسات سياسية، إلى نـيوزيلاندا حيث كان شعب ماوري يموت، على ما يقال، من انتهاك المحظورات، ومن جـزر الماركـيز إلـى جزر سالومون، يُظهر استعمال صفة المحرم (tabou) (أو إحدى مـرادفاتها) بشـكل جيد ما هي أهداف تحديد المحظورات. في المجتمعات الغربية، يشير شيوع اقتباس تلك الكلمة من اللغات الماليزية والبولينيزية إلى غياب عبارة مناسبة للتعبير عن فكرة الخطيئة المقترنة بفكرة النية والغواية، فكرة الشر الأخلاقي الإرادي لا المصيبة الطارئة في الحياة. يُظن أن كسر مرآة هو نذير شؤم لكنه ينسب إلى فكرة التطيّر لا فكرة المحـرّم، الـذي هو عبارة يُستحسن إرجاعها في النهاية إلى مكانها الأصلي. على امتداد مناطق شعب البانتو، هناك اسم (إيمي- زيرو، مزيو، تيلو، بيجبلا، إلخ.) يلعب نفس دور المحـرم (tabou)، ينسـب إلى ردات فعل سلبية مرتبطـة بالحساسية أكثـر من العدوى (ب. سميث، 1979). وفي أعماق ماليزيا وبولينيزيا ومدغشقر، تشمل فكرة الفادي (Fady) مظاهـر السلوك الممجوجة التي لا تحصى والتي يجدر تجنبها (فان جينب، 1904؛ رود، 1960). لقد كانت محظورات الشعوب السامية، وبالدرجة الأولى المحرمات التوراتية، لدى و. روبرتسـون سـميث (1894) أو م. دوغلاس (1963)، موضوع سجالات تستند بشكل خـاص على مضمون فئة المدنس مقابل مضمون المقدس وعلى مقابلة هذه المعطيات مع مـا هـو سائد في بولينيزيا أو أي موضع آخر. عام 1967، تفحص ف. شتاينر بصورة معمقـة الـنظريات الأنتروبولوجية عن المحظور، لكن دون أن يستخلص منها شيئاً. من الملاحـظ أن هـذه الأخـيرة تميل إلى حجب الطابع "الإنتاجي" لجهاز المحظورات خلف دلالات منسـوبة إلـى بعـض من المضامين التي يشكلها الجهاز المعني. يمكن أن تستند المحظورات إلى ممارسات ذات صفة تدنيسية بحتة، وإلى هيئات دلالية أقل غنى بالشحنة العاطفية مما يتعلق بالجنس (سفاح القربى) أو السلطة (المقدسة) أو الدنس أو " التلوث"، أو الحـياة والمـوت. تحـدد في رواندا مثلا علاقات تنافر بالحساسية بين الحليب من جهة، والندى (سائل ضعيف سريع الزوال) ودخان التبغ ("شراب" متلف) من جهة أخرى. عندما تحـدث علاقـات من هذا النوع في الطبيعة، فإنها لا تعتبر ناتجة عن تصرفات سيئة، بل تنـتقل مـن المحظورات إلى التنبؤات. وعندما يتجنب التعبير بحرص شديد كل كلمة قد تحـدث استحضـارات غير لائقة، وبالتالي شريرة، ينتقل الأمر إلى التصنع وعدم احترام قواعد الذوق السليم، حيث يأتي الشأن الجمالي ليأخذ مكان الأخلاقي.

بيـن خرق المقدسات وقلة الذوق، تشكل الانتهاكات خروقاً في حجاب العفة الذي تجـتهد الـثقافة في وضعه على الروابط بين الشأنين الاجتماعي والذهني. تفرض الأبعاد التأطـيرية للمحظـورات وعقوباتهـا علـى الفكر وعلى الحساسية استيعاب شيفرة تذكر شروطها بأن لكل عمل وقعاً رمزياً وراء غائيته الخاصة.

ب.سميث

DOUGLAS M., 1963, *Purity and Danger. AnAnalysis of Concepts of Pollution and Taboo*, Londres, Routledge et Kegan Paul (trad.fr. *De la souillure*,

Paris, Maspero, 1971). – FRAZER J.G., 1911- 1916, *The Golden Bough*, Londres, MacMillan (trad.fr. *Le Rameau d'or*, Paris, Robert Laffont, 1981- 1984, 4 vol.).- VAN GENNEP A., 1904, *Tabou et totémisme à Madagascar*, Paris, Lerroux.- MAUSS M., 1968, *Œuvres*, t.I, Paris, Editions de Minuit.- RADCLIFFE – BROWN A.R., 1952, *Structure and Function in Primitive Society*, Londres, Cohen et West (trad.fr. *Structure et fonction dans la société primitive*, Paris, Editions de Minuit, 1968). – RUUD J., 1960, *Taboo*, Oslo, Oslo University Press.- SMITH P., 1979, "L'efficacité des interdits", *L'Homme* XIX (1): 5-47.- SMITH W.R., 1894, *Religion of the Semites*, Londres, Black.- STEINER, F., 1956, *Taboo*, Londres, Cohen et West.- WEBSTER H., 1942, *Taboo.A Sociological Study*, Stanford, Stanford University Press (trad.fr. *Le tabou, Etude sociologique*, Paris, Payot, 1952).

Milieu naturel

محيط طبيعي

للمحيط الطبيعي مفهوم ملتبس. فالواقع أنه لا يكاد يوجد (أو لم يعد يوجد) "محيط طبيعـــي"، بمعنى موضع لم يغيّره الإنسان، بأية درجة كانت. بالمقابل، تحافظ هذه الفكرة على كامل أهميتها عندما تفهم كمجمل العناصر الطبيعية – غير المعيشية (موضع طبيعي: مناخ، تضاريس، أرض، معادن) والمعيشية (موضع حي: نباتات، حيوانات)– التي تؤلف بيـئة الإنســان، تؤثـر فـيه ويؤثر هو فيها، والتي تشارك إذاً، بالتفاعل معه، في تنظيم وتحريك الكون والمجتمعات.

لقد عرّف أ.دو.هومبولدت (1848) فكرة المحيط الطبيعي التي كانت قد ظهرت في النصـــف الثاني للقرن الثامن عشر، فيما اقترحت عبارة " البيئوية" عام 1866 للإشارة إلى العلم الذي يدرس العلاقات بين الكائنات الحية والموضع التي تعيش فيه (هايكل، 1874). وبالـــرغم من أن اللفظة الإنكليزية بيئة (environment) هي ترجمة "المحيط الطبيعي" وأن تعبـــير "البيئة الطبيعية" يُستعمل أحيانا بهذا المعنى، فيجب ألا أن نخلط بين فكرة المحيط وفكـــرة البيـــئة. فـــإن هذه الأخيرة، التي ظهرت نحو 1960، تدل بالأحرى على الإطار الشـــامل الذي توجد فيه المجتمعات البشرية ضمن أوضاع فعل وتفاعل متبادلة تشغل كل عناصر المحيط: إن البيئة هي إذاً " محيط ونظام علاقات في آن" (جورج، 1971).

كانت محاولات مقاربة العلاقات بين الناس ومحيطهم بطريقة علمية عرضة لكثير مـــن الترسيمات الجبرية والاحتمالية التي كانت مادة سجالات حامية جدا منذ نهاية القرن التاسع عشر ومصدر بعض صعوبات التفاهم بين علوم الطبيعة وعلوم الإنسان.

تمثل الجغرافيا هنا الأرضية المشتركة نظراً إلى أهميتها للطبيعة والمجتمعات في آن. فالمحيط الطبيعي هو بالنسبة إليها جزء من الكون يُعرّف بتجديده وأبعاده، وبمنظومة العناصـــر "الطبيعية" الموجودة فيه. ولطالما عمل الجغرافيون ومعهم علماء الطبيعة على دراسة الأوساط " الطبيعية" بمعزل عن أي تدخل بشري. منذ الستينات، اجتهدت الطرائق الأشـــمل فـــي إظهـــار التفاعلات بين الطبيعة والمجتمع التي تتدخل في صياغة المحيط الطبيعي: مثلاً، إن مفهوم "النسق الجغرافي" الذي أوجده ج.برتران (1968) ينم عن الرغبة في دراسة متكاملة للموضع الطبيعي.

برزت نظريات أخرى، لا سيما في الإثنولوجيا، منذ عقود عديدة، أظهرت اهتماما جليا بالبعد البيئي في دراسة المجتمعات، من بينها، أولا، في بحوث أميركا الشمالية (أ.ك.كونكلين، ج.هـ. ستيوارد، أ.ب. فايدا، ر.أ.رابابورت، ك. نيرتز، الخ.)، "البيئوية الثقافية" لستيوارد و"الأنتروبولوجيا البيئوية" التي تشكلت حول فايدا. في فرنسا، جسّد م.غودلييه تيار اهتمام خاص جداً بالمنهج البيئوي في الأنتروبولوجيا، مفضّلاً البحث عن ظروف تكاثر المجتمعات، معتمداً وجهة نظر تحدد المجتمعات وتاريخها في الطبيعة. "ليس الموضع الطبيعي عملية تغيّر مستقلة بالكامل عن الإنسان، ولا عاملاً ثابتاً. إنه واقع يحوّله الإنسان تقريبــا بطرقه المتعددة للتأثير على الطبيعة ولتملك مواردها" (غودلييه، 1984).

فــي الواقــع، يعتــبر الإثنولوجيون أننا لسنا فقط في صدد تعداد مكونات المحيط الطبيعي ومواصفاته، بل أيضاً تحليل كيفية استعمال وفهم المجتمعات لها، بالقياس إلى ما هي عليه، في السابق، كانتْ الجغرافيا المدارية تدين إلى ب. غورو بفكرة احتمال حدوث الظــروف الطبيعــية: "ليس" المحيط البيئي"هو ما يهم فقط، بل الفكرة التي يكوّنها الناس عــنه، الناس أو بالأحرى الحضارة التي ينتمون إليها" (غورو، 1955). إن التحليل العلمي المتناوَل من الخارج يجب أن يقترن مع تحليل الإدراك الداخلي (شاتولان وريو، 1986). وهكــذا فــإن العلاقــة "الناس/المحيط"، الطبيعة من جهة والناس من الأخرى، تفسح في المجال لعلاقة بين مجتمع متأثر بالوسط المحيط به وطبيعة " مؤوّلة " تكون جزئياً إسقاطاً لهــذا المجتمع. لقد درس الجغرافي ج. غاليه (1984) المجتمعات الساحلية للدلتا الداخلية للنيجر من هذه الزاوية. ولا تختلف هذه المقاربة عن المناهج التي اعتمدها عدد من علماء اجتماع وأنتروبولوجيين متخصصين مثلاً في المجتمعات الرعوية أو مجتمعات الصيادين- القطافيــن، خصوصــا عندما تعيش هذه المجتمعات في ظروف طبيعية محددة (ديسكولا، 1986). إن أهمــية أبحاث كهذه عن تفاعل المجتمعات والمواضيع تفضي إلى فكرة أخرى هــي فكــرة "الموارد" المزعوم أنها "طبيعية": في الواقع، إن عناصر المحيط الطبيعي لا تصبح دالة إلا ابتداءً من اللحظة التي تشكل فيها جزءاً مكملاً من النظام الثقافي.

تلتقي هذه الخطوة، في جزء منها، بالعلم الإثني، على أساس إثنولوجي وطبيعي في آن. إن الدراســات عــن العلــم المحلــي (علــم التراث أو العلم الإثني) قد انتشرت منذ الخمســينات في الولايات المتحدة حول كونكلين، وهي تستند إلى تصنيف وتصوّر الأشياء والظواهــر الطبيعية التي يحققهــا شعب في موضع معيّن. حتى أن ك. ليفي – ستروس (1962) نفسه ينوّه بالاهتمام بــ "علم المحسوسات" أو " البيولوجيا الإثنية التي تضمّ النباتية الإثنية والحيوانية الإثنية".

قــد يكــون هــذا الــتعريف بالوسط الطبيعي ناقصاً إن لم نذكر المظهر التعاقبي للعلاقــات بين الأوساط والمجتمعات. وفي الواقع، ليست هذه العلاقات آنية فقط، بل على العكــس، فهي تنتج من التاريخ البيئوي والتاريخ الاجتماعي اللذين يتصفا بأنساق متباينة. يــتخذ الــبعد التاريخــي الــذي نوّه به برتران (1975) مكانا يتسع أكثر فأكثر في تحليل العلاقات بين الأوساط الطبيعية والمجتمعات، مكاناً يبقيه بعيداً عن التلاشي أمام البيئوية.

ك.بلان– بامار

BERTRAND G., 1968, " Paysage et géographie physique globale", *Revue géographique des Pyrénées et du Sud-Ouest*, 3: 249- 272; 1975, " Pour une histoire écologique de la France rurale", in G. Duby et A. Wallon (éd.), *Histoire de la France rurale*, Paris, Le Seuil.- CHATELIN Y. et RIOU G. (éd.), 1986, *Milieux et paysages*, Paris, Masson.- DESCOLA P., 1986, *La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.- GALLAIS J., 1984, *Hommes du Sahel*, Paris, Flammarion.- GEORGE P., 1971, *L'environnement*, Paris, PUF.- GODELIER M., 1984, *L'idéel et le matériel: Pensée, économies, sociétés*, Paris, Fayard.- GOUROU P., 1955, "Remarques sur les régions écologiques", *Annales biologiques*, 51 (5-6): 125-130.- HAECKEL E., 1874, *Histoire de la création des êtres organisés d'après les lois naturelles*, Paris, C. Reinwald. – HUMBOLDT A. de , 1848, *Cosmos, Essai d'une description physique du monde*, Paris, Gide et Baudry, 5 vol.- LEVI – STRAUSS , C., 1962, *La pensée sauvage*, Paris, Plon.

Océan indien — المحيـــط الهندي

لا يتمتع المحيط الهندي،حتى يومنا هذا، بوجود معترف به بين المجموعات الثقافية العالمية الكبرى. وإذا كان هناك ميل إلى تعريف الاثنولوجيين كـــ "متهندين" و"مستفرقين"، علـــى ســـبيل المثال، و" مدغشقريين" عندما تدعو الحاجة، فإن أحداً لم يستند إلى جماعة ترتـــبط بكـــيان "المحـــيط الهندي". إن الباحثين الفرنسيين هم وحدهم، حسب أوتينو،الذين جعلوا من المحيط الهندي ميداناً للبحث على المستوى الاثنولوجي.

يمكن أن تُعتبر منتمية إلى هذا المحيط المناطق القارية التي تشكل أطرافه، إضافة إلى الجزر المختلفة المنتشرة فيه والواقعة بين الواجهة الأفريقية وشبه الجزيرة الماليزية. مـــن بيـــن ثقافـــات هذه المجموعة، يميل عالم الاثنولوجيا عادة إلى تفضيل ثقافات سكان الجـــزر واعتبارها " ثقافات المحيط الهندي"، أي تلك التي تمارس علاقات بحرية واسعة، والتي تقيم روابط تستمد خاصيتها من التبادلات مع الثقافات الأخرى للمدى المحيطي ذاته.

إذا ما توافق الباحثون على تجاهل دراسة الجماعات المؤلفة من المهاجرين الجدد الذيـــن حـــافظوا على مميزاتهم وهويتهم الأصلية، فإنهم قد اهتموا بشكل خاص بالثقافات "الجديـــدة " التـــي تشكلت في هذه المنطقة عبر اجتماع عناصر متنوعة متأتية من ثقافات متناقضـــة فـــي المحيط وأحياناً من خارجه (عناصر أوروبية على وجه التحديد). إن هذا التحلـــيل الذي أجري على مواد حديثة التحصيل يمكن أن يستكمل نتائجه من خلال معاينة الشواهد القديمة المتوفرة (من بينها نصوص الرحالة العرب والفرس، ثم الأوروبيين).

خـــلال الســـنوات العشـــر الأخيرة، وباستثناء بعض الدراسات التي أجريت عن الأرخبيلات المركزية (جزر المالديف واللاكاديف)، تطورت أبحاث علماء الاثنولوجيا في الجـــزر الجنوبـــية الغربية على وجه التحديد. في هذه المنطقة وبين الجزر غير المحاذية مباشـــرة للســـاحل الأفريقـــي، هناك ثلاث مجموعات جغرافية تتألف من "وحدات" لغوية وثقافـــية. الأولـــى هـــي جزيرة مدغشقر الكبرى والتي تتمتع بحجم هائل نتيجة مساحتها الكبـــيرة وعدد سكانها. وعلى الرغم من انفصالها عن جنوب شرق آسيا من خلال مسافة

بحرية يبلغ عرضها أكثر من خمسة آلاف كلم، فإن سكان مدغشقر يتمتعون بلغة ومظاهر ثقافية شديدة التأثر بجذورهم الأندونيسية. أما سكان أرخبيل القمر الواقع بين شمال مدغشقر وأفريقيا الشرقية، فهم يتكلمون لغة البانتو (الأفريقية) ويتمتعون بثقافة إسلامية شرق أوسطية الجذور. وأما الأرخبيلان المُولّدان (الماسكارين والسيشل) واللذان استوطنهما الإنسان في وقت متأخر جداً (القرنين السابع عشر والثامن عشر)، فيتكلم سكانهما لغة قريبة من الفرنسية الكريولية في البحر الكاريبي، والتي تعكس المركبات الأساسية لمستوطنيهما الأوائل (المستعمرون الفرنسيون والعبيد الأفارقة).

ولكن هذه اللوحة شديدة التبسيط. فبالإضافة إلى المؤثرات الأفريقية الواضحة، تأثرت مدغشقر بالمظاهر الإسلامية العامة أو المحصورة، المباشرة أو المنتقلة عن طريق الهند وأندونيسيا؛ إذ تحتل المؤثرات ذات الجذور الأندونيسية مكانة مميزة في ثقافة جزر القمر المادية. وإذا كانت المقارنات في هكذا حقل من الأبحاث تبدو ضرورية، فلا يجدر بها أن تتحدد في بعض الثقافات الأم " التي تعتبر الثقافات المدروسة مجرد "ملحقات" لها. (غروتانيللي).

يمكننا القول أيضاً أن المؤثرات ذاتها تظهر في كل مكان تقريباً من ذلك التجويف المحيطي: فمع أن المحيط الهندي لا يتمتع بوحدة ثقافية حقيقية، يمكن بسهولة إيجاد جملة المكونات الرئيسية في كل مكان منه وفي مجمل عصوره، وإن بدرجات متفاوتة وعبر أشكال وتجمعات مختلفة. من هنا كانت ضرورة مقاربة شبكات الانتشار الخاصة بالبشر والأفكار في منطقة كهذه باعتماد منهج المؤرخ موريس لومبارد لدى دراسته لأنماط تداول المنتجات والممارسات الثقافية.

إن هذه المقاربة "المعممة" والمعتمدة خصوصاً في هذه الحالة التي تعنينا هنا، تسمح بإدراك الظواهر المتنوعة التي حدثت وباستخراج المنطق الكامن وراء حركة الروابط المحيطية وتفكك المكان، لأن مجمل تلك العناصر يلعب دور " مختبر" يجد فيه الانثولوجي مواقف ذات تنوع وغنى يندر وجودهما.

نطرح في الختام " مثلين" واقعيين عن البقاء التفاضلي: أولاً، في جزر القمر،وعلى الرغم من التوغل القديم للإسلام، استمر تنظيم اجتماعي أمومي النسب كان سائدا على الشاطئ السواحلي لقرون خلت؛ وثانيا، في منطقة جزر القمر ذاتها، التقويم الرقمي الموازي بدقة للتقويم الذي كان سائداً في بلاد فارس على عهد آخر الأباطرة الساسانيين (القرن السابع)، والذي تم التخلي عنه منذ زمن طويل في الشرق الأوسط.

ج.بولينيه

ASEMI, 1977, VIII, 3-4: *Langues, cultures et sociétés de l'Océan Indien*; 1981, XII, 3-4: *Islam et littératures dans l'Archipel des Comores*; 1983, XIV, 3-4: *Influences arabopersanes dans l'Océan Indien occidental*. – DAMIR Ben Ali, BOULINIER G. et OTTINO P., 1985, *Traditions d'une lignée royale des Comores*, Paris, L'Harmattan.- GUEUNIER N.J., 1985, *La tradition du conte de langue malgache à Mayotte (Comores)*, Paris, Université de Paris, VII, Thèse de Doctorat d'Etat.- KOTTAK C.P. *et al.* (ed.), 1986, *Madagascar: society and history*, Durham, Carolina Academic Press.- OTTINO P. (éd.), 1984, *Etudes sur l'Océan Indien*, Saint-Denis, Université de la Réunion; 1986, *L'étrangère intime. Essai*

d'anthropologie de la civilisation de l'ancien Madagascar, Paris, Editions des Archives Contemporaines.- RAISON- JOURDE F. (éd.), 1983, *Les souverains de Madagascar. L'histoire royale et ses résurgences contemporaines*, Paris, Karthala.- TIBBETTS G.R., 1971, *Arab navigation in the Indian Ocean before the coming of the Portuguese*, Londres, Royal Asiatic Society.

Espace — مـــــدى

يبنـــي المجـــتمع المـــدى الذي يشغله؛ وهو يستثمره ويغيره ويشكله حسب مقاصد تـــتراوح بيـــن معايـــير الاستعمال ونظام تصوّره للعالم. يترك كل مجتمع أثره في مداه؛ ويظهـــر هذا الأخير في المقابل كنمط بيان عن المجتمع أو تعبير عنه. "إن العلاقة بالمدى هـــي بصـــورة عالمية ضمانة لخصوصية الهوية " (ليفي وسيغود، 1983). يمكننا إذن أن نتكلم عن أنتروبولوجيا للمدى وذلك لكون المساحة والفسحة والأرض تمثل دلالة عن البعد الاجتماعي وتتمثل من خلاله. على أثر إ.ت.هال، أصبح الحديث يدور عن الجوار للدلالة عن مجموعة التحليلات الخاصة بإشغال واستخدام وتصور المدى.

يظهر العمل على المدى أولاً في نمط إشغاله (سكنه) واستثمار موارده. وغالباً ما يُعـــبَّر عـــن تنظـــيم المدى- اقتصادياً واجتماعيا- بعبارات العلاقة بين "مركز"، وحيد أو متعدد، وضاحية أو ضواحي: هكذا ننتقل من المدى إلى المقاطعة، التي هي البعد المحلي من الإقليم. يقدم هنود المازون مثلاً عن التمركز حول "البيت الكبير" الجماعي (ديسكولا، 1986: بخصـــوص هنود الأشوار في الأكوادور). والترابط بين الجماعة القروية ومداها معـــروف جيداً في المجتمعات الريفية (هناك أمثلة لا تحصى في أوروبا وأفريقيا وآسيا؛ يراجع بخصوص الريف الفرنسي: بينغو، 1974، وزونابند، 1980) ويتخذ بالتالي مظاهر عديـــدة: تعـــدد المراكز عبر دساكر وأحياء أو مناطق عزل (بالفي وبرومبرغر، 1976)، تنظيم المنطقة المحلية تبعا لأنماط الزراعة المختلفة، الأوضاع الخاصة : المناطق الجبلية، أو المساحات الشاطئية، أو ضفاف الأنهار، الخ.

إلـــى مسائل تحديد الحقول والأراضي وتخصيصها تضاف مسائل أنماط التحديد داخـــل مداه التي بفضلها يمكن للإنسان أن يتنقل. إن نظام الجهات الأصلية الأربعة ليس شـــمولياً البتة، على عكس اعتبار جهتي الشرق والغرب محددتين بحسب المسار النهاري للشمس. في بالي، يضاف إلى الجهات الأصلية الأربع الإسناد إلى المركز؛ هناك يتطابق المحور الشمالي الجنوبي مع ذاك الذي يصل "جهة الجبل" مع " جهة البحر"، لكون كل من هذين التحديدين الجغرافيين يتطابق مع إحدى الجهات الجيوديسية (ليفي وسيغود، المصدر المذكور). تتحدد الوجهة لدى الأشوار، الذين سبق ذكرهم، بحسب مجاري المياه التي تمر فـــي أرضـــهم وبحســـب عدة معالم متمايزة جداً: شجرة غريبة، مأوى الخنازير البرية، رواســـب الطين، الخ. إن كافة مجتمعات الصيادين- القطافين تقدّم نموذجاً عن نمط تحديد الاتجاهات في المدى الطبيعي.

إن المـــدى الـــذي يشـــغله مجـــتمع ليس متجانساً على الإطلاق ويخضع تجهيزه للاســـتعمال لمـــبادئ تمايز محددة. يغيّر الأسكيمو أو الإنويت (موس 1904- 1905) نمط

حياتهم وموضعها بحسب تقسيم السنة القطبية الشمالية إلى فصل للصيف وأخر للشتاء. في الصـــيف، فـــترة الاصطياد في المياه العذبة والقنص، يعيشون في وحدات عائلية صغيرة منفصلة عن بعضها البعض، تجوب كل منها أرضا واسعة بحثا عن المواقع الغنية بالسمك أو الطرائد. في الشتاء، يتجمعون ويمارسون اصطياد الفقمة في الأوكار الخالية من الجليد وتنـــتعش حـــياتهم الاجتماعـــية والروحية. يمكننا بالطبع أن نذكر نماذج أخرى عن هذا التعاقب: فصل النشاطات المعيشيّة والتشتت، فصل للنشاطات الاجتماعية الدينية والتجمع.

لا تـــبقى الأرض عينها مطابقة لنفسها في الزمن: إن نمط تحديدها وتخصيصها، ومواردهـــا، وهويـــة ســـكانها يمكـــن أن يتغير جذريا من وقت لآخر. في فرنسا، كانت الكامـــارغ، وهي سهل طمي من الدلتا بدون أية تضاريس، منطقة زراعات متعددة حتى القـــرن التاسع عشر، ثم أصبحت منطقة ملاحات وزراعة الأرزّ، قبل أن تُكرّس للسياحة والمحافظة على النبات والحيوان.

إن كيفـــيات إشغال المدى واستثمار موارده غير منفصلة عن تشفير رمزي. تعيش شـــعوب الأقـــزام مبوتـــي في الزائير (ترنبول 1961) في الغابة ويعتاشون منها، بينما لا يخاطـــر فـــيها جيرانهم البانتو ويدبرون ضدها مقاومة مستمرة بتوسيع بقعهم الخالية من الشجر. هكذا يختلف المدى "المتحضر" عن المدى "البري": في أثينا، كانت مساحة بورّ في وســـط المديـــنة مكرســـة للجائعين (فيرنان 1981). تترك المؤسسة بصماتها على المدى. يصـــف شـــعوب الأوشولو في جنوب شرق أثيوبيا المكان الذي يجتمع فيه مجلس ممثلي الطائفـــة "بالعالـــي"، حـــتى ولـــو أن موضعه يتغير بحسب طبيعة المجادلات وأنه ليس بالضرورة الأكثر ارتفاعا في المدى العام (أبيليس 1983). يبيّن الأنتروبولوجيون وعلماء الاجـــتماع المدينيون أن مدى المدينة، مهما كان اصطناعيا، لا يخرج عن الأشكال العديدة للتحديد المذكورة هنا.

أ.كادوريت

راجع: اقليم.

ABELES M., 1983, *Le lieu du politique*, Paris, Société d'Ethnographie.- BALFET H. et BROMBERGER C., 1976, "Dimensions de l'espace et formes d'entraide: le quartier cévenol", in *Pratiques et représenttions de l'espace dans les communautés européennes*, Paris, Editions du CNRS.- DESCOLA P., 1986, *La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, Paris, Edition de la Maison des sciences de l'homme.- GODELIER M., 1984, *L'idéel et le matériel*, Paris, Fayard.- GRAFMEYER Y. et JOSEP I., 1979, *L'école de Chicago, naissance de l'écologie urbaine*, Paris, Editions du Champ urbain.- HALL E.T., 1966, *The Hidden Dimension*, New York, Garden City (trad.fr. *La dimension cachée*, Paris, Le Seuil, 1971). – MAUSS M., 1904- 1905, " Essai sur les variations saisonnières des sociétés Eskimos. Etude de morphologie sociale", *Année sociologique*, IX.- PAUL-LEVY F. et SEGAUD M., 1983, *Anthropologie de l'espace*, Paris, Centre Georges Pompidou.- PICON B., 1978, *L'espace et le temps en Camargue (essai d'écologie sociale)*, Le Paradou, Editions Actes Sud.- PINGAUD M.-C., 1971, " Terres et familles dans un village du Châtillonnais", *Etudes Rurales*, 42: 52- 104.- TURNBULL C., 1961, *The forest people*, New York.- VERNANT J.-P., 1981, *Les origines de la pensée grecque*, Paris, PUF.- ZONA-BEND F., 1980, *La mémoire longue, temps et histoires au village*, Paris, PUF.

المدى الثقافي هو منطقة أو دائرة جغرافية محددة بانتشار مجموعة "عناصر" ثقافية معينة (أشياء مادية،أو ملامح تنظيم اجتماعي، أو معتقدات). أول من تحدث عن "مقاطعات جغرافية" كان أ.باستيان (1860) الذي جعل كل واحدة منها متماهية مع "مدى ثقافي" أصبح فيما بعد المفتاح الأساسي لـ "التشكل الثقافي" الذي أشاعه ل. فروبينيوس (1898) وسار على خطاه ف. راتزل (1899) و ف. شورتز، والذي اعتمده وحدده ف. غرابنر (1911). كان البحث المنهجي عن تصورات كهذه يهدف إلى رسم مخطط تسلسلي نسبي للثقافات قد يخلص إلى إرساء تاريخ عالمي للمجتمعات" الدنيا". فالمدرسة الانتشارية التي تنتمي إليها هذه الفكرة ترفض التطورية الوحيدة الاتجاه وتقول بتطور غير متماثل للثقافات ضمن إطار تحول يتم على مراحل. وتحدد هذه المراحل بشكل متزامن أو متعاقب من خلال وجود أو غياب أو تغيرات نسبية لمجموعات من الملامح التي يفرضها التحليل وتظهر عبر مواصفات الشكل والكمية والاستمرارية. لجأت مدرسة فيينا (شميدت، وكوبرز، 1939) إلى استخدام هذا المنهج عملاً على حل مسألة فكرة "الله"، أو فكرة مؤسسات أخرى مثل الدولة أو العائلة. وعمل هـ.باومان ود. وسترمان (1940) والعديد من علماء الاثنولوجيا الأخرين ذوي اللغة الألمانية على جعل تلك المقاربة مقتصرة على دراسة التفاعلات الخاصة والحاصلة بين مجتمعات متماثلة نسبياً.

شهدت نظرية الأمداء الثقافية بعض النجاح في أوروبا، ولعبت دورا أساسيا في الولايات المتحدة في تطوير الأبحاث الأميركية الشمالية؛ أدخل ك. ويسلر (1927) مفهومَيْ "المدى الزمني" – للدلالة على العلاقات بين العائلات اللغوية والمجموعات الثقافية – و"النمط" الثقافي؛ وبعد ذلك بقليل جاء أ. كروبير (1939- 1944)، الواسع الاطلاع على أنتروبولوجيا اللغة الألمانية، ليقترح تقسيم أميركا الشمالية إلى أمداء ثقافية محددة مكانياً وزمنياً، ولم يزل هذا التقسيم صالحاً اليوم إلى حد كبير.

سهّل تطبيق مفهوم المدى الثقافي دون شك المقارنة بين الثقافات، ولكنه لم يتح أبداً تجاوز الصعوبة الناجمة عن استخلاص فترات زمنية من خلال تقسيمات مكانية. فبوضعه على نفس المستوى أشياء مادية ومعتقدات ومؤسسات، وصل غالبا إلى التقليل من شأن المجتمعات المدروسة التي حوّلها إلى مجرد مخططات نظرية تعكس رؤية للبشرية على أنها مقسمة إلى عدد من الطبقات المختلفة والمتراتبة.

إ.كونت

BAUMANN H., THURNWALD R. et WESTERMANN D., 1940, *Volkerhunde von Afrika*, (trad.fr. partielle: H. Baumann et Westermann D., *Les peuples et les civilisations de l'Afrique*, Paris, Payot, 1948). –FROBENIUS L., 1898, "Der Ursprung der afrikanischen Kulturen", *Zeitschrift der Gesellschaft fur Erkunde zu Berlin,* 33: 111-125.- GRAEBNER F., 1911, *Methode der Ethnologie*, Heidelberg, Winter. – HAECKEL J., 1956, *Zum heutigen Forschungstand der historischen Ethnologie, Die Wiener Schule der Volkerkunde, Festschrift*, Vienne.- KROEBER A.L., 1939,*Cultural and Natural Areas of Native North America*, Berkeley, University of California Press.- LESER P., 1963, "Zur Geschichte des

Wortes Kulturkreis", *Anthropos*, 58: 1-36.- MONTANDON G., 1934, *L'ologenèse culturelle: traité d'ethnologie cyclo-culturelle et d'ergologie systématique*, Paris, Payot.- RATZEL F., 1882- 1891, *Anthropo-Geographie oder Grundzuge der Anwendung der Erdkunde und die Geschichte*, Stuttgart , Engelhorn, 2 vol. (trad.fr. partielle: *La Géographie politique- Les concepts fondamentaux* , Paris, Fayard, 1987). – SCHMIDT W., 1937, *Hanbuch der Methode der Kulturischen Ethnologie*, Munster / West, Verlag der Aschendorffschen Verlag buschhandlung.

Aire linguistique — مدى لغوي

المـــدى اللغوي م[ل] هو الفسحة المكانية التي يشغلها الحدث اللغوي ل. فإذا كانت ل تمـــثل اســـتخدام لغة معينة أولى، يتطابق المدى اللغوي مع المنطقة الاثنية بقدر ما تكون اللغـــة سمة تحدد الاثنية. ولكن هناك استثناءات عديدة. فهناك جماعتان من شعب تشامبا (نيجيريا والكاميرون) تتحدث كل منهما لغة مختلفة؛ وبصورة معكوسة، لم يتسبب التخلي عـــن الغالبية لصالح الانكليزية بتفكك الاثنية الإيرلندية. ذلك أن حدود أمداء اللغة الأولى، وبالـــتحديد فـــي حالة شعوب مستقرة ومتناغمة، تتلاشى تحت تأثير الاحتكاكات والتعايش والهجـــرات ممـــا يتسبب بتواجد عدة استخدامات جنباً إلى جنب (لغة ثانية، أو ناقلة، أو رســـمية، الـــخ.) يتم التداخل والتبادل بين أمدائها. يضيف هذا التعدد اللغوي إلى التهافت الخـــاص بكـــل لغة عوامل تغيير متنوعة: تنتشر التجديدات الصوتية والمعجمية والنحوية انطلاقا من نقطة مركزية، ويقوم علم اللهجات بدراسة أمداء انتشارها: م[ل]، م[ك]، إلخ. وإذا لم تتطابق هذه الأمداء، تداخلت حدود متشابهاتها الصوتية – ض و ظ، ث و ت، – ضمن شبكات : يجري الحديث هنا عن " تكامل اللهجة". وإذا ما ازداد عدد هذه المتشابهات فإنها تتخذ اتجاهات متماثلة أو متقاربة، ثم تصل الشبكات التي تكونها إلى كسر التكامل لتتفرع عـــنه لهجـــات جديـــدة. عـــندما تتوسع هذه التقنية التحليلية لتشمل مجموعات من اللغات المـــتقاربة، فإنهـــا تبيـــن أن عمليات الانتشار تخترق الحدود التكوينية التي تحدثت عنها الألسنية المقارنة. فلقد امتد استخدام الأصوات المبهمة من إثنية خويسان إلى لغات البانتو المجـــاورة. والحالات الأكثر شيوعاً، لكونها تلامس المركب الأقل انتظاماً في اللغة، هي الاســـتعارات المعجمـــية التي تقدم أمداء توسعها ومراكز ومحاور انتشارها دلائل قاطعة للتاريخ. إذا ما طبقت هذه الرؤية ذاتها على ملامح أو مجموعات ملامح غير لغوية، فإنها تلتقي مع النظرية الانتشارية للأمداء الثقافية.

ر.بروتون وم.ديو

BRETON R., 1976, *La géographie des langues*, Paris, PUF.- SEGUY J., 1973, " Les atlas linguistiques de la France par région", *in* A. Lerond (éd.), *Langue française: Les parlers régionaux*.- THOMAS J.M.C., 1970, " Aires de phonèmes et aires de tons dans les langues d'Afrique centrale", *in* Thomas J.M.C. et L. Bernot (éd.), *Langues et techniques Nature et Société*, I, *Approche linguistique*, Paris, Klincksieck.- WINTER W., 1973, "Areal Linguistics : Some General Considerations" *in* t.A. Sebeok (ed.), *Current Trends in Linguistics*, II, *Diachronic, Areal and Typological Linguistics*, La Haye- Paris, Mouton.

لطالمـــا شـــكلت شعوب مدغشقر لغزاً إثنولوجيا. فمنذ القرن السادس عشر، لاحظ الزائـــرون الأجانب تأثير جنوب شرق آسيا على ثقافة سكان هذه الجزيرة التي تقع قرب الساحل الأفريقي. وتشكل اللغة، من خلال تنوّع اللهجات المحكيّة داخل الجزيرة، البرهان الأوضـــح علـــى هـــذا التأثـــير: إن لغة مدغشقر تشكّل جزءاً من عائلة الجزر المحيطية الجنوبية وتبدو قريبة بشكل خاصّ من بعض اللغات المحكيّة في بروناي وسولاويزي. كما يظهـــر تأثـــير جنوب شرق آسيا كذلك في الديانة والتنظيم الاجتماعي، وحتى في الملامح الجســـدية للسكان. لكن أفريقيا قد طبعت أيضاً أثرها، لا سيّما في الجنوب وعلى الساحل الشرقي. فالنظام الاجتماعي والديني للشعوب المسمّاة ساكالافا يذكر بنظام شعب شونا في زمبابوي.

إذا اســـتحال إنكـــار هـــذا الإرث المزدوج، فليس هناك أيّة معطيات تسمح بتحديد تـــاريخ وصول ممثلي هاتين الموجتين من الهجرة إلى الجزيرة، الآسيوي والأفريقي، ولا بتحلـــيل ظـــروف اتحادهما في بيئة مدغشقر. فإن كل شعوب هذه الجزيرة تتشاطر حاليًا ثقافـــة تمثّل خلاصة ما قد أتى به كلا التيّارين، مع إمكانية تفوّق أحدهما أو الآخر حسب المناطق.

لقـــد خلـــف التاريخ آثاراً أخرى انطبعت بها الثقافة المدغشقرية. فمن المحتمل أن تكـــون اتصالات متتالية قد أقيمت مع العالم الإسلامي منذ القرن الحادي عشر. فقد أنشئت مســـتعمرات عربـــية في مختلف نقاط الساحل في حقباتٍ متباينة، وقد تشتت الكثير منها عندما أخرج البرتغاليّون العرب من التجارة في المحيط الهندي، وذلك بعد اجتيازهم رأس الـــرجاء الصـــالح. لكـــن العلاقات مع العالم الإسلامي لم تنقطع بالكامل أبداً، فمنذ القرن الثامـــن عشر أقام شمال مدغشقر علاقات وثيقة على الأخصّ مع العالم العربي السواحلي للساحل الشرقي لإفريقيا.

تعود الاتصالات الأولى مع أوروبا إلى القرن السادس عشر، لكنها لم تبلغ أهميّتها إلا فـــي القـــرن الثامـــن عشر. فقد أقام قراصنة ومغامرون أوروبيّون بادئ الأمر على الســـاحل الشرقي و أخذوا يتدخلون في أمور الزعامات العديدة للمنطقة التي شكلت حلف بيتسيزاراكا كردّة فعل على هذه التدخّلات. في هذه الفترة عينها، كانت التجارة تزدهر مع جـــزر موريس وجزر الإتحاد فكانت مدغشقر تصدّر الأرزّ والماشية الكبيرة وخصوصاً العبـــيد، آخـــذة مقابل ذلك الأسلحة والنقود الفضية. وقد سبّب هذان النمطان للعلاقات مع الأوروبييـــن عـــدم اســـتقرار عســـكري وسياسي متزايد وسهّلا تأسيس عدد من الممالك الكبرى.

كان المستفيد الأكبر من هذا الوضع مملكة صغيرة من وسط الجزيرة بدأت تبسط سيطرتها في نهاية القرن الثامن عشر مثبّتة فتوحاتها بواسطة العلاقات المتقلبة والمعقدة – إضافة لعوامل أخرى – التي كانت تقيمها مع الإنكليز، و بدرجةٍ أدنى مع الفرنسيين. هكذا توصـــلت مملكة ميرينا إلى السيطرة على الجزء الأكبر من الجزيرة إلى أن انهزمت أمام القوّات الفرنسية الغازية عام 1895.

يسكن شعب ميرينا و شعب بيتسيليو مع بضعة شعوب أخرى في الهضبة الوسطى حيث يمارسون مختلف أشكال الزراعة المروية. ونظام قرابتهم هو ثنائي الانتماء، فهم يشكلون جماعات قربى شديدة اللحمة تبنى هويّتها على إقامة علاقةٍ غامضة بين أعضاء الجماعة وأرضهم ترمز إليها القبور الحجرية التي يرقد فيها الأجداد. ويفرض على أعضاء هذه الجماعات بشكل رئيسي الحفاظ على إرث الأوّلين الذي يتمثل في الأرض أو بقايا الأجداد. يتجلى احترام هذه الفريضة في طقوس الجنائز الثانية التي يتخذها شعب ميرينا فرصة لوضع البقايا المجففة للأموات في قبرٍ جماعيّ، لاعتبارها العناصر الأوّلية لكل كائن بشريّ.

منذ القرن التاسع عشر تحول معظم سكان الهضبة الوسطى إلى الديانة المسيحية. نتج عن ذلك نسبة مرتفعة لمحو الأميّة سهّلت ظهور أدبٍ كتابي غزيرٍ يستوحي أسلوبه من شكل التعبير الأكمل تقليديا، أي من الخطابة. جمع بعض من هذه المخطوطات التي تعالج التاريخ والعادات والقوانين في ديوانٍ نشر في بداية القرن العشرين وترجم إلى الفرنسية بعنوان *تاريخ الملوك*: وهو يمثّل واحداً من أغنى مصادر المعلومات عن مجتمع ميرينا التقليدي.

تشكل الزراعة وتربية الأبقار والاصطياد مصدر معيشة سكان المناطق الجنوبية والغربية التي تعتبر الأكثر جفافا في الجزيرة والتي يؤلف شعب ساكالافا أهم جماعةٍ فيها، ويدل اسمه على سكان مجموعة ممالك متحالفة تضمّ جماعات متخصّصة مثل الصيادين؛ بينما يتواجد تجّار مسلمون في الممالك الشمالية. إن المؤسّسة الدينية المركزية المشتركة للساكالافيين هي عبادة استحواذ منسوبة إلى تذكار الملوك القدماء. ويرتبط انتشار الفنون التشكيلية أساسا بالطقوس الجنائزية كما في باقي الجزيرة: والنقوش الخشبية على المقابر الفردية الكبرى لشعب ماهافاني هي مثال واضح عن ذلك .

أمّا سكان الساحل الشرقي فهم أكثر تنوّعا، ويعيش معظمهم في بيئة الغابات. فمثلا، يمارس شعب بيتسيميساراكا وشعب تانالا الزراعة على أرض محروقة. وتشكل هياكل القبور كما في السهل الأوسط محور نشاطهما الطقوسي. كما يُستذكر وجود الأموات بين الأحياء ببناء عمودٍ متشعّبٍ مرفوع في وسط القرية. لقد انضوى بعض من هذه الشعوب ضمن ممالك صغيرةٍ، فيما بقي البعض الآخر غريبا عن كل سلطة مركزية.

م. بلوش

ALTHABE B., 1969, *Oppression et libération dans l'imaginaire*, Paris, Maspero.- BARE J.-F., 1980, *Sable rouge. Une monarchie du nord- ouest de Madagascar dans l'histoire*, Paris, L'Harmattan.- BEAUJARD P., 1983, *Princes et paysans. Les Tanala de l'Ikongo. Un espace social du sud- est de Madagascar*, Paris, L'Harmattan.- BLOCH M., 1971, *Placing the dead. Tomb ancestral villages and kinship organization in Madagascar*, Londres- New York, Seminar Press.- DECARY R., 1962, *La mort et les coutumes funéraires à Madagascar*, Paris, Larose.- DELIVRE A., 1964, *L'histoire des rois d'Imerina. Interprétation d'une tradition orale*, Paris, Klincksieck.- DUBOIS H., 1938, *Monographie des Betsileo*, Paris, Institut d'ethnologie.- GRANDIDIER A. et G., 1908- 1917, *Ethnographie de Madagascar*, 3 vol., Paris, Imprimerie nationale .- LAVONDES H., 1967, *Bekoropoka. Quelques aspects de la vie familiale et sociale d'un village malgache*,

Paris, L'Harmattan.- LINTON R., 1933, *The Tanala. A hill tribe of Madagascar*, Chicago, Fiel Museum of Natural History.- LOMBARD J., 1988, *Le royaume sakalava du Menabe. Essai d'analyse d'un système politique à Madagascar, XVIIe-XXe siècles*, Paris, Editions de l'ORSTOM.

Urbaines (minorités) — مدينية (أقليات)

تمــت دراسة ظاهرة الأقليات في الحيّز المديني عبر مظاهرها الإثنية والدينية، أو بعــبارات السن أو الجنس أو الطبقة الاجتماعية. ويمكن أن تحدد بعض الجماعات الأقلية بواحــدة مــن هــذه الخصائص، في حين أن بعضها الآخر يجمع الكثير منها، مثل السن والجنس، الاثنية والطبقة الاجتماعية، الإثنية والديانة، إلخ.

اتخــذت دراسة أقلية مدينية الشكل العام للدراسة الإحادية التي أجريت منها أعمال كلاسيكية خلال العشرينات في شيكاغو ارتكزت على طبيعة تأصل هذه الأقليات في بعض الحيزات المدينية. هكذا سهّل التجمع الكبير لمستوطنين يهود متحدرين من أوروبا الشرقية فــي حــي من شيكاغو منذ نهاية القرن التاسع عشر أوالية انعزالية وكذلك دينامية اندماج اجتماعي وثقافي (ويرث، 1928). كان من الممكن أن تمتد هذه المراقبة على أقليات إثنية عديــدة أخــرى أو مــن أصل وطني خاص (إيطاليين، بولونيين، صينيين، سود، إلخ.). وغذّت موجات الهجرات المتعاقبة التي عرفتها المدن الأميركية في مطلع القرن التجمعات الأقلية التي أولت مدرسة شيكاغو تحركها المكاني والاجتماعي كنتيجة أواليات اصطفائية وتوزيعية وتكثيفية خاصة "بالبيئوية المدينية" (بارك، بورجس، ماكنزي، 1925).

تظهــر المديــنة إذاً كفسيفساء "حيزات طبيعية" (وهو مفهوم انتقده ج. د. سوتلز) سمّيت هكذا لأنها تتشكل خارجاً عن أي مشروع تنظيم مدني.

فــي العشــرينات أنجزت الدراسات الأولى عن أشكال الإدمان في الحيز المديني. تمــيزت الزمــر، التــي غالبا ما كانت إحادية الإثنية، بارتباط بالأرض، كما أن وجودها يعكــس مقاومة ضد التفكك الثقافي الذي يفرض على الأقليات الأجنبية أو الريفية الأصل، مثل الأميركيين السود.

أدّت هــذه الأعمــال إلى ابتداع مفهوم "الخلفية الثقافية" للإشارة إلى ظواهر إعادة التشــكيل الثقافــي فــي الإطار المديني، بما أن المدينة تؤلف إطارا يلائم تجمعات أفراد "مخــتلفة" (مــثل الأقلــيات الجنسية) مصيرها في بيئة أخرى الانعزال (كوهن، 1955). استُخدمت الفكرة الأنكلوسكسونية لــ "الخلفية الثقافية" لتمييز بعض الخصوصيات الطبقية المشــتركة بيــن أقليات إثنية كثيرة، كالدور المسيطر للعائلة المتوسعة الذي يعتبر كإحدى أبــرز ســمات الخلفية الثقافية العمالية (غانز، 1962). وسبّب تعكير الثقافات العمالية في اوروبــا، لا سيما في بريطانيا العظمى، ردود فعل عبّرت عنها " من خلفية ثقافية" بعض قطاعات الشبيبة البريطانية (من نمط حليقي الرأس) الموجهة في الجوهر ضد أقليّات إثنية مثل الباكستانيين (مونغهام وبيرسون، 1976). بشكل عام، تتميز الخلفيات الثقافية الشبابية بخصــائص " قبلــية"، كمــا أنها كانت مادة دراسات عديدة (مونود، 1968) لا سيما عن

الأنمـــاط اللغوية والعادات اللباسية (إ. دولابورت). وكذلك استطاع تحليل الأقليات الإثنية التي تحتل بعض الحيزات المدينية أن يقتبس عن نظرية "الأنظمة المتفرعة".

غــير أن الأقليات المدينية لا تبدو قابلة للتماثل مع الطوائف التقليدية لأنها مدرجة في مجتمعات معقدة شديدة التمايز من وجهة نظر ثقافية واقتصادية وسياسية.

ويفــيد مفهــوم " الشــبكة الاجتماعية" في تحليل أشكال الاندراج هذه؛ والواقع أنه يســمح بوصــف لعــبة العلاقات الاجتماعية التي ينسجها أعضاء طائفة مبينا التفاعلات الفــردية والمؤسســية خارج الإطار الأرضي للأقلية. لقد انتشر هذا النمط للتحليل ما بين الحــيز المدينـــي الغربــي والأفريقي، في مدن المناجم والصناعة في زمبابوي وأفريقيا الجنوبــية، كما أنه كان عرضة للعديد من الشروحات المفهومية والنظرية نذكر من بينها تصورات ج. بواسيفان.

ســاهمت دراســة الأقليات المدينية الإثنية في تصعيد فكرة " الاثنوية" التي تعتبر "الجماعة الإثنية" كجماعة متعاضدة لا تبنى فقط على مصالح خاصة بل أيضاً على روابط عائلــية وثقافــية، إلخ.، يتشكل حولها التعاون الإثني (غلازر وموينيهان، 1975). بدا هذا التعاضـــد الجماعي، المنتشر عبر الأجيال، مناسباً لتطور المشروع الإثني الشديد الحماس فـــي الولايات المتحدة وبريطانيا العظمى في السنوات 1970- 1980. شملت هذه الظاهرة مجمل الأقليات الإثنية المدينية، ولكن بدرجة أدنى لدى الأميركيين السود، وكذلك أدت إلى ظهــور دراسات عديدة اتبعت مسيرة مقارنة بين الإثنيات (لايت، 1972) أو اتخذت شكل الدراســة الإحاديــة. وســمح تكاثــر هذه الأبحاث في الولايات المتحدة وأوروبا باعتماد مقارنات على الصعيد العالمي.

اســتخدمت الأنتروبولوجــيا الأميركية مفهوم " الأقلية المدينية" لإظهار الطوائف الكثــيرة (هــنود أميركيين، مكسيكيين أميركيين، صينيين أميركيين، إلخ.) التي تسكن في العواصــم الأميركــية الشمالية الكبرى، لكن أيضاً في أميركا اللاتينية والوسطى، لا سيما مكســيكو وســان خــوان في بورتوريكو (أ. لويس)، أو في آسيا الجنوبية. وقبل أن تهتم الأنتروبولوجــيا البريطانــية بأقليات المدن الصناعية الإنكليزية الكبرى، كانت قد أنجزت خــلال الفترة الاستعمارية دراسات هامة برعاية معهد رود ليفينغستون، كُرّست للأقليات الناجمة عن النزوح الريفي نحو مدن المناجم في روديسيا (أي زامبيا وزمبابوي اليوم).

اهتمــت الأنتروبولوجــيا الاســتفراقية الفرنسية من جهتها بشكل خاص بظاهرة هجرات العمل لكونها تساهــم في تطور المــدن. نذكر الأعمـــال الرائدة لـــ ج. بالانديه (1955) فـــي برازافيل، ب. مرسييه في داكار، س. برنوس في نيامي وج- م. جيبال في أبـــيدجان. وعكف الإثنولوجيون في فرنسا نفسها على توضيح وجود خلفيات ثقافية على هامش المجتمع ناتجة مثلاً عن تعايش جماعـــات مختلفة الأصل في أماكـــن إقامة مؤقتة (ك. بيتونـــيه). خصـــت أعمال أخرى الطوائف الدينية التقليدية التي تؤلف الواقع المتعدد الثقافات في فرنسا المدينية المعاصرة (غوتويرث، 1987). ينبع هذا التعدد الثقافي من عدة مصـــادر: الوجـــود القديـــم لـــبعض الأقليات (يهود، غجر، إلخ.)، الهجرات الاقتصادية والسياســـية الحديثة العهد (مغاربة، آسيويين، إلخ.) أو حتى تشكيل هوية بعض الجماعات عبر اختيارها المتعمّد لممارسات اجتماعية وثقافية أقلية.

أ.رولين

BALANDIER G., 1955, *Sociologie des Brazzavilles noires*, Paris, Armand Colin.- COHEN A.K., 1955,*Delinquent Boys. The Culture of the Gang*, Glencoe, the Free Press.- GANS H., 1962, *The Urban Villagers.Group and Class in the Life of Italian- Americans*, New York, The Free Press.- GLAZER N. et MOYNIHAN D.P., 1975, *Ethnicity: Theory and Experience*, Cambridge, Harvard University Press.- GUTWIRTH J. (éd.), 1987, *Chemins de la ville : Enquêtes ethnologiques*, Paris, Editions du CTHS.- LIGHT I.H., 1972, *Ethnic Enterprise in America: Business and Welfare among Chinese, Japanese and Blacks*, Berkeley, University of California Press.- MONOD J., 1968, *Les barjots: Essai d'ethnologie des bandes de jeunes*, Paris, Julliard.- MUNGHAM G. et PEARSON G. (eds), 1976, *Working Class Youth Culture*, Londres, Routledge and Kegan Paul.- PARK R.E., BURGESS E.W., Mc KENZIE R., 1925, *The City*, Chicago, The University of Chicago Press (version française augmentée, *L'Ecole de Chicago, Naissance de l'écologie urbaine*, Paris, Editions du Champ Urbain, 1979). – WIRTH L., 1928, *The Ghetto*, Chicago, the University of Chicago Press (trad.fr. *Le Ghetto*, Paris, Editions du Champ Urbain, 1980).

Urbaine (anthropologie) — مدينية (أنتروبولوجيا)

كثيراً ما يُطلب من الأنتروبولوجيا المدينية أن تبيّن الطبيعة الحقيقية لموضوعها (هل تشكل المدينة ميداناً لدراسة متجانسة؟) وتحدد معنى اندراجها في الأنتروبولوجيا (هل تتمايز إثنولوجيا العالم الحديث عن إثنولوجيا المجتمعات الغريبة؟ أو هل أن إثنولوجيا العالم الحديث هي ممكنة؟).

حلل علماء اجتماع مدرسة شيكاغو، الذين يُعتبرون أحياناً كمؤسسي الأنتروبولوجيا المدينية، فرادة أنماط تنظيم العلاقات الاجتماعية في المدينة، لكنهم لم يتساءلوا عن مناهج البحث التي يجب تطبيقها ولا عن الأسس المعرفية لمسيرتهم. يرى ر.إ.بارك أن على المناهج أن تقتبس البحث الميداني عن الصحافة، كما يعتبر أن العلوم الطبيعية تقدّم نموذجاً معرفياً ملائماً هو نموذج البيئوية المدينية. ضاعف هؤلاء الباحثون دراساتهم الظرفية حول موضوع الطوائف المختلفة التي تشكل الفسيفساء المدينية، ويعود ذلك إما لأن هويتها الجماعية تسبق وجودها في المدينة (مثل حالة الأقليات الإثنية والدينية والقومية، إلخ.) وإمّا لأنها تنتج عن الحيّز المديني نفسه (مثل حالة اللصوص أو الزمر أو العمال وكافة أنواع المهمشين). يتعلق هذا الاختيار في آن بالتعريف التقليدي لمواضيع الإثنولوجيا (طوائف واضحة الحدود نسبياً، تؤكد قيمها من خلال سلوك خاص بها) وبالوضع التاريخي الخاص لمدينة مثل شيكاغو في العشرينات) تظهر عدم تجانس قلما تدركه الاثنولوجيا الأجنبية). على عكس الطائفة المحلية مثلما وصفها ر.ردفيلد، تعرّف الجماعة المدروسة أولاً بالاقتلاع عن جذورها. هكذا اعتزمت الاثنولوجيا المدينية إدراك خصوصية كلية المدينة فاختارت أن تفحص الاستثناء في حين قررت الاثنولوجيا الكلاسيكية إدراك خصوصية المجتمع من خلال استخراج القاعدة السائدة. يحتل المهمش قلب البحث، لا سيما وقد سبق للفيلسوف الألماني ج. سميل، الذي كان بارك تلميذه، أن جعل من الغريب الصورة نفسها للمدني. يحلل هذا المنظور شكليات تكيّف هذه الجماعات

أو هؤلاء الأفراد، مهتماً على الخصوص باستثمار المكان كما يتجلى في استيطان وتحديد أرض ما (دراسة الأحياء، "القرى المدينية"، الغيتو)، أو في السلوك الملازم لحالات تغيير الإقامـــة. يقسم الحيّز المديني إلى مناطق متباينة من حيث النوع ويعكس بالتالي التراتبية الاجتماعـــية. لقد عرف أ.و.بورجس النمط المثالي للمدينة، ورسم بارك "دورة الاندماج" (دورة العلاقـــات العرقـــية)، فـــيما اقـــترح ل. ويـــرث تعـــريفا عاما للعلاقات المدينية "الموضـــوعية، والسطحية، والمؤقتة، والمجزأة ". تشكل سيَر الحياة أداة كثيرة الاستعمال في البحث الميداني لأنها تسمح بمتابعة المسيرات الفردية من خلال مناطق جغرافية وفئات اجتماعية. وقد تأثرت الأنتروبولوجيا المدينية لفترة طويلة بتيار الدراسة هذا، وبمواضيعه ومـــناهجه. فـــي فرنسا مثلاً، كرّس كل من ج. مونود ول. بيتونيه أعمالهما الرائدة لزمر الشباب وبروليتاريا " مدن العبور" حيث يتعايش مهاجرون وسكان محليون.

هل يتخلى أنتروبولوجي العالم الحديث، المتخصص في "المستوطنات" (إ.جوزيف) والخصوصيات الشاعرية نوعاً ما، عن طموح توضيح الكلية لصالح أخرين مثل علماء الاجتماع والاقتصاد والمؤرخين، إلخ.؟ وراء تصوير " الصعلوك" (أندرسن، 1923) و"المشرد" (شاو، 1930)؛ و "فتاة التاكسي" (كريسي، 1927)، و" غرباء" آخرين (بيكر، 1963)، وإحصاء " 1313 لصّ" (تراشر، 1927)، ووصف علاقات سلطة بين الجنسين في الحانات (سبرادلي ومان، 1975)، ووراء توصيف آليات الاستغلال الاجتماعي، تعود إليه مهمة رسم طريق يسمح له بربط المعطيات الدقيقة التي يجمعها مع التيارات الكبرى العابرة للمجتمع.

لقـــد نجحت الأعمال التي أجريت في مدن غير غربية في هذه المهمة، كما نجحت الأعمـــال التـــي ســـعت إلـــى توضيح الأواليات المرتبطة بالاستغلال الاستعماري (مثل الدراســـات الإحاديـــة التـــي تناولـــت تنقلات اليد العاملة والتي أعدّها باحثو معهد رود ليفينغستون: م. ويلسون، أ.أ.ريتشارد، م. غلوكمان، ج.ك. ميتشل، أ.ل. ايشتاين)، وكذلك تلـــك التـــي ســـعت إلى تقييم متغيرات المجتمعات المعنية (مثل دراسات باحثين فرنسيين ارتكـــزت هي أيضاً على عواصم أفريقيـــة : ج.بالانديـــه، س. برنوس، ب. مرسييـــه، ك. مياســـو، الـــخ.). وقد أدت هذه الدراسات، لا سيما التي أجريت في أميركا الوسطى (أ.لويس)، إلى إعادة النظر بالمقولات السائدة انطلاقاً من تحليلات أجريت في مدن أوروبا والولايـــات المـــتحدة. تلـــك كانت حال تحديد العلاقات المدينية وفق ويرث، وكذلك فكرة توقـــف القـــرابة فـــي المدينة عن لعب دور في العلاقات الاجتماعية. كما ازداد توضيح الفـــوارق بيـــن ريفي ومديني، تقليدي وحديث، عام وخاص. فهل يجب التخلي عن فكرة خصوصـــية المجـــتمع والثقافة المدينيين واعتبار أشكال الحياة المدينية مرتبطة هي أيضاً بتعدد الأنماط المحلية أو لا؟

أعدّت بعض الأدوات المفهومية لإظهار ترابط ميادين متمايزة في الظاهر،غير أنها تصـــلح في التشديد على ديمومة بعض الأنساق التنظيمية، مهما كانت الحالات. تتيح فكرة الشـــبكـــة بشـــكل خاص إظهار العلاقات بين الزوجين في عائلة "عادية" من لندن (بوت، 1957) وكذلـــك فوز مرشح في انتخابات مادهيا برادش (ماير، 1966). تظهر المدينة إذاً كشـــبكات معقدة، بعضها دائم ومماسس، وبعضها الآخر متغير يرتبط بمبادرة المشاركين. وقد يكون فصل ترابط الميادين التي تعبرها هذه الشبكات ملائماً أكثر من إحصاء مكوناتها المختلفة.

تفضّل مقاربة أخرى فحص الاستراتيجيات مولية الاهتمام للتفاعلات بين الأفراد الذين يلعبون دورهم الاجتماعي. وبغض النظر عن كثافة المدينة وعدم تجانسها، تتميز الحياة المدينية بسهولة التواصل المباشر بين الأفراد. تتجدد هنا، بطريقة ما، نظرية البيئوية المدينية التي تفضل الفرد المنعزل وظواهر التكيف: إذا أمكن الاقتباس عن قائمة بأدوار اجتماعية، فذلك لأن مختلف دوائر النشاط موزعة على أماكن منفصلة. هكذا تشكل الحالات، وليس الجماعات، موضوع التحليل، لكن الفرد، وإن كان "مبعثراً " بسبب كثرة انتماءاته وسجلاته ومصالحه، لا يزال يحتل مقدمة المشهد. وهنا تأتي أعمال إ. غوفمان "السوسيولوجية المصغرة "، كما توصف، لتعطي صورة مجازية مضخمة عن المدينة كحركة مسرحية.

انتقد أ. هانرز هذا المنظور الفردي باسم لزوم إدراك شامل يشكل المشروع الأنتروبولوجي فوضع، في أوسع خلاصة عن أعمال الإثنولوجيا المدينية المتوفرة حتى هذا اليوم، جدولاً إجمالياً بتنظيم العلاقات الاجتماعية في المدينة، مع تحليل الظواهر بطريقة نوعية وكمية في آن سمحت مقاربة كهذه بأن يندرج في ميدان الأنتروبولوجيا المدينية تحليل للمشاريع والتنظيمات الصناعية يتجه إلى تشكيل ميدان مستقل. وكأن الأنتروبولوجيا المدينية، بعد أن وضعت المنبوذ في صلب اهتماماتها، أخذت تميل، في حركة استعادة توازن، إلى إهمال ما قد يعتبر جوهر تنظيم المجتمعات المعقدة.

أدى انتشار التجمعات المدينية على كافة القارات، والتعديلات العنيفة في الطبيعة، وتزايد كافة أنواع الهجرات، وتعايش شعوب شديدة الاختلاف في الأماكن نفسها، إلى تفجّر مواضيع الاثنولوجيا المدينية. وأمام حقائق اجتماعية غالباً ما اتصفت بالترابط والاندماج والتوليف والتهجين، توجه الأنتروبولوجيون نحو تعريف "ميدان" الدراسة، أي نحو تحديد سلسلة من ظواهر أو أحداث يسمح وصفها وتحليلها (تكوينها، آثارها، الدلالات التي تحملها، الخطابات التي تثيرها، إلخ.) بعرض مسائل أعمق: هكذا مثلاً تغذي المباريات الكبرى في كرة القدم التفكير في ابتداع طقوس جديدة (برومبرغر وآخرون، 1987) أو هكذا تكشف حياة طائفة مسيحانية صغيرة " ليس إعادة التكوين الدينية الجديدة فحسب، بل أيضاً الثقافية والاجتماعية" التي تحدث في الطبقات المتوسطة التي تسكن على هامش المناطق المدينية لعاصمة حديثة مثل لوس أنجلس (غاتويرث، 1988).

ب. ويليامز

ANDERSON N. (1923), 1961, *The Hobo*, Chicago, The University of Chicago Press.- BALANDIER G., 1955, *Sociologie des Brazzavilles noires*, Paris, Armand Colin.- BECKER H.S., 1963, *Outsiders*, New York ,The Free Press (trad.fr. *Outsiders*, Paris, Métailié, 1985).- BERNUS S., 1968, *Particularismes ethniques en milieu urbain: l'exemple de Niamey*, Paris, Institut d'Ethnologie.- BOTT E., 1957, *Family and Social Network*, Londres, Tavistock.- BROMBERGER C. *et al.* , 1987, "Allez l'OM, Forza Juve. La passion pour le football à Marseille et à Turin", *Terrain*, 8,8-41.- CRESSEY P.G. (1932), 1969, *The Taxi- Danse Hall*, Montclair, New Jersey, Patterson Smith.- EPSTEIN A.L., 1958, *Politics in an Urban African Community*, Manchester, Manchester University Press.- GLUCKMAN M., 1940, "Analysis of a Social Situation in Modern Zululand", *Bantu Studies*, 14: 1-30 et 147-174.- GOFFMAN I., 1959, *The Presentation of Self in Everyday Life*, New York, Doubleday, Anchor Books (version française augmentée, 1973, *La mise en scène de*

la vie quotidienne, Paris, Editions de Minuit).- GUTWIRTH J., 1988, *Les Judéo-Chrétiens aujourd'hui*, Paris, Editions du Cerf.- HANNERZ U., 1980, *Exploring the City*, New York, Columbia University Press (trad.fr. *Explorer la ville* , Paris, 1983, Editions de Minuit).- LEWIS O., 1966, *La Vida*, New York, Random House.- MAYER A.C., 1966, " The Significance of Quasi-Groups in the Study of Complex Societies", in *The Social Anthropology of Complexe Societies,* M. Banton (ed.), Londres, Tavistock.- MEILLASSOUX C., 1968, *Urbanization of an African Community*, Voluntary associations in Bamako, Seattle, University of Washington Press. – MITCHELL J.C., 1956, *The Kalela Dance*, Manchester, Manchester University Press.- MONOD J., 1968, *Les barjots, Essai d'ethnologie des bandes de jeunes,* Paris, Julliard.- PARK R.E., BURGESS E.W., Mc KENZIE R.D. (1925), 1967, *The City* , Chicago, The University of Chicago Press (version française augmentée, *L'Ecole de Chicago. Naissance de l'écologie urbaine,* Paris, Editions du Champ Urbain, 1979)- PETONNET C., 1968, *Ces gens-là* , Paris, Maspero.- RICHARDS A.I., 1939, *Land, Labour and Diet in Northern Rhodesia*, Londres, Oxford University Press.- SHAW C. (1930), 1966, *The Jack-Roller : a delinquent boy's own story,* Chicago, The University of Chicago Press.- SPRADLEY J.P. et MANN B.J., 1975,*The Cocktail Waitress*, New York, Wiley (trad.fr. *Les bars, les femmes et la culture. Femmes au travail dans un monde d'hommes*, Paris, PUF, 1979).- THRASHER F.M. (1927), 1963, *The Gang: a study of 1313 gangs in Chicago*, Chicago, The University of Chicago Press.- WILSON G. et WILSON M., 1941- 1942, *An Essay on the Economics of Detribalization in Northern Rhodesia,* Livingstone, The Rhodes Livingstone Institute, 2 vol.- WIRTH L., 1938, " Urbanism as a Way of Life", *American Journal of Sociology*, 44: 1-24.

Maladie — مرض

تنسُــبُ اللغة الفرنسية إلى عبارة " المرض" على الأقل ثلاث دلالات مختلفة قابلة لأن تحظــى باهتمام الأنتروبولوجي: حدث محسوس يصيب فرداً ما، كيان تصنيفي يدخل في اصطلاح، فكرة عامة ومجردة عن حالة نقيضة للصحة الجيدة.

فــي كثــير من المجتمعات التي لا تعرف الكتابة، لا يوجد المفهوم العام والمجرد للمــرض بشكل واضح، لكونه مذاباً في فئات أوسع للألم والبؤس والفوضى، إلخ. وحتى عندما يكون وجود هذه الفكرة مثبتاً، فكثيراً ما يتم اللجوء إلى التأويلات التي تضم المرض إلى الأحداث المشؤومة التي تصيب العلاقات الاجتماعية. وكما أن المرض هو أحد أشكال الــبؤس، فكذلك الصحة هي مظهر للنظام المنسجم الذي يدير العلاقات المكانية والزمانية للفرد مع العالم ومع الآخرين.

مــثلما الولادة والموت، المرض هو قبل كل شيء حدث اجتماعي يفرضه الظرف البيولوجــي للإنســان. إلا أن المــرض هــو، على خلاف الولادة والموت، حدث متقلب ومــتكرّر علــى مــدى الحياة نفسها. مثل الموت المفجع، يصيب المرض عموما بطريقة تظهــر كأنها مباغتة واصطفائية، وهاتان الصفتان تستوجبان إضاءة لا يمكن أن تنحصر فــي الآلية المرضية وحدها. إن المرض هو حدث يملك خصوصية تجهيز شحنة عاطفية

كبيرة واستنباض عمليات اجتماعية غالبا ما تكون معقدة (أوجي، 1984؛ زمبليني، 1985)، من حيث تأصّله في الجسم المتوجع ولأنه يهدد سلامة وبقاء الفرد كما الهيئة الاجتماعية. في مجتمع معيّن، تشكل مراحل المرض، من حيث تواترها، فرصة مميزة للتواصل والتفاعل، وغالبا التعبئة الاقتصادية. يبدو إذا من الممكن إقامة موازاة بين الحدث البيولوجي الاجتماعي الذي هو المرض، على غرار الولادة والموت، والأشكال الرمزية والجماعية للحدث، بالأخص المسارة (أوجي، 1984). ليس من الغريب إذا أن يكون المرض قد فرض نفسه على عمل الأنثروبولوجيين في وقت مبكر من تطور علمهم.

إلا أن المرض والطب في المجتمعات التقليدية لم يصبحا مادة للدراسة إلا مع و.هـ.ر.ريفرز (1924) وبعده إ.هـ.أكيركنخت (1942). لقد انتشر هذا التيار بشكل ملحوظ، خاصة في الولايات المتحدة ابتداءً من 1960، تحت اسم " الأنثروبولوجيا الطبية"، متجهاً نحو التعاون بين العلوم الاجتماعية والعلوم البيولوجية الطبية، وموسّعاً إشكاليته إلى المجتمعات الصناعية (لودون، 1976؛ ريتل- لورنتين، 1983 و1987). لقد ألحّ بعض المؤلفين، الفرنسيين خصوصاً، على أن المنهج الخاص بالأنثروبولوجيا الاجتماعية الثقافية يفرض عليها أن تتخذ المرض قبل الطب كأحد أغراضها التجريبية (سندزنغر وزمبليني، 1982؛ أوجي، 1986). كما أخطرت الأنثروبولوجيا الطبية أن تتجهز باصطلاحات تقنية خصوصية تسمح بإظهار مختلف أبعاد الحدث (يونغ، 1982؛ كليتمان، 1980؛ هاهن، 1984)، بعد أن اصطدمت بالطابع المبهم والشامل لعبارة المرض في معناها الاعتيادي.

إن المرض هو أولاً التعبير والوعي الشخصي لانحطاط جسدي نفسي لا يتقبله الفرد إذ يحد من قدرته وإن ابتداء إدراك العوارض المرضية وتوافقها التخليقي هما عرضة لتأثر كبير ليس فقط بالمكان الثقافي بل أيضاً بسيرة الفرد وتاريخ جماعته. فمنذ البدء، اتخذ " كون الفرد مريضاً "، أي عيشه الذاتي الشخصي للمرض المسمى اتفاقياً السقم (illness) في الأنثروبولوجيا الطبية، بعداً اجتماعياً.

إن المرحلة الأولى لمرض ما بصفته ظاهرة اجتماعية هي تواصل الحدث مع آخر عبر الكلمة، وسلوك غالبا ما يشرع ثقافيا. هكذا يقبل الفرد الدور الاجتماعي للمريض، الذي يتميز بالإقرار بعجزه اللاإرادي عن القيام بوظائفه الاعتيادية. تتعدد اشتباكات هذا الدور كثيراً حسب الثقافات والسياقات الخاصة: تنشيط الضمانات، التهميش، الإدغام في بنيات اجتماعية جديدة (مستشفى، دير السلالة، جمعية دينية أخوية)، اتخاذ وضع جديد (معالج، شامان) أو أنماط تعبير ليست مشرّعة إلا في سياق المرض (تملك ممأسس).

إن الطابع المتلف والمباغت والاصطفائي في الظاهر للمرض يتطلب من المصاب، الذي يساعده محيطه وأخصائيون عرضيا، البحث عن تعليل واللجوء إلى عمل فعال، بطريقة تعادل في جبريتها الاعتراف الاجتماعي به. إننا في صدد عملية ديناميكية، ليست بالضرورة متناسقة في جميع مراحلها، تجري عبر مسيرة علاجية قد تظهر فيها انعطافات مفاجئة أو قد تتنوع. إن مستوى التفسير المطلوب والمأخوذ، وكذلك الاتساع الاجتماعي للمسيرة العلاجية، منوطان بدرجة القلق الذي يسببه المرض. والقلق هو بالتأكيد مرتبط بطبيعة العوارض المرضية ونشوئها؛ لكنه متعلق أيضاً بالوضع الاجتماعي للشخص المصاب (وضعية، انتماء...)، وقد تتسع دائرته تبعاً لحالة المرض الوقائعية عندما يندرج هذا الأخير ضمن ما يتم تصويره كـ "تسلسل المصائب" (ايبلبون، 1983).

بالنسبة إلى المريض ومحيطه، وإلى معظم الأخصائيين المشاركين في البحث العلاجي أيضا، يجب أن يستجيب تشخيص المرض، أي تطبيق الأنماط التعليلية على الظواهر المرضية الغريبة سعياً إلى قراءة مفاعيل كيان مرضي أو كيانات سببية أخرى، ليبحث عن المعنى أكثر من الحاجة للمعرفة بحد ذاتها. وهكذا فإن مفاعيل المعنى المستخرج من تأويل معيّن لا ترتبط بدرجة صحته، بل بتوافقه في حالة وقائعية خاصة، وكذلك بالتحامه مع العيش الذاتي للمريض ومع تصوراته لعلاقته بالآخرين وبالعالم (سندزنغر، 1985).

إن تعليل حدث المرض، الذي يقوم جوهرياً على روابط سببية، تركز على أربعة أسئلة على الأكثر : 1- في صدد أي كيان مرضي نحن ؟ 2- ما هي آليته ؟ 3- من أو ما هو سببه؟ 4 - لماذا يصيب شخصا معيّنا في وقت معين؟ (زمبليني، 1985). ليست هذه الأسئلة مطروحة بالضرورة معاً، في الوقت ذاته أو في ترتيب محدد، والإجابات التي تعطى عن كل منها لا تقيم بالضرورة علاقات ثابتة فيما بينها. عدا عن ذلك، فإن هذه الأسئلة الأربعة "التشخيصية" والعلامات العلاجية التي تنشأ عن الإجابات التي تستثيرها، لا تنتمي جميعها إلى نفس الميادين في كثير من المجتمعات. ينتمي السؤالان الأولان إلى صعيد المعرفة العامة، أي الأطباء التقليديين أو الأخصائيين البيولوجيين. ويعود الأخير بشكل خاص إلى العرّافين أو الوسطاء أو الكهنة، فيما يرتبط الثالث بواحد من فروع هذه المعرفة أو تلك. زيادة على ذلك، إن هذه التساؤلات الأربعة تسبب أنماط إجابات تقدم للمريض ولمحيطه، وراء التنوّع الكبير للصياغات الممكنة، طاقة للمعنى تزداد بقدر ما نتبع الترتيب المعطى أعلاه. كذلك إن البحث العلاجي موجّه في مجتمعات كثيرة، فيما وراء ابتداء القلق، نحو آلية المرض أقل مما هو نحو أسبابه، لا سيما تلك التي تبيّن غرابة الحالات الفردية والتي تظهر عبر تقنيات العرافة والانخطاف بالروح وليست مستنتجة انطلاقا من العوارض المرضية: عمل مفسد لكائن ذي موهبة قصدية (جد، ألوهية، مشعوذ)، أو مسؤولية أشخاص أو أحداث معينة (انتهاك القواعد الاجتماعية أو الدينية، العدوى) في العامل المولد للمرض.

ف. ماير

ACKERKNECHT E.H., 1942, "Problems of primitive medicine", *Bull. of the History of Medecine*, XI: 503- 521; 1942, " Primitive medicine and culture pattern", *idem*, XII: 545- 574.- AUGE M., 1984, " Ordre biologique , ordre social : la maladie forme élémentaire de l'événement", *in* M. Augé et C. Herzlich, *Le sens du mal*, Paris, Editions des Archives Contemporaines: 35-91; 1986, " L'Anthropologie de la maladie", *L'Homme*, 97- 98: *Anthropologie: état des lieux*: 77-88.- EPELBOIN A., 1983, " Editorial", *Bulletin d'Ethnomédecine*, 25: 3-4. – HAHM R.A., 1984, "Rethinking "Illness" and "Disease" ", *in* E.V. Daniel et J.F. Pugh (eds), *South Asian Systems of Healing*, Leyde, Brill. – KLEINMAN A., 1980. *Patients and Healers in the Context of Culture*, Berkeley, University of California Press. – LOUDON J.B. (ed.), 1976, *Social Anthropology* and Medicine, Londres, Academic Press.- RETEL-LAURENTIN A. (éd.), 1983, *Une anthropologie médicale en France?*, Paris, Editions du CNRS; 1987, *Etiologie et perception de la maladie dans les sociétés modernes et traditionnelles*, Paris, L'Harmattan.- RIVERS W.H.R., 1924, *Medecine, magic and religion*, Londres, Paul Kegan.- SINDZINGRE N., 1985, " Tradition et biomédicine", *Sciences sociales et santé*, III (3/4): *Anthropologie, sociétés et santé*: 9-26.- SINDZINGRE N. et ZEMPLENI A., 1982, " Anthropologie de la maladie",

Bulletin d'Ethnomédecine, 15: 3-22. – YOUNG A., 1982, " The Anthropologies of Illness and Sickness", *Annual Review of Anthropology*, 11: 257- 285.- ZEMPLENI A., 1985, " La "maladie" et ses "causes"" , *L'Ethnographie*, 96-97: *Causes, origines et agents de la maladie chez les peuples sans écriture*: 13-44.

Possession مــــس

على خلاف معظم الظواهر المرتبطة بالأنتروبولوجيا، فإن طقوس المس قد اختفت بالأساس في المجتمعات الغربية المعاصرة – باستثناء إيطاليا الجنوبية حيث اتخذت شكلاً لا ينتمـــي إلـــى نماذجية الأمراض العصبية (دو مارتينو، 1966)– بينما لا تزال متواجدة لدى الأكثرية الساحقة من مجتمعات دول العالم الثالث. يضاف إلى ذلك أن النظرة السائدة في الغرب عن ظواهر المس مستخفة بها ومتناقضة في ذلك مع دلالات هذه الظواهر في ثقافات البلاد التي تعتبرها بديهية.

إن المــبدأ الأساسي للمس هو نفسه في كل مكان: الآلهة أو الأرواح أو الجان (أيا كانت التسمية التي يطلقها عليهم علماء الإثنولوجيا)، الذين غالبا ما يشكلون جماعة منظمة ومــتكاملة ويمكنها اتخاذ مظهر بشري، " يستحوذون" على جسد إنسان خلال مناسبة تنظم بشــكل عام لهذه الغاية. و"الممسوس" أو "الوسيط" (الذي يعتبر غالبا في مجتمعه "حصان" الإلــه الــذي "يمتطيه"، أو "زوجة" له) يبدأ بالتصرف كالإله المعني. إذاً فإن تنوع الآلهة يقــابل جــدولاً بأدوراها، بينما يحدد الاستحواذ بالنسبة للفرد دوراً يلعبه، بفعل "التجسيد". وإن حالة التلبّس التي ترافق المس، أي "حالة انعدام الوعي"، كما يسميها الأنكلوسكسون، تكون قد تشكلت اجتماعياً في الواقع. ولا يكون الشخص طوال فترة المس هو نفسه أبداً، لكونه يجسّد هذا "الإله". وإذا حدث خلال الرعدة أن يتكلم، فيكون الإله هو الذي نطق من خــلال هذا الممسوس (فيوبخ، ويتطلب، ويكشف، ويتنبأ، بحسب رموز اجتماعية معينة). وعــند نهاية رعدته ينصرف الإله ويكون الشخص منهك القوى فيعود إلى حالته الطبيعية دون أن يتذكر شيئا.

هناك انطلاقا من هذه الصورة تنويعات لا تحصى. وهناك صعوبة كبرى في إعداد جــدول نماذجـــي بطقوس المس، فهذه الأخيرة " تتواصل" في كل ثقافة مع أنظمة أخرى سحرية – دينية سائدة أيضاً (شعائر الأجداد، وشعائر "المذبح" المخصصة للآلهة المحليين والمســتوردين، ومجــتمعات الأقــنعة، وأنظمــة التنجيم، والإجراءات المضادة للشعوذة، والســحر والشــمانية، إلـــخ...). إن شعائر المس ليست نظاماً طقسيا قائما بذاته ومتعلقاً بالاســتحواذ بحــد ذاته. لذلك كانت المقارنات بين طقوس المس في آسيا (فيتنام أو بالي مــثلا) وأفريقــيا (*البيبليوغرافــيا* الضــخمة لزارتسكي وشامباو، 1978) صعبة بسبب المضامين الرمزية والدينية والاجتماعية لكل منها.

غــير أنه يمكن اقتراح العمومية التالية، على الأقل فيما يتعلق بالثقافات الأفريقية والأفــرو– أميركية: إن طقوس المس التي تمارس في مجتمعات التوحيد الطامحة للكونية (المســيحية والإسلام) تسعى للعمل كأنظمة مستقلة ومغلقة نسبيا (تفضيليا ضمن جماعات مقهــورة أو مهمّشة نسبة إلى الطبقات المتميزة). أما في المجتمعات " المعلنة الشرك" أو

المجتمعات " الأرواحية"، فيكون المس متغلغلاً بعمق وفق وسائل اتصال متعددة مع الآلهة ضمن شبكات الممارسات الشعائرية حيث لا تكون الرعدة جوهرية بالضرورة. في الحالة الأولى تتبع الشعائر الأساسية للمس لدى السواحليين من خلفية إسلامية: "تدواب" (ndoep) عـند الولوف (زامبليني، 1966)، "جين دون" (Jine don) عند المندينغ (جبّال، 1982)، " هولي" (holley) عند السونغهاي- زارما (روش، 1960)، "بوري" عند الهاوسا (مونفوغا- نـيكولا، 1972)، " الـزار" فـي أثيوبيا والصومال (ليريس، 1958). وتوجد أيضا شعائر مماثلـة جلـبها عبيد السواحل معهم إلى البلاد العربية (المغرب، تونس، مصر). والحالة الأولـى تتضـمن أيضـا شعائر مسٍّ أفرو- أميركية (باستيد، 1973) ولكن في مضمون مسيحي: الكوندومبلي والماكومبا في البرازيل (باستيد، 1960)، أوالفودو في هايتي (ميترو 1957). إن هذه الشعائر الأخيرة،القادمة أيضاً من أفريقيا السوداء عبر تجارة الرقيق، تعود في أصلها إلى نظامين كبيرين من السحر الديني، مستقدمَيْن من خليج غينيا ومرتكزين إلى طقـوس "الفـودون" (Vodun aja-fon) و"الأوريشا" لدى اليوروبا (فيرجي، 1957). ولقد استخدم هذان النظامان كقالبين لتكيّف العبيد ولأشكال التوليف الدينية في مستعمرات العالم الجديـد، مـع إعادة التركيز على رعدة الاستحواذ كمرحلة شعائرية أساسية. في الأنظمة الســحرية- الدينــية لـدى الأيا-فون واليوروبا، في بنين كما في نيجيريا،حتى وإن كان اسـتحواذ الآلهــة عنصــرا مهما جداً في الممارسات الدينية، فإنه ليس الوسيلة الوحيدة للتواصــل مع الآلهة؛ وهو يتعايش مع الأقنعة والمذابح و"التعويذات" التي تلعب دون شك دورا متمــيزاً ولكــن دون أن تتمكــن من رسم حدود معينة لها. يمكننا أن نفترض بأننا أصبحنا هنا في الحالة الثانية المشتركة بين عدة ثقافات دينية في أفريقيا الغربية والشرقية مــا قبل الاستعمارية حيث لا يشكل المس بالمعنى الحقيقي " مؤسسة" مختلفة، وإنما يشكل رابطاً مع الآلهة يمتزج مع أنماط أخرى من العلاقات " ضمن العقدة الشعائرية الواحدة ".

إن كــل مخطــط اجتماعي للمسّ يُظهر، بشكل عام، أن بعض الفئات الاجتماعية معنــية بــه أكــثر من غيرها. فملاحظة أن العدد الأكبر من الممسوسين في المجتمعات الأفريقــية هم من النساء أو الفئات المهمَّشة اجتماعيا، قد شكلت دعماً للرؤية " التنفيسية" للمــسّ والتــي أصــبحت متنفســا رمزيا- دينيا للمستبعَدين، أولئك المستبعدين اجتماعياً والمضــطرين إلــى التعويض عبر البحث عن نفوذ مضاد، أو الجماعات المهمّشة بفعل الديانـــات الكونية السائدة (ليويز، 1977). وسواء نظر إلى ظواهر المس على أنها "سلطة مضادة " أو "صمّام أمان" أو "مقاومة رمزية " أو " لغة المقهورين"، فإن ما يميز تفسيرات الوظيفيــن (بيتــي وميدلــتون، 1969) هو أنها تقوم بشكل عام على تقديم إجابات وحيدة النظرة وشديدة التبسيط عن أسئلة حقيقية: إذا كان واضحا أن طقوس المسّ مرتبطة بالبنية الاجتماعية الرمزية والدينية والسياسية الكلية، فإن من الجليّ أيضاً أن بإمكان هذه الطقوس شــغل وظــائف متغــيرة ومتعاكســة (مثلاً، تشكيل النظام الشعائري "أحيانا " للجماعات المسيطرة، أو في بعض الحالات استمالة فئات من جميع الطبقات الاجتماعية) وأن عليها ألا "تقتصر " على" الوظائف الاجتماعية" التي تقوم بها فقط.

ج.ب.أوليفييه دوساردان

BASTIDE R., 1960, *Les religions africaines au Brésil*, Paris, PUF; 1973, *Les Amériques Noires*, Paris, Payot.- BEATTIE J. et MIDDLETON J. (eds), 1969, *Spirit mediumship and society in Africa*, New York, Africana Publishing Corporation.-

CERTEAU M. de, 1970, *La possession de Loudun*, Paris, Julliard. – DE HEUSCH L., 1971, *Pourquoi l'épouser? et autres essais*, Paris, Gallimard.- DE MARTINO M., 1966, *La terre du remords*, Paris, Gallimard.- GIBBAL J.-M., 1982, *Tambours d'eau*, Paris, Le Sycomore.- LEIRIS M.,1958, *La possession et ses aspects théâtraux chez les Ethniopiens du Gondar*, Paris, Plon. – LEWIS I.M., 1977, *Les religions de l'extase*, Paris, PUF.- LEWIS I.M., 1986, *Religion in context. Cults and charisma*. Cambridge, Cambridge University Press. – MONFOUGA- NICOLAS J., 1972, *Ambivalence et cultes de possession*, Paris Anthropos.- METRAUX A., 1957, *Le vaudou haïtien*, Paris, Gallimard.- PRINCE R. (ed.), 1968, *Trance and possession states*, Montreal, R.M. Bucke Memorial Society.- ROUCH J., 1960, La *religion et la magie songhay*, Paris, PUF.- ROUGET G., 1980, La *musique et la transe. Esquisse d'une théorie générale des rapports de la musique et de la possession*, Paris, Gallimard. – STOLLER P., 1989, *Fusion of the worlds. An ethnography of possession among the Songhay of Niger*, Chicago, The University of Chicago Press.- VERGER P., 1957, *Notes sur le culte des orisha et vodun*, Dakar, Institut français d'Afrique noire.- ZARETSKY I.I. et SHAMBAUGH C., 1978, *Spirit possession and spirit mediumship in Africa and Afro-America. An annoted bibliography*, New York, Londres, Garland Publ. – ZEMPLENI A., 1966, " La dimension thérapeutique du culte des Rab, Ndop, Tuuru et Samp. Rites de possession chez les Lebou et les Wolof", *Psychopathologie africaine*, 2 (3): 295-439.

Initiation   مُسارَّة

تقليديا، يميز الإثنولوجيون ثلاثة أنواع للمُسارَّة على الأقل: المسارّات "القبلية" الإجبارية للبنين أو نادرا للبنات في سن البلوغ بكامل الحق؛ المسارّات الدينية الاصطفائية لمختلف الوسطاء بين العالم البشري والقوى الغيبية (كهنة، عرّافون، مجانين، شامانيون، الخ.)؛ المسارات الاختيارية وبالتالي الإرادية في الجمعيات السرية (التي تمتد أحيانا على صعيد إثنية بكاملها مثلما هي الحال عند شعب هوبي أو شعب ماند). ما هي السمات المشتركة والمتمايزة لهذه المؤسسات؟ ما هو القاسم المشترك مثلا بين ذبح ثور بالحربة، الذي هو العمل الطقوسي الوحيد "لمسارة" شعب التوركانا أو جي أو كاريمو جونغ في فئات السن أو طبقات الجيل في أفريقيا الشرقية، ومسارة شامان سيبيري والأطوار الاحتفالية المتدرجة والسرية والبالغة التعقيد التي في سياقها يعيد شعب سامبيا (هردت، 1981، 1982) أو شعب باروبا (غودلييه، 1986) في غينيا الجديدة خلق جسد الذكر، "ويغذّيه" من السائل المنوي ويجعله ينمو طبقا لفلسفة للوجود مبنية على التناقض الحتمي بين الخلاصات والسوائل والقدرات الذكرية والأنثوية؟

تشكل المسارّة بالنسبة إلى الإثنولوجيا الكلاسيكية أنموذج طقوس الانتقال التي أثبت أ.فان جينب (1909) وحدتها الشكلية والوظيفية: إنها تنتظم في ثلاث مراحل- الانفصال، التهميش، الإلحاق - وتدل على الانتقال من وضع أو حالة اجتماعية إلى أخرى. لا يزال هذا التخطيط البسيط والقابل التطبيق على مجمل واسع من الطقوس يخفي حتى اليوم السمات الخاصة بالطقوس المسارّية. من خلال النظر فقط إلى شمولية الطقوس المرتبطة بالموت والانبعاث والنمو المسارّي لحديثي الإيمان، لا تبدو المسارة تغيرا بل شكلا

تركيبيا للطقوس الانتقالية التي تعمل بواسطتها. وسواء كانت المسارة ثلاثية الأقسام أو لم تكن، فإن ميزتها الخاصة الجوهرية ليست تشريع تغير في الوضع أو الحالة الاجتماعية ولا التصديق على وقائع طبيعية مثل النضوج الفيزيولوجي أو اختلاف الجنسين. على خلاف الطقوس الانتقالية البسيطة التي تحدد الولادة أو البلوغ أو الموت مثلا، تقوم المسارة على توليد هوية اجتماعية بواسطة طقس، وإقامة هذا الطقس كأساس محوري للهوية الاجتماعية التي ينتجها. إن هذه الهوية التي غالبا ما يصفها الطقس "بالحياة الجديدة" هي شرط تكاثره الخاص بما أن المسارّين هم فقط مؤهلون لإنجاز العملية المسارية وملتزمون بها. إن المسارة هي إذا هوية طقسية تتضمن مبدأ تكرارها الخاص: لا يصبح المرء "رجل" غبايا (فيدال، 1976) أوسارا (جولين، 1976)، أو "امرأة " جيزو (لافونتان، 1985) أو بمبا (ريشاردز، 1956)، أو ماسونيا، أو " مطية" أوريشا (فيرجي) أو شامانا إلا بموجب عملية لن يكون موضوعَها إلا بعد أن يصبح عاملها، وبالعكس. من هنا إمكانية استغناء العملية المسارية عن كل مرجعية " دينية" بانتمائها إلى مبدأ يجعلها متسامية.

إذا ليست المسارة بالنسبة إلى الإثنولوجي مجرد طقس انتقالي ولا سيرورة تدرب مستمر، بل *طقس تكوين* منقطع ونهائي للفرد كممثل لفئة اجتماعية يشكل الاختبار المشترك والانتقالي لهذا التحول الثقافي المحض صفتها الجوهرية.

بشكل عام، يقتضي التحول المساري السرية التامة، وكذلك عملية متبادلة ودقيقة من التعمية والتحفيز بين المسارين وغير المسارين. في الواقع، إنه ينطوي على تقسيم الحقل الاجتماعي إلى داخل وخارج، لنقل على الأقل إلى فئتين منفصلتين ومتحدتين في أن في العملية المسارية التي تخلق الفئة الأولى وتحددها عبر النفي المادي والشكلي للفئة الثانية. إن هذه العلاقة المتنافرة هي في مبدأ المُسارّات القبلية الذكورية التي نلحظها بالأخص في المجتمعات الوحيدة الموضع والخط والمبنية على السكن المشترك والتعاون المتبادل بين أقارب الدم الذين هم من الجنس نفسه (مورفي، 1959؛ كوهن، 1964؛ ألن، 1967). وسواء أكانت المسارات الذكورية تستند أم لا إلى نظرية محكمة للتلوث والتعارض الوجودي بين التدفق والقدرات الذكورية والأنثوية، فإنها تقتضي ليس فقط الانفصال بل أيضا التعاون الطقوسي بين الجنسين. إن "إطارها" الأكثر نموذجية، والذي يتصف غالبا بالرمزية القضيبية، يتمثل في الآلات الموسيقية - الرومب، الطبول، المزامير" المقدسة" - التي تسمع، رغم إخفائها، من المعسكر الآخر. وغالبا ما يكون لغزها المركزي الاستحواذ التمثيلي على الخصائص أو القدرات الطبيعية للجنس الآخر: تمثيل الحمل والولادة في مرحلة انبعاث المكرّسين الجدد، أو تمثيل الحيض من خلال تمثيل المسار لقطع عضوه الذكري (هوغبن، 1970)، أو الارضاع بابتلاع السائل المنوي للمسارين (هردت، 1982). إننا في صدد طقوس "إنجابية زائفة" قام بتأويلها المحلل النفسي ب. بتلهايم (1954) كإنجازات ثقافية لـ"رغبة بالمهبل" هي عالمية ولاواعية. إذا كانت المسارات الذكورية تحقق كما لاحظ الكثيرون،الانفصال الاجتماعي للجنسين، وتشرّع تبعية النساء الاقتصادية والسياسية للرجال وتقيم المبدأ الكوني للسيطرة الذكورية، فإنها تفعل ذلك بالاستملاك الرمزي للخصائص الطبيعية للجنس الآخر الذي تدمجه في الهوية الذكورية. ولكن النساء يشكلن، رغم المظاهر، مرجع مسارة الرجال، وكفيلها وضمانتها.

لذلك يمكن تعريف المسارة هنا كشكل من " تجمّع" متنافر يتغذى من التوتر المنظم منهجياً بين الداخل والخارج.

إن الطابع الإسنادي الذاتي لهذا النمط من المسارة هو نتيجة طبيعته المتنافرة؛ ويمكن إيجاده بأشكال متعددة وإن التقطع في مسيرة التحول المساري يتحدد عادة بطقوس موت وانبعاث المبتدئين الذين يكونوا "مبتلعين" من الأجداد أو "مقتولين" من قبل الأرواح. كما إن الإفشاء الشكلي لسر الرومب الذي يحاكي صوت الأجداد، أو للأقنعة البصرية أو السمعية التي تمثل الأرواح، يعلم المبتدئين أن فعالية هذه الطقوس لا تكمن في عمل الأجداد أو الأرواح الذي لا يمكن إدراكه بل في " تصنعهم المساري"؛ يحتل الطقس المساري، كسبب فعال للتحوّل المساري، مكان مراجعه الخاصة غير المرئية التي يكون قد استحوذ عليها. أما بخصوص التجارب الجسدية المؤلمة و"العبثية" التي بواسطتها يبدأ الطقس المساري بتحويل المبتدئين إلى " نمط واحد" (ترنر، 1969)، فإنها غالباً ما تتصف بالتخريب المساري الحصري للأنساق الاعتيادية: لا تتم " الحدادة" بسحق الأصابع تحت الحطب، ولا "الزراعة" بشرب مقيئ قوي واستفراغه، ولا "الراحة" بالاستلقاء على الأشواك، إلا ضمن الدائرة المسارية وإذا بدت هذه الأعمال الطقسية "متفارقة" (م.هوسمن)، فذاك لأنها تجسد الطابع الإسنادي الذاتي للعمليات المسارية. يتجلى هذا المنطق بشكله الأوضح خلال الابتلاع الاحتفالي لبعض المواد- مثل " كرة يوندو" عند السارة (ر. جولين)، أو " دهن السو" عند البيتي(ب. لابورت- تولرا). التي يجب وصفها بخلاصة المسارات التي تحمل اسمها. لا تسند هذه المواد إلى شيء أخر غير التحول المساري الذي تحتوي على مبدئه وتعمل على تخليده. أخيراً يسهل التعرف إلى المنطق ذاته من خلال استقلالية " المعرفة" المسارية وانتقاليتها. وسواء كانت المعرفة المسارية تقوم على مجرد مهارات طقوسية ("حدادة "، "زراعة"، "موت"،" قيامة"، محاكاة الأرواح) أو كانت حصيلة تعلم شكلي (للغة سرية، لنصوص أو أناشيد "باطنية"، لرقصات أو قواعد سلوكية)، أو كانت تتفرّع من تأويل مدرّج وخادع للرموز الأساسية للمسارة (التي يقشر المسارون الباكتامان " معانيها" المنضودة على شكل قشور البصل: بارث، 1975)، فهي تتصف بسمتين على الأقل : 1) لا يمكن تطبيقها خارج نطاق ميدان تحصيلها، أي نطاق الدائرة المغلقة للمسارة (التي ليست " مدرسة طبيعية" يتم فيها تعليم وتنمية المعرفة الموسوعية " للقبيلة")؛ 2) فهي إذا لا تثبت بالجوهر إلا عبر " الفعل الناقل لتناقلها الطقوسي"، بمعنى آخر، عبر تكرار المسارة التي تولدها. فلا يمكن للمرء أن يبلغ رتبة الإشراف على المسارة إلا بعد أن يعبر طقوسها.

إذاً، لا يمكن أن تحقق المسارة غاياتها بصفتها طقساً- وأن تولد هوية اجتماعية – إلا في علاقة متنافرة مع العالم الخارجي. إنها تخلق عالمها الخاص: موادها، رمزيتها و"معرفتها" الخاصة، أعمالها وكلماتها التي تهدم الوظيفة الإسنادية للكلام من أجل أن تعطي الكلمات والأشياء معنى مسارياً. بانقطاعها على هذا الشكل عن كل مرجع خارجي، وبعدم إسنادها بوضوح إلا إلى ذاتها، تدخل المسارة في ذهن أبطالها أن فعاليتها بالكامل هي في جوهر العمليات التي تتضمنها. بواسطة هذه العمليات الإسنادية الذاتية تؤكد المسارة ذاتها كالأساس المسلم به للهوية التي تنتجها. وإذا ظهرت كـ "طقس الطقوس" –

وكشــكل تندمج فيه الطقوس الانتقالية التي تعمل بواسطتها- فذاك لأنها على خلاف سائر الطقوس، تحدد هوية المشاركين فيها، أو بالأحرى الشرط الوجودي لتكاثرها الخاص. تقيم المسارة رابط اشتباك متبادل بين وسائلها وغاياتها. إذا تمكن طقس ما من التسبب بالمطر، فــإن المطــر لا يثبــت إنجاز هذا الطقس. وإذا كان طقس " البورو" يصنع رجال شعب الســينوفو، فــذاك لأنه لا يوجد "رجال" سنيوفو لم " يصنعهم" البورو. من هنا كان، دون شــك، الــتجانس العميق بين غايات المسارة ووسائلها: بين استنساخ شبيه لكيان اجتماعي إلــى مــالا نهاية، والإسنادية الذاتية المسارية التي هي التعبير الخالص للهوية عن ذاتها. أخيرا، تتميز المسارة عن سائر الأشكال الطقوسية من حيث أن تكراريتها تتطابق مع نمط تكاثــر الأجناس الطبيعية (لا يشترك في أسرار الجماعة إلا شخص قد " أنجبه" و"صنعه" و"وضــعه" مشــترك آخــر). هل بسبب ذلك تكاد المسارات القبلية تفتتح جميعا بعمليات جسدية مثل بري الأسنان، الختان، الخدوش، ثقب الأنف، وكل المظاهر القربانية؟ وسواء كانــت هــذه العملــيات المؤلمة تعبّر أم لا عن " الجوهر" الذي رآه نيتشه في المسارة – القسوة التي تصهر الذاكرة – أو كانت ترجع أم لا إلى طبع الآثار المميزة للهوية الثقافية فــي جسد المشترك نفسه (ب. كلاسترز)، فإنها إضافة إلى كل ذلك تغيرات مورفولوجية تجنس المخلوقات في مسيرة تحوّل ثقافي صرف.

أ.زمبليني

ALLEN M.R., 1967, *Male cults and secret initiations in Melanesia*, Melbourne, Melbourne University Press.- BARTH F., 1975, *Ritual and knowledge among the Baktaman of New Guinea*, New Haven, Yale University Press.- BATESON G., 1936, *Naven: a survey of the problems suggested by a composite picture of the culture of a New Guinea tribe drawn from three points of view*, Cambridge, Cambridge University Press (trad.fr. *La cérémonie du Naven. Les problèmes posés par la description sous trois rapports d'une tribu de Nouvelle-Guinée*, Paris, Editions de Minuit, 1971).- BETTELHEIM B., 1954, *Symbolic Wounds*, Glencoe , Illinois, The Free Press (trad.fr. *Les Blessures symboliques*, Paris, Gallimard, 1971).- COHEN Y., 1964, *The transition from childhood to adolescence: cross- cultural studies of initiation ceremonies, legal systems and incest taboos*, Chicago, Aldine.- GODELIER M., 1986, *La production des grands hommes*, Paris, Fayard.- HERDT G.H., 1981, *Guardians of the Flutes: Idioms of Masculinity*, New York, McGraw- Hill.- HERDT (ed.), 1982, *Rituals of Manhood: male initiation in Papua New Guinea*, Berkeley, University of California Press.- HOGBIN I., 1970, *The Island of menstruating Men: religion in Wogeo*, New Guinea, Londres, Chandler Scranton.- JAULIN R., 1967, *La mort sara. L'ordre de la vie ou la pensée de la mort au Tchad*, Paris, Plon.- LAFONTAINE J., 1985, *Initiation*, Manchester, Manchester University Press.- MURPHY R.F., 1959, " social structure and sex antagonism", *Southwestern Journal of Anthropology*, 15 (2), 89-98. – RICHARDS A.I., 1956, *Chinsungu. A girl's initation ceremony among the Bemba of Zambia*, Londres, Faber et Faber.- TURNER V.W., 1969, *The ritual process*, Chicago. Aldine- VAN GENNER A , 1909, *Les rites de passage*, Paris, Emile Nourry.- VIDAL P., 1976, *Garçons et filles, le passage à l'âge d'homme chez les Gbaya Kara*, Nanterre, Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative.

يجــب تميــيز المسكن، الذي هو موضع صغير مبني أو مرتب لأجل إقامة البشر (ولحمايــةً الحــيوانات والمحاصــيل عــند الضرورة)، عن السكن الذي هو نمط توزيع الوحــدات الســكنية علــى أرض معينة. إذا كان المسكن يشهد على إكراهات وإمكانيات المحيط المجاور من خلال تنوّع أشكاله ونماذجه والمواد التي يتشكل منها، فمن الخطأ أن نرى فيه مجرد تعبير عن ضرورات جغرافية وعن حاجة كلية إلى الحماية قد تستلزم أينما كان نفس المتطلبات المثالية للراحة. وهكذا يمكن لأنماط المسكن أن تظهر تناقضات كبيرة في مناطق مناخية وجغرافية متشابهة يتشاطر سكانها ًالمستوى التقني عينه، أو تظهر على العكس، استمراراً كبيراً في أنسقة بيئية مختلفة جداً: إنها حالة شعوب أونا في أرض النار حيث كانت تقام مجرد عوائق لصد الريح، أوعلى عكس ذلك، حالة البيت الياباني الذي هو بناء خفيف قد انتشر حتى أعماق المناطق السيبيرية. إن المسكن، الذي هو تقنية استهلاك لا تخضع للضغوطات المادية والوظيفية بقدر خضوعها لتقنيات التصنيع أو الكسب، يظهر فــي الواقــع كحصــيلة عوامل عديدة (أرضية، مناخية، تاريخية، اقتصادية، اجتماعية، رمــزية، إلخ.) ينظمها كل مجتمع ويرتبها حسب شكليات خاصة به. هكذا يمكن أن يعتبر البناء كخلاصة شكلية لــ"خيارات" متتالية بين إمكانيات متعددة، إذ غالبا ما تظهر العوامل الطبيعــية ضاغطة على التحليل أكثر من أن تكون محددة له (رابوبورت، 1972)؛ كذلك يمــارس الضــغط مــن قبل الوسائل التقنية والاقتصادية التي يملكها مجتمع لتفعيل البيئة المثالــية التي يبتغيها. إن دراسة إثنولوجية للبيت تهدف إلى إلقاء الضوء على هذه اللعبة المعقــدة للمعايير والمتطلبات والحدود التي تتداخل في إنتاج واحتلال الحيّز المعمَّر. لذلك يكون من الضروري أن تؤخذ الأمور التالية بعين الاعتبار:

1- الإجابــات الاصــطفائية التي تردّ بها الهندسات المحلية على مساوئ المحيط المجاور (قسوة الطقس، الحشرات، إلخ.):

عــندما لا تكــون هــذه المجتمعات مجهزة بوسائل تقنية ضرورية لإنشاء موضع صغير مستقل بالكامل، يخضع البناء لعملية تقييم المساوئ التي يجب معالجتها بالأفضلية؛ مــثلاً، تقــدّم جــدران وسقوف التراب (القرميد، اللبن، الأجر الخام) قدرات ممتازة على العــزل الحراري لكن عيبها هو أنها سهلة التفتت. لكن ذلك لا يعني أن البحث عن سكن أفضــل لا يخضــع إلا لمجرد اعتبارات عملية: إن تقدير مواقع الإقامة- صادّة كانت أو جاذبــة- ووجهــة المبانــي وشــكلها، واختيار المواد، كل ذلك يخضع بدرجات متفاوتة لضــغوطات المــناخ (الجدران المعقودة في المزارع النورماندية أو أكواخ سهل كامارغ المبنية بشكل يخفف من التعرض لهبوب الرياح)، الاهتمام بالتمايز الاجتماعي (الاستعمال المتباهــي لمواد حديثة قلما تكون متكيّفة مع الظروف المحيطة، في المجتمعات الانتقالية) أو أسباباً رمزية (توجيه البيت الياباني حسب محور مثالي شمال- غرب، جنوب- شرق).

2- الوســائل التقنــية المستخدمة بالأخص لحل المشاكل الأساسية لمتانة البناء (الــتحكم بــالقوى العموديــة والأفقــية التي تمارسها الأقسام العليا للمبنى- سطح مغطى بصفائح رخامية أو شادر الخيمة- على العناصر الحاملة- جدران أو أوتاد). تشهد الحلول المتبعة في ذلك على مستوى التطور التقني: نذكر على سبيل المثال في تثبيت ثقل السقف،

استعمال سقيفة توزع الضغط على الجدران بالتساوي أو مجرد الركائز الوسطى التي يستند عليها السقف المتشابك. تخضع طرائق البناء هذه من الناحية الميكانيكية للنظام التقني الذي تندرج فيه: مثلاً، إن تنفيذ ركائز دعم معدنية للبناء لم يتطور إلا إثر تبدلات عميقة في تقنيات صناعة التعدين، باتت ممكنة مع اختراع الآلة البخارية. ترتبط هذه الطرائق وظيفيا بسائر قطاعات العمل التقني: لهذا كانت مساكن الرعاة البدو التي يجب أن تكون متنقلة، قابلة للفك والحمل بسهولة. إذا استثنينا أشكاله الأبسط (عوائق الريح، الأخصاص) نجد أن المسكن هو حصيلة سلسلة عمليات بالغة التعقيد، تنطوي على عدد كبير من المراحل (الأساسات والدعائم، الجدران أو العوارض وموادها، السقف، غطاء السقف، إلخ.) وتقتضي الاستعانة بعدة أدوات ومواد وعلوم ومهارات ترتكز أساسا، في المجتمعات التي لا تعرف الهندسة، على معرفة منطقية بالخصائص الحسية (تقدير المواد بالنظر والسمع واللمس). إن التعاضد والتعاون يدخلان بدرجات متفاوتة لتنفيذ مختلف المهمات، كرمز للأشكال السائدة للتآزر (العائلي، السلالي، الجواري، القروي، إلخ.) التي تتغير حسب المجتمعات. يمكن أن يتعرض المسكن، حسب نموذج البناء، لإضافات متتالية (البيت المتطور تقديريا، الذي يحتوي مثلا على سقف دون فتحات يمكن أن تشاد عليه طبقات جديدة) أو، على العكس، أن يؤلف وحدة نهائية وغير قابلة للامتداد (أكواخ دائرية، بيوت مجهزة بشرفات ونوافذ على الجهات الأربع). إننا في صدد صيغ تقنية وتصورات للبيت متفاوتة جذريا.

3- **مكانة المسكن وتوابعه في نظام الإنتاج.** إن طبيعة وحجم وتجهيزات المباني المختصة (في تربية الحيوانات الداجنة، حفظ وتحويل الغلال، التصنيع، إلخ.) تشهد بشكل مباشر على الأهمية النسبية لأعمال الإنتاج؛ ثم إن توزيع هذه المباني (متصلة بالبيت أو منفصلة عنه) ووضعيتها (خاصة أو جماعية) يعكسان التأثير المتفاوت للبنى الجماعية (المساكن الصغيرة التي تضم مجمل التجهيزات الضرورية للإنتاج، أو العمارات التي تشتمل على أقسام ذات استخدام مشترك: الإجراءات الجماعية في أفريقيا الشمالية مثلاً). إن السكن، الذي هو حيّز مرتب لمقر العمل، هو أداة إنتاج ومكان استهلاك السلع المنتجة في آن معا.

4- **رمزية التنظيم الاجتماعي عبر هيئة وشكليات إشغال الأبنية.** إن توزيع البيوت ضمن منطقة سكنية هو الترجمة المكانية للعلاقات الاجتماعية السائدة: علاقات القرابة (القرى الدائرية لشعب بورورو في أميركا الجنوبية المقسمة إلى جزأين أمومي الخط، يضم كل منهما أكواخا أو تجمعات أكواخ يقيم فيها أفراد من نفس العشيرة، الخ.)؛ العلاقات بين الفئات والطوائف أو الطبقات (وضعية إقامة الجماعات المسيطرة التي غالبا ما تكون مركزية ومرتفعة، الوضعية الهامشية والمتدنية لأحياء السكان الخاضعة)؛ التمايز بين الجنسين وطبقات السن التي يرمز إليها في مجتمعات عديدة وجود بيوت جماعية مخصصة حصريا للرجال أو الشباب (بيت الرجال الكبير لدى الكاناك، "موئل الرجال"، بيتمناجيو لدى البورورو، بيوت الشباب العازبين في مجتمعات آسيوية وأوقيانية عديدة). من جهة أخرى، يرتبط شكل وحدة السكن وتنظيمها الداخلي ببنية الجماعة البيتية التي تقطنها: الغرف أو الطوابق الموزعة حسب الأجيال (في حالة العائلة الأصلية مثلاً)، قاعة كبيرة مشتركة تجمع كل أفراد عائلة غير منقسمة لتناول الطعام (الجماعات "المكتومة" في وسط فرنسا، زادروغا سلافيي الجنوب)، حُجر مختلفة الموقع والمساحة، حسب عدد

زوجـــات زعيم العائلة (راجع، بشأن الكاميرون، بيغين وآخرون، 1952). إن البيت الذي يرمز إلى وحدة الانتماء الاجتماعي هو "المكان" الذي تتوضح فيه بامتياز آليات المصاهرة والنســب: مــن خـــلال "اختيار" المسكن، ومن خلال القواعد والاستراتيجيات التي تتحكم بتــناقلهما؛ أخــيرا، إن المسكن وتوابعه، من حيث المساحة والمظهر الخارجي، إشارات ودلائـــل للوضع الاجتماعي- الاقتصادي لمن يقيم فيها. (بيوت الأسياد من حجر منحوت ونوافــذ موزعة باعتدال في العالم الريفي الفرنسي، إهراءات ضخمة للذرة البيضاء لدى زعماء القرية والمقاطعة عند ميلانيزيي جزر تروبرياند، إلخ.).

5- طــرائق تصوّر وسكن الحيّز المنزلي التي تعبّر عن قيم مجتمع. إن كل ثقافة تعـــالج على طريقتها فئات الخاص والعام، الداخل والخارج، المغلق والمفتوح؛ تارة يغلب تصـــوّر "خليوي" للبيت، إذ تجري غالبية الأعمال في أماكن مشتركة، وتارة أخرى يغلب تصـــوّر "وحـــدوي"، إذ تخصص كل عائلة بمجالها الخاص المتكامل (كريسويل، 1976)، وطـــورا تحفـــظ الخصوصـــية الشخصية بعيداً عن الأنظار داخل جدران خارجية حاجبة (العـــالم الإسلامي)، وطورا آخر يوحي بها مجرد موقف (هنود باغوا في الأمازون الذين يـــنعزلون عـــن الحياة الاجتماعية فيجلسون مديرين ظهورهم لبعضهم وسط البيت الواسع المشترك)؛ يمكن أن يُقسَّم السكن إلى غرف مختصة بوضوح أو، على العكس، أن يؤلف وحدة متعددة الوجوه. إن هذه الطرق في إدارة الحيّز تشكل جزءاً من نظرة مثالية للراحة تدغم، في نسب متغيرة حسب المجتمعات، البحث عن الظل أو النور، الانتعاش أو الدفء، القرب أو البعد بين الأفراد، وعن أثاث محدد أو مقتصر على الحد الأدنى.

6- الـــروابط الرمـــزية التـــي تنسجها المجتمعات بين العمارة ومجمل معتقداتها وتصـــوراتها. تـــتجلى هـــذه الـــروابط من خلال الممارسات الطقوسية التي تدشن البناء (القـــربان، تقديـــس الحدود)، وتؤمّن حمايته (وضع طلاسم على النوافذ لإبعاد التأثيرات المؤذيـــة)، لكـــنها تظهـــر بالأخص من خلال شبكات علاقات قائمة بين مفهومها للكون وأنســـاقها الأســـطورية ورؤيـــتها للعالم وهيئة المباني: تطابق بين شكل توزيع المساكن والمخططـــات الرمزية المثالية (المدينة الإمبراطورية لشعب لوندا، أفريقيا الوسطى، على شكل سلحفاة، الحيوان الأسطوري؛ وعمارات شعب باوني في أميركا الشمالية التي تعكس توزيـــع الـــنجوم فـــي السماء، إلخ.)؛ وإعطاء قيم متناقضة لأقسام البيت العليا والسفلى، الشـــرقية والغربـــية، الأمامية والخلفية (مثلا، سكن قبائل أفريقيا الشمالية حيث يتعارض الأســـفل مع الأعلى كما المعتم مع المنير، والرطب مع الجاف، والطبيعة مع الثقافة). في العديـــد مـــن المجتمعات، يتم تصوّر البيت على صورة ومثال الكون أو جسد أسطوري: خيمة شعب الطوارق بشكل كروي على صورة الأرض والقبة السماوية؛ أو مسكن شعب فالي (شمال الكاميرون) الذي يفترض أن عموده الأوسط الذي يجمع السماء والأرض هو منسوب رمزياً إلى قضيب الرجل وإلى التمساح الأسطوري في آن.

7- القواعد الجمالية التي تتحكم بالشكل الهندسي العام: تحديد المساحات المبنية، توزيـــع مـــتطابق أو غير متطابق للنوافذ، تقدير المواد الخام أو ما يلبّس به البناء، العمل على تآلف الألوان، الزخرفة، إلخ.، إذ أن الصيغ المذكورة تمنح البيت تناسقاً فنياً فريداً.

إن المســـكن، الـــذي هـــو "مشـــحون بالحضارة "، ورمز كبير للانتماء الإثني أو الإقليمي (إلى حد أن يصبح رمزاً لبعض الشعوب: فقد كان شعوب إيروكوا يطلقون على

أنفسهم اسم "الشعب الطويل البيوت")، يشكل موضوعا مركزيا في التحليل الإثنولوجي وميدان تدخل ذا حساسية متميزة سواءً في برامج التنمية أو الأنتروبولوجيا التطبيقية.

ك. برومبيرغر

1977-, *L'Architecture rurale française* , Paris, Berger – Levrault (22 vol. prévus).- BEGUIN J.P. *et al.*, 1952, *l'habitat du Cameroun*, Paris, Editions de ORSTOM et Editions de l'Union Française.- BERQUE A., 1982, *Vivre l'espace au Japon*, Paris, PUF.- BOURDIEU P., 1972, "la maison Kabyle ou le monde renversé", in *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Genève et Paris, Droz.- 1981, *Cahiers népalais, L'homme et la maison en Himalaya*, Paris, Editions du CNRS.- CRESSWELL R., 1976, "Techniques et Culture. Les bases d'un programme de travail", *Techniques et Culture*, I: 7-59.- DEFFONTAINES P., 1972, *L'homme et sa maison*, Paris, Gallimard.- LEBEUF J.P., 1961, *L'habitation des Fali, montagnards du Cameroun septentrional*, Paris, Hachette.- PAUL – LEVY F. et SEGAUD M., 1983, *Anthropologie de l'espace*, Paris, Centre Georges Pompidou.- RAPOPORT A., 1972, *Pour une anthropologie de la maison*, Paris, Dunod.

مسيحانية — Messianisme

تنسب فكرة المسيحانية، إلى التقاليد الدينية اليهودية والمسيحية، لكنها تنطبق بالأخص على حركات ظهرت في أوروبا خلال أوائل العصور الوسطى، وفي عهد أقرب لدى العديد من الشعوب المستعمرة. إن الرجاء في ملكوت إلهي ومجيء المسيح ينطوي بالنسبة إلى الحركات المسيحانية على انقشاع ظلمات الزمن الحاضر وإقامة (أو إصلاح) نظام اجتماعي متناسق. لقد بات هذا الرجاء، بمعزل عن سياقه اللاهوتي، مرجعاً إيديولوجيا لجماعات أو شعوب في حالة أزمة أو خضوع. وهكذا فإن التغيرات التي حصلت داخل المجتمع الاقطاعي كثيرا ما فسّرت بدايات المسيحانيات العديدة التي ظهرت في أوروبا بين القرن الحادي عشر والقرن السادس عشر. إن أناسا محرومين اجتماعيا هم الذين تبعوا أنبياء ومخلصين، مجذرين بذلك الصراعات الاجتماعية لعصرهم من أجل أن يُخلق منه عالم جديد. قام عدة مؤلفين بإظهار الطابع السياسي لمسيحانيات القرون الوسطى لدرجة أنهم رأوا فيها شكلاً من صراع الطبقات. لكنهم إذ أرادوا التنويه بهذا المظهر الثوري للمسيحانيات الأوروبية (الحاملة أحيانا عقائد المساواة والحرية)، قد غفلوا تماما عن ميلها إلى نشر مواضيع ماضوية. كثيرة هي المسيحانيات التي تصوّرت الرجاء في عالم مثالي، بعبارات اختيار جديد جذريا أقل مما هي بعبارات عودة إلى نظام قديم، مازجة بالأخص موضوع قيامة المسيح مع موضوع عودة امبراطور (شارلمان، فريدريك دو جوهنستوفن الثاني) أو مملكة روحانية. من هذه الزاوية تكون مسيحانيات القرون الوسطى سياسية للغاية، لكن بمعنى أصلي تبدو فيه السيادة والقداسة ممتزجتين. وهي تنطلق من المناداة بالعودة إلى تقليد الرؤيا اليهودية لتقترح تأويلاً للتصورات الدينية التي تستوحي منها. إن مجيء ملكوت الله يعني لدى العبرانيين إعادة توحيد أسباط إسرائيل، والتخلص من كل جور أجنبي وظهور مسيح يعيد إحياء المملكة المقدسة والمحاربة التي

أنشـأها داود وسليمان. وهكذا فإن حركات القرون الوسطى قد استحوذت على تقليد ديني كان ينطوي في الأساس على مضمون سياسي.

إن الحـركات المسـيحانية التـي ظهرت منذ القرن الماضي في أميركا وأفريقيا وأوقيانـيا وآسـيا تعطـي كـامل المعنى لهذا التعبير السياسي الديني حيث ينطوي إنكار الحاضر على الرجاء في عالم جديد من خلال إعادة التأكيد على مواضيع اجتماعية ثقافية قديمـة. لقـد انتشـرت هذه الحركات، مثل نظيراتها القديمة في القرون الوسطى، ضمن سياقات أزمة وتفكك اجتماعية. إلا أنها تمتاز عنها لكونها تظهر لدى الشعوب غير الغربية الخاضـعة لقـوى اسـتعمارية أوروبية. هنا تكمن فرادتها الرئيسية: غالباً ما كانت هذه المسـيحانيات الامتداد لعمل سياسي أول قد قام على تمثل هذه الشعوب المستعمرة لتعاليم المبشـرين الكاثولـيك والبروتستانت. لقد كان هذه التمثل ذرائعياً وربيب الصدفة، بما أن المعلمين الدينيين والوعاظ المحليين الذين أخذوا مكان المبشرين وبدأوا ينادون بترك بعض الممارسات الوثنية (المشار إليها عادة بتعابير الشعوذة وعبادة "الأصنام") قد احتلوا مراكز مشابهة لمراكز مؤسسات (مثل العبادات المضادة للشعوذة) أو شخصيات (عرّاف، شامان، مطبّـب) كانـت وظيفـتها تقـوم داخـل الأنظمة الدينية التقليدية على الإنباء بالمصيبة ومعالجتها. لقد كان جل ما قدمته لهم المراجع اليهودية – المسيحية يتمثل في قوة وفعالية زائدتين، على قياس سياق للسيطرة صار من الصعب على المؤسسات التقليدية أن تقدّم له التأويلات والعلاجات.

تنشـأ مسيحانيات الشعوب المستعمرة إذاً من هذا العمل التوليفي، لكنها لا تقتصر عليه. فلقد أقامت بناءً خاصاً بها، بحيث أن الانحراف عن الرسالة اليهودية – المسيحية لم يعـد يسـاعد فقط في ترميم الثغرات التي سببها الاستعمار بل في تسخيف الواقع الراهن بقصـد اعـتماد مبادرة شاملة للتخلص من مآسيه. إن رقصة الأرواح لدى هنود أميركا الشـمالية، وطقـوس "الكارغو" الميلانيزية، ومذهب الكيمبانغو في الكونغو (الذي أسسه "النبي" سيمون كيمبانغو) هي أمثلة شهيرة عن حركات قد أنتجت حماساً مفرطاً في العبادة وتجييشـاً جماعـياً شاسـع الامتداد. لقد ساهمت هذه الحركات في إعطاء معنى لمصير المجـتمعات الفـاقدة التنظـيم، والإتـيان بالرجاء في عالم لن يكون فيه المستعمرون هم الأسـياد، مع لجوئها في الغالب لعمليات قمع ينتج عنها زيادة أتباعها. إن بعض خطوات التماهـي الخاصة بالمسيحانيات تخطت إطار التوليفية الدينية. هكذا أقامت حركة "هوهو" فـي نيوزيلاندا تشابهاً كاملاً بين شعب الماوري وشعب إسرائيل (شعب مختار ومضطهد فـي آن)، إلـى حـد أن قائدها كان يدعى باسم يعني "يهودي" حرفياً. لقد جعلت رقصة الأرواح الإله اليهودي المسيحي يتماهى مع الروح الكبرى، التي هي صورة مركزية في الديانـات الهـندية. في عبادات الكارغو، يعيد المسيح المنتظر إحياء صورة بطل ثقافي وتتزامـن فكـرة القـيامة مع معتقد عودة الأموات؛ وتعتبر المراكب، من جراء إنكار أن بضـائعها ذات مصـدر أوروبي، كإشارات صادرة عن البطل المؤسس أو عن الأجداد، فتبشر بالتالي بعودتهم العتيدة،وبرحيل كافة البيض وبمجيء عصر الوفرة.

تسمح المسيحانيات – لاسيما تلك المذكورة أعلاه– بتخطي التعارضات الاعتيادية بين وحدانية الله والإشراك (أو الوثنية) بوضع الشأن الديني في نقطة التقائه مع السياسي: حيـث تؤلـف المعتقدات والأساطير وتصورات العالم البناء الإيديولوجي الذي يمكن أن يصـوّر المجـتمع انطلاقـاً منه كوحدة متكاملة، لا ينطوي هذا البناء التوليفي على مزج

نظاميـــن دينييـــن غريبيـــن أحدهما عن الآخر فقط، بل أيضا على تمثل نسق يهودي – مسـيحي يـتعلق ببناء كهذا ويتبنى نظرة جماعية للمجتمع (على حساب إيديولوجيا فردية كـان هـذا التيار اليهودي المسيحي مروّجا لها). وراء الظروف التاريخية (أزمة، تفكك) التي سهّلت تفتح المسيحانيات ضمن الشعوب المستعمَرة، هناك عوامل أخرى لعبت دورا هامـا: بـالأخص وجـود ملكية مقدسة لدى هذه الشعوب أو بنية أسطورية ترسم عالميم الاجتماعـي الثقافـي حـول صورة مؤسِّسة (الجد، البطل، حالة البيئة). إن التوليفية ذات الوحي اليهودي المسيحي لا تحدث إذاً قطيعة في نظام التصورات الدينية؛ بل هي تتدرج فـي اسـتمرارية حـركة منـتظمة للعودة إلى الأصول السياسية والدينية معا. قبل بداية الاسـتعمارات الأوروبـية بكثير أو قبل تعاليم المبشرين، ظهرت حركات مسيحانية لدى شـعوب غـير غربـية (مثل توبينامبا في البرازيل أو بابو في غينيا الجديدة، إلخ.)؛ وقد تزامنـت أيضا مع أوضاع أزمة واستدعت مجيء عالم جديد مستحضرة زمن البدايات أو عصرا ذهبيا.

ج.ب. دوزون

BALADIER G., 1971, *Sociologie actuelle de l'Afrique Noire*, Paris, PUF.- BLOCH E., 1921, *Thomas Munzer, als Theologe der Revolution*, Munich (trad.fr. *Thomas Munzer , théologien de la révolution*, Julliard, 1964); 1968, *Atheismus im Christendum, zur Religion des Exodus und des Reichs*, Francfort- sur- le – Main (trad.fr. *L'athéisme dans le christianisme*, Paris, Gallimard, 1978).- COHN N., 1957, *The Pursuit of the Millennium*, Londres (trad.fr. *Les fanatiques de l'Apocalypse*, Paris, Payot, 1983). – DOZON J.-P., 1974, " les Mouvements politico-religieux. Syncrétismes, messianismes, néo-traditionnalismes", *in* M. Augé (éd.), *La construction du monde*, Paris, Maspero.- LANTERNARI V., 1960, *Movimenti religiosi di liberta e di salvezza dei popoli oppressi*, Milan (trad.fr. *Les mouvements religieux des peuples opprimés*, Paris, Maspero, 1962). – PEREIRA DE QUEIROZ M.I., 1968, *Réforme et révolution dans les sociétés traditionnelles. Histoire et ethnologie des mouvements messianiques*, Paris, Anthropos.

Observation participante — مشاهدة مشاركة

أنظر: إثنوغرافي (منهج) : 1– التحقيق الاثنوغرافي؛ 2 – أصول الأنتروبولوجيا؛ 3 – من مطلع القرن التاسع عشر حتى 1860.

Entreprise (Anthropologie de l') — المشروع (أنتروبولوجيا)

يعتـبر الكتاب الأميركيون أن بدايات أنتروبولوجيا المشروع تعود إلى الثلاثينيات. وهي قد تكون امتدادا لنظرية العلاقات الإنسانية (مايو 1933). أجريت الأبحاث الأولى من مـنظار أنتروبولوجـيا تطبيقـية، خلال فترة "الانهيار الكبير"، ثم خلال الحرب العالمية الثانية. وهي تعتبر المشروع كوحدة قابلة للفصل و"في حالة توازن"، متأثرة بشدة بالنظرية

الوظيفية (هولزبرغ وجيوفانيني 1981). لقد أخذت أبحاث أكثر حداثة بعين الاعتبار السياق التاريخي والاجتماعي والسياسي للمشروع، دون أن تطرح مع هذا كله مشكلة تخصص طريقة أنتروبولوجية. يمكن أن ترتبط بذلك تحاليل العمل الصناعي في مجتمعات العالم الثالث، وبشكل خاص في أفريقيا (غوتكيند، كوهن وكوبانز 1978). ولقد حُدّد منظار آخر في فرنسا (ر. لينهارت، برنوكس، موت وساغليو) في سياق إيديولوجي وسياسي محدد (1968) بالالتزام السياسي لبعض علماء الاجتماع والانفتاح العقلي نحو الصناعة، عاملاً على إعادة الاعتبار الثقافي لمكان العمل، ومركزاً على عدم تحويل العمل الفردي إلى فئات "اقتصادية". وكان هناك تركيز أيضاً على أهمية المعرفة العملية غير الشكلية في سير المشروع (د. لينيارت) كما على التنظيم الحقيقي للعمل قياسا على التنظيم المطلوب. في عهد أقرب، أصبحت الأنتروبولوجيا الصناعية مستقلة عن السوسيولوجيا الصناعية وسوسيولوجيا العمل، إذ تعمل هذه الأخيرة على إغناء طرائقها باستعمال المنهج النتروبولوجي (ب. بوفيه).فيما بعد أصبح المشروع يصوّر ك"ميدان" بالمعنى الأنتروبولوجي للعبارة، ويعكف البحث على إظهار نظرة العمال. بنظر العمال اليابانيين، تشكل العلاقات بين الأشخاص داخل "مجموعة العمل" شرطا من شروط الإنتاج، وهذا ما يبيّن أهمية البعد الاجتماعي والثقافي للعمل الصناعي (سوجيتا 1987).

إن دراسة الممارسات الطقوسية داخل المشروع تسمح بتحديد شكليات إعادة التملك الفردية والجماعية لحياة العمل (جيروم 1984). وإن الأعمال المكرّسة لورشة سفن في أحد المرافئ قد أظهرت أن الأبعاد الرمزية لذاكرة عمالية تتجاوز مكان العمل وتفضي إلى تماهي المشروع مع المدينة (كورنو 1984). تساهم هذه الوظيفة الرمزية في رسم صورة الحالة العمالية، ولكن أيضاً في تغييرها.

يُدرس المشروع في بيئته. في أنوناي، بين الحربين، كان ارتباط الحياة المحلية والخلافات السياسية بالاختلاف بين أرباب العمل والعمال أقل مما هو بين ممثلي القطاعات الاقتصادية المتمايزة (غان 1984). وتثبت الأبحاث المقارنة البعد الثقافي للمشروع. وتؤثر أشكال حل النزاعات على نمط إدارة المشروع وعلى نتائجه (ب.ديريبارن). إن التصورات التي جعلت التنظيم الشامل يفوق التنظيم المعتمد على المنصب في اليابان قد أدت إلى تغيير النظام التايلوري (ك.سوجيتا) .وتعمل الأنتروبولوجيا الصناعية على تأسيس إثنوغرافيا لأنظمة العمل: فهي تدرس تشغيلها الملموس، والمنطق المستتر الكامن وراء أساسات عمل الأفراد والجماعات من جهة، والمنطق المعلن الذي يقوم بتشغيل أنظمة الإدارة من جهة أخرى، والتغيرات والصراعات بين هذين المنطقين (بيرّي).

إن هذه الأبحاث واعدة رغم العدد الضئيل للدراسات الاحادية ونقص أدوات المقارنة. فهي تطرح مشاكل منهجية دقيقة، مثل وضعية المراقبة المشاركة، وأيضا مسائل أخلاقية، عندما يكون الموضوع نشر نتائج البحث وتصحيحها (ج. ألتاب). وإن تطبيق النظرة الأنتروبولوجية على الثقافة وعلى الفئات (فئات العمل بشكل خاص) التي تنظمها يوجب البحث عن طبيعة المعرفة الأنتروبولوجية القائمة حتى الآن على المسافة الثقافية.

ك. سوجيتا

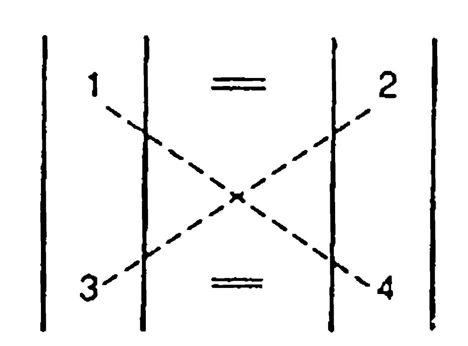
BOUVIER P., 1983, " Pour une anthropologie de la quotidienneté du travail", *Cahiers internationaux de sociologie*, 74: 133- 142.- CORNU R., 1984, " Je suis une légende... ou la production d'un chantier symbolique", *Ethnologie française*, 14, 2: 151- 160.- GEROME N., 1984, " Les rituels contemporains des travailleurs de l'aéronautique", *Ethnologie française*, 14,2: 177- 205.- GUTKIND P.C.W., COHEN R. et COPANS J. (eds), 1978,*African Labor History*, Beverly Hills, Londres, Sage Publications.- HOLZBERG C. et GIOVANNINI M.J., 1981, " Anthropology and industry: reappraisal and new directions", *Annual Review of Anthropology*, 10: 317- 360.- MAYO E., 1933, *The Human Problems of an Industrial Civilization*, New York, MacMillan.- SUGITA K., 1987, "Un poste ou un pote? L'enquête dans l'entreprise" *in* J.Gutwirth et C. Pétonnet (éd.), *Chemins de la ville: Enquêtes ethnologiques* . Paris, Editions du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques.

Alliance مصاهرة

تتميز المصاهرة هنا عن الزواج لتدل على مجموعة من الظواهر التي ينشد تحليلها الوصول إلى شرح عام لأنظمة الزواج، أو ما يسمى " نظرية المصاهرة " أو أيضا " نظرية روابط الزواج". لقد ظهرت كلمة مصاهرة مؤخرا في هذا الميدان، لأن الأنتروبولوجيا الوظيفية كانت تولي الأولوية للبنوة، فأعطت للمصاهرة دورا ثانويا. وذلك ما أوجب انتظار كتاب كلود ليفي – ستروس، *البنى الأولية للقرابة* (1949) لكي يجد مفهوم القرابة وضعا مفهوميا حقيقيا ومحتوى اجتماعيا. لقد استند ليفي – ستروس إلى أعمال م.موس عن الأعطية ليطور مفاهيم التبادل والتعاكس. تستبدل النظرية البنيوية للمصاهرة المنظور الجوهريّ الذي كان سائدا للتعريف بمجموعات البنوة بنظرة تعتمد مصطلحات العلاقة. تنطلق هذه النظرية من نظرية التبادل لتتطرّق إلى المصاهرة كعملية تواصل: يتحكم مبدأ التعاكس بكل رابطة زواج بحيث أن التبادل يُدخل الجماعتين في علاقة دائمة، ويجعل النساء تتداول، بين الرجال، مثل السلع والكلام. فالعائلات البسيطة ليست وحدات بنيوية، بل نتاج علاقة مصاهرة. وتستند تلك العلاقة إلى ضرورة التبادل التي تصدر عن الزواج الخارجي وعن تحريم سفاح القربى. ولكون ليفي- ستروس يفترض وجود قوانين عالمية تتحكم بعمليات القرابة، فإنه يرى في تحريم سفاح القربى أكثر من قاعدة سلبية، أي قانون تبادل، وفي الزواج الخارجي قاعدة إيجابية تجبر الرجال على إعطاء أخواتهم لرجال آخرين لكي يحصلوا بدورهم على زوجات. وهو يطلق فرضية أن قواعد الزواج تقتصر على عدد صغير من البنى التي يجمعها في نمطين كبيرين: البنى الأولية والبنى المعقدة. ثم يضيف بعد ذلك (1967) نمطا وسيطا هو البنى نصف المعقدة.

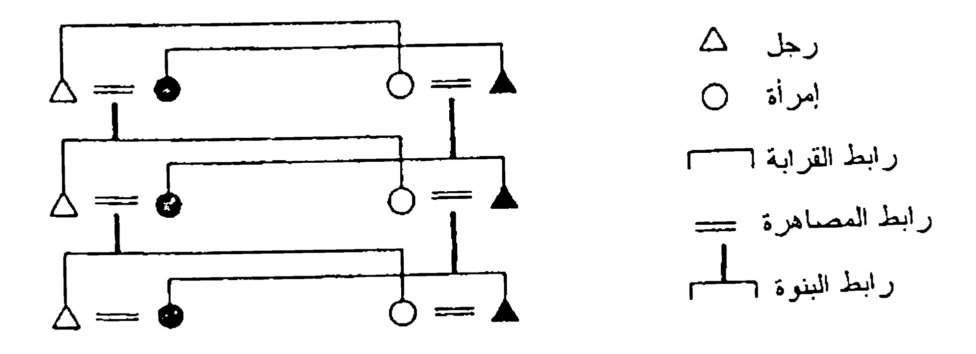
البنى الأولية التي خصّص ليفي- ستروس كتابه لها تتصف بكون قواعد اختيار الشريك تسّن بصورة إيجابية داخل قرابة الدم: هذا هو الزواج المفروض، أو المفضّل، بين الأقارب. هنا تكون المصاهرة موجّهة وتشكل شبكة خاضعة لنمط آلي. تقسم هذه البنى إلى فئتين كبيرتين: التبادل المحصور أو المتساوق، والتبادل المعمّم أي اللامتساوق.

التبادل المحصور يجمع دائما عددا مزدوجا من بنى التبادل في الزواج. هناك عدد كبير من المجتمعات الأوسترالية المنظمة بناء لنمط رمزي مزدوج يقسمها إلى نصفين ذاتيْ زواج خارجي يكون كل منهما خاضعا بدوره لتقسيم داخلي آخر ينطبق في نفس الوقت على علاقات البنوة وعلاقات الإقامة ويخلق بدوره تقسيمات جديدة: تقسم التنظيمات ذات الفروع إلى أربعة، وتقسيمات الفروع المصغرة إلى ثمانية. لشعوب كاريبرا مثلا أربعة فروع خارجية الزواج تتبادل نساءها اثنين باثنين: يتزوج أفراد الفرعين 1 و3 بالتوالي مع الفئتين 2 و4 . يخلق هذا التقسيم المزدوج وحدات زواج متبادل تتكاثر بصورة مختلفة عن فئات التوحد: فعندما يتزوج رجل من الفرع 1 امرأة من الفرع 2، ينتمي ابنهما إلى الفرع 4 (الصورة 1).



صورة 1– التبادل بين الأنصاف والفروع

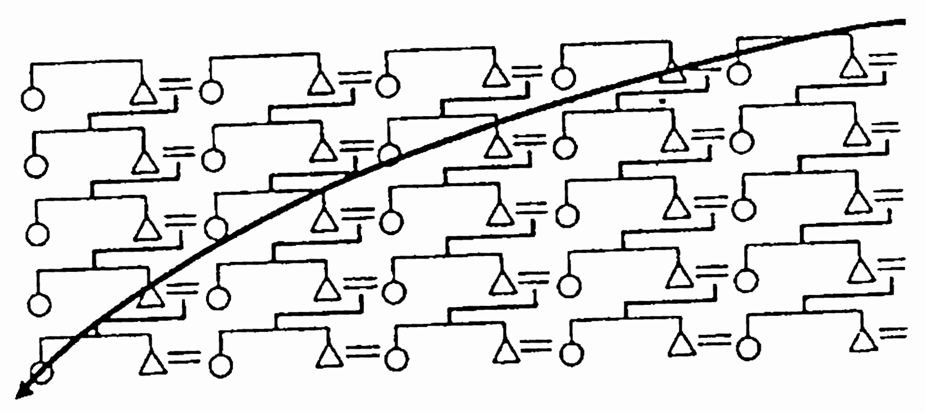
تجمع المصاهرة بصورة دائمة بين الوحدات التبادلية اثنين باثنين وتدخل على المستوى المحلي قاعدة زواج بين أبناء الأخوال أو العمّات المتشابكين (حقيقة أو بصورة تصنيفية)؛ فانطلاقا من تبادل أساسي للأخوات يقوم كل جيل بإعادة إنتاج مصاهرة متساوقة: يتعلق الأمر هنا إذن بأبناء الأخوال أو العمات (قرابة متعاكسة ومزدوجة) (الصورة 2).



صورة 2 – تبادل محصور

تحتوي أنظمة شعوب أراندا على ثمانية فئات. وهي تعمل بناءً لأواليات شبيهة بتلك الموجودة في أنظمة الفئات ولكنها مضاعفة: يُحظر التبادل المباشر بين ثمانية فئات الزواج بين أقارب متقاطعين بالدرجة الأولى ويصبح ملزما بين أقارب الدرجة الثانية. يرفض ل. دوميون فكرة الدور الفعلي الذي تلعبه جماعات محلية خارجية الزواج في أواليات مضاعفة الأنصاف، ويقترح تأويلا مختلفا، مبنيا على مفهوم الجيل الذي يتعاقب كإكراه زواجي مقترن بالأنصاف الخارجية الزواج.

مقابل تساوق التبادل المحصور، هناك لا تساوق *التبادل المعمّم*: يتخذ الزواج هنا اتجاها واحدا يقضي بأن يتزوج الرجل واحدة من بنات أخواله الحقيقيين أو المصنفين هكذا (والزواج من ابنة العم يكون محظورا هنا). ينتج عن هذا الاتجاه الوحيد تداولٌ للنساء بنفس الاتجاه بين جماعات متحدرة من أصل واحد، وتقسم هذه الجماعات بالتالي إلى فئات معطية وفئات آخذة للنساء (صورة 3).



صورة 3 - تبادل معمم: زواج من ابنة الخال

يكرر كل رجال الفئة ذاتها نمط الزواج نفسه. ويفترض هذا النمط وجود عدة فئات مبادلة (ثلاثة على الأقل) ويحدد مسيرة 1-2-3-1. يشمل التبادل المعمم مجمل الفئات ذات الأصل الواحد في المجتمع الواحد. ولكن التعاكس يختلف حسب عدد وحدات التبادل، كما يمكن أن يترافق مع تراتبية الفئات فيما بينها. فعند شعب كاشان في برمانيا تعتبر الفئات المعطية للنساء أعلى رتبة من الفئات الآخذة (يحكى هنا عن دونية الزوج). يندرج نظام الزواج حينها في صلب الدينامية الاجتماعية والسياسية للمجتمع المتراتب (ليتش، 1972).

يمثل الزواج من ابنة العمة (القريبة المتقاطعة أبويا) نموذجا آخر من الزواج اللامتساوق الذي يختلف عن السابق بالدورات التي ينتجها: ينعكس معنى التبادل مع كل جيل وتتخلى وحدات التبادل عن موقعها كآخذة لتصبح معطية للنساء. يتلخص الزواج ذو الاتجاه الأبوي بالصورة التالية: 1-2-3-1، ثم يصبح مع الجيل التالي 1-3-2-1. لا تتوصل صيغة كهذه إلى شمول مجمل الوحدات لكون التوالي يحدث على مراحل قصيرة بغية استعادة الأخت المعطاة كزوجة مأخوذة خلال مدة قصيرة. ولكن المواصفات البنيوية لهذا النموذج من نظام المصاهرة تبقى محدودة، مما دفع ر. نيدهام (1958) إلى إنكار

خصوصيته كشكل للزواج. ولكن ل.دومون (1975) وصف حالة يتوالى فيها الزواج الأبوي القرابة على سبعة أجيال بين جماعتين ذات نسب أمومي، مما يسمح بانتقال الزعامة ضمن خط ذكوري في غياب البنوة الأبوية النسب. كما برهن دومون أيضاً كيف أن الأنظمة الدراويدية في جنوب الهند، والتي تعتمد زواج الأقارب المتقاطعين، يمكن تفهم كتناقل وراثي لرابطة المصاهرة ما بين الآباء والأبناء.

لقد خففت الانتقادات الموجهة إلى ليفي- ستروس من "البعد البنيوي" الذي أقامه بين التبادل المحصور والتبادل المعمم. كما أن تلك الانتقادات تركز على كون مسيرة هذه البنى الأولية معقدة أكثر مما يبدو في مظاهرها المبسطة.

البنى نصف المعقدة هي نقطة الوصل (ذات الطابع المنطقي ليس التاريخي) بين البنى الأولية والبنى المعقدة لكونها تتشارك مع كل منهما في عدد من الصفات؛ فهي تتصف بمحظورات زواجية واسعة، وتأخذ بعض ما في أنماط التبادل المحصور وبعض ما في التبادل المعمم، دون أن يكون لها قواعد خاصة بها. يبني ليفي- ستروس نظريته عنها على أنظمة " كرو- أوماها" (على اسم قبائل هندية في أميركا الشمالية): وهو يرى أن الممنوعات الزوجية كثيرة لدرجة تجعل اختيار الشريك في جماعة سكانية محدودة العدد محدوداً هو الآخر، وتجعل نظام المصاهرة يعكس انتظاماً شبيهاً بما في الأنظمة ذات البنى البسيطة. لقد برهن ف. ايريتييه (1981) بأن محظورات الزواج لا تقتصر فقط على جماعات البنوة المشتركة، كما كان يعتقد ليفي- ستروس، ولكنها تبلغ قرابة الرحم أيضا، كما تبلغ مضاعفة المصاهرة بين قريبَيْ دم من نفس الجنس. ويشمل الحظر كل مجموعة تنتمي إلى جدٍّ واحد، بينما تختلف محظورات أفراد المجموعات الأوسع ضمن الجماعة ذاتها. ولقد برهن ف.ايريتييه نفسه، بفضل تحليل معلوماتي لمجموعة نسب حقيقية (وليس لعينة منها)، بأن ذلك الحظر يفسح رغم كل شيء مجال اختيار واسعا للشريك، ولكنه يخلف على الصعيد الإحصائي نظام زواج لا نشهد مثيلاً له في حالة الزيجات التي تتم عشوائياً. فرغم منع الزواج بين أقارب الدم الأقربين، تنتقل الأفضلية مباشرة إلى من يلونهم في القرابة ويتم اختيار الشريك ابتداءً من أول درجة رفع عنها الحظر. هذه التنظيمات ذات الصفة الإحصائية منتمية جزئياً إلى نمط البنى البسيطة: نجد مبادلات محصورة ومتكررة تقترن مع أفضليات زواج لدى نموذج من أقارب الدم.

تضع *البنى المعقدة* قواعد قليلة العدد بصورة سلبية، لكونها لا تمنع الزواج إلا من الأقارب الأقربين. ولكنها تنشئ شبكات لا حصر لها من وجهة نظر الأنماط الإحصائية، بينما ينتمي اختيار الشريك الى مقاصد مختلفة عما في القرابة (فئات اجتماعية أو مهنية أو دينية، جوار في السكن، إرث، الخ.). في نظام البنوة اللامتميزة الخاص بالمجتمعات الغربية، وفي بعض مواقف العزل النسبية، أو مواقف تعتمد فيها استراتيجيات خاصة (بين النبلاء، أو أنظمة البيوت)، تظهر الأبحاث التاريخية والانثولوجية بعض النماذج التي ينتمي البعض منها إلى البنى الأولية. ورغم ذلك، فإذا كانت مفاهيم المرحلة والتبادل ما زالت محفوظة مثل الزواج بدرجة قريبة مما نذكره، في بعض الحالات، فإن "العلامات" قد تغيرت، إذ لم تعد النساء هي التي يتم تبادلها وتداولها، بل المهر وقيمته العقارية أو الحيوانية أو الوضع أو اللقب والصفة، حسب الوضع والحالة الراهنين والمحددين تاريخياً.

ولكــن هذا التصنيف لا يشمل مجمل مظاهر أنظمة المصاهرة بكل تنوعاتها. ففي أفريقيا خصوصا نجد الزواج المصحوب بـ "تعويض الزوجية". ومع أن ما يحدث هنا هو مـبادلة النساء بسلع حقيقية أو رمزية، أو بالمال، فيمكن أن نرى فيه زواجا بالتبادل ولكن بصورة غير مباشرة، لكون دفع تعويض الزواج يعوض عن احتمال عودة المرأة المعطاة، ولكـنه يقسم الجماعات إلى فئات معطية وفئات آخذة للنساء، ويستخدم رجال هذه الأخيرة المـبالغ التـي تدفعها شقيقاتهم ليتزوجوا بدورهم: عندها نستطيع تحديد أطوار زوجية في المجتمعات الداخلية الزواج. ولكن مسألة تداول السلع تطرح أحيانا بصورة أكثر جدّة : في المدى الميلانيزي مثلا، يتجاوز تبادل السلع المادية بكثير إطار الرباط الزوجي، ويمكن أن يـؤدي إلـى تبادل غير متكافئ. نلاحظ بالتالي أن نظرية المصاهرة ما زالت بحاجة إلى تعميق في عدة نقاط. ونذكر هنا "الزواج العربي" الذي يدفع نمطه المتمثل في الزواج من بنـت العـم الأقرب (أي القريبة الأقرب في مجتمع أبوي النسب) إلى إعادة النظر بمبدأ التبادل من أساسه. كما يتركز التحليل على الميدان الواسع لمجتمعات "البيوت" ومجتمعات "الأهل" التي تلعب فيها المصاهرة دورا أساسيا، بغياب معايير البنوة أو الإقامة، في تنظيم الجماعة العائلية واستمرارية بقائها.

وتجـدر الملاحظـة إلـى أنه، في عدد من الأنظمة المعقدة التي يتموضع الرهان الزوجـي خارج إطارها العائلي، يستمر الحديث ضمن إطار الستراتيجيات الخاصة بكل جماعـة عائلـية. يبقى أن نحدد ما إذا ما كان مفهوم التبادل في هذه الحالة يبقى محتفظا بقـيمة فعالـة عندما يتم النظر إليه كما في البنى الأولية، أي بكونه مرتكزا على تعاكس مباشـر أو بالواسـطة يعمـل على تحديد الفئات المعطية والفئات الآخذة للنساء بصورة واضحة.

إ.كوبيه- روجييه

DUMONT L., 1971, *Introduction à deux théories d'anthropologie sociale*, Paris- La Haye, Mouton; 1975, *Dravidien et Kariera; l'alliance de mariage dans l'Inde du sud et en Australie*, Paris- La Haye, Mouton.- FOX R., 1967, *Kinship and Marriage. an Anthropological Perspective* Harmondsworth, Middlesex, Penguin Book (trad.fr. *Anthropologie de la parenté; une analyse de la consanguinité et de l'alliance*, Paris, Gallimard, 1967).- HERITIER F., 1981, *L'exercice de la parenté*, Paris , Gallimard, Le Seuil.- HERITIER- AUGE F. et COPET- ROUGIER E., 1990, *Les complexités de l'alliance. Les systèmes semi-complexes*, vol. 1, Paris,Editions des Archives contemporaines.- LEACH E., 1966, *Rethinking Anthropology*, Londres, The Althone Press (trad.fr. *Critique de l'anthropologie*, Paris, PUF, 1968); 1968, *Political Systems of Highland Burma. A study of Katchin Social Structure*, Boston, Beacon Press (trad.fr. *Les systèmes politiques des hautes terres de Birmanie*, Paris, Maspero, 1978). - LEVI-STRAUSS C., 1967 (1949), *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris- La Haye, Mouton.-NEEDHAM R., 1958, "The Formal Analysis of Prescriptive Patrilateral Cross- Cousin Marriage", *Southwestern Journal of Anthropology*, 14: 199- 219; 1962, *Structure and Sentiment*, Chicago, The University of Chicago Press.

راجع: إقامة.

أنظر : القرابة (نظام) (أ): نظم وبنى القرابة.

Cuisine مطبـــخ

يفهم المطبخ عموما على أنه مجمل العمليات التي يحول الناس من خلالها نتاجات بيئتهم – التي يحصلون عليها من القنص أو الصيد أو الزراعة أو تربية الحيوانات الداجنة أو القطاف، أو التبادل أو التجارة – إلى أطعمة يستطيع الإنسان أن يهضمها.

تعتـبر الأنتروبولوجـيا أن كـل عملـية ماديـة هي ذات بعد اجتماعي ومثيرة للتصـورات. وعملـيات الطبخ، التي تعكس الظروف التاريخية والاقتصادية وكذلك القيم الاجتماعـية والثقافـية، ليست متماثلة ولا متشابهة بين مجتمع وآخر. إن تدجين النباتات والتغـيرات التقنـية– الاقتصـادية تلغي أو تسهّل مهمات الطبخ: وغالباً ما يؤلف تقشير الحـبوب وطحنها جزءاً من المطبخ البيتي. إن كل مجتمع يختار ويعرف عمليات الطبخ علـى طريقته كما يستنتج مثلاً من التنوع اللغوي والدلالي لعبارات الطبخ والتقطيع. وإن عملـيات الطـبخ هي مكان تفاعل التقنيات والعلاقات الاجتماعية والتصورات، مهما بلغ تـنوع مضـمونها الاختـباري. وإن اختيار الأطعمة، كتحديد الموارد المأكولة أو تأثير الممـنوعات (دائمـة أو مؤقتة، مفروضة على الكل أو البعض)، هو مبني على تصنيفات مرتـبطة بوضـع نظام للعالم وكوزمولوجيا تربط الفرد والمجتمع والكون، وتفرض على الإنسان مكانه وسلوكه.

تخضـع عمليات التحضير والطبخ ومزج الأطعمة لقواعد مطابقة داخلية وملاءمة لسياق مكاني وزماني واجتماعي وطقوسي. إننا لا نأكل أي شيء كان، ولا في أي مكان، أو أي زمـان، مـع أي كـان. وإن كـل مطبخ يفترض وصفاته الخاصة، أي مجموعة معلومـات وتعاليم يرتبط فيها الطعام بعلاقات الإنسان مع العالم عبر سلسلة تناسبات بين الفصـول وأحـوال الطقس والمنتجات والأمراض والجسد والمزاجات البشرية والأفراد والجماعات الاجتماعية.

إن كـل عناصـر تحضير الطعام– الأطعمة (ضمنها المطيبات)، أنواع التحضير والطبخ (أدوات الطبخ، المهارة)، المأكولات (الألوان، النكهات، التركيبات)، نمط الأكلات ومحـتوياتها، الآكلـون وطـرق الأكل– هي عرضة للاختيار. إنها منتظمة، محددة في علاقـات اسـتحواذ أو استبعاد، ومتشكلة في رموز. وكل عنصر مناسب للطبخ والأكل يحمل معنى ويتخذ قيمة رمز من خلال المكانة المخصصة له.

إن هـذه التصنيفات والقواعد والرموز تشكل علوما منظمة، واضحة أو مضمرة، تشـمل التقنيات والتصرفات. يتعلق المطبخ بخليط من التصورات والمعارف والممارسات التي تضعه قيد العمل وتتناقله.

وإن كــثرة الوقــائع التــي يجــب أخذها بعين الاعتبار تقود إلى التكلم عن "نظام مطبخي"، للتشديد على العلاقة المتبادلة لعناصره المؤلفة وعلى ترتيب مجملها. لأن نظام المطبخ، في كليته كما في كل من عناصره، هو دال ويمكن تعريفه بـــ "كلام يرمّز فيه كل مجـــتمع رسائل تسمح له بالدلالة أقله على جزء مما هو عليه" (ليفي - ستروس، 1967). إن المطبخ، الذي ينقل القيم الجوهرية لمجتمع ما، هو أيضا إحدى أساسات الهوية والآخر، المؤكدين في آن واحد في شكليات التعارض أو النفور أو التفاعل أو التبادل.

م.ك.ماهياس

Asie du Sud- Est et Monde Insulindien (ASEMI), 1978, IX, (3-4): *La cuisine: vocabulaire, activités, représentations*.- BAHLOUL J., 1983, *Le culte de la table dressée. Rites et traditions de la table juive algérienne*, Paris, A.M. Métailé.- CHANG K.C. (ed.), 1977, *Food in Chinese Culture. Anthropological and Historical perspectives*, Londres, Yale University Press.- DOUGLAS M., 1979,"les structures du culinaire", *Communications*, 31: 145- 170.- FISCHLER CL., 1985, "Alimentation , cuisine et identité: l'identification des aliments et l'identité du mangeur", in *Identité alimentaire et altérité culturelle*, Neuchâtel, Recherches et Travaux de l'Institut d'Ethnologie n. 6: 171- 192.- GOODY J., 1982, *Cooking, Cuisine and Class. A Study in Comparative Sociology*, Cambridge, Cambridge University Press (trad.fr. *Cuisines, cuisine et classes*, Paris, Centre Georges Pompidou, 1984). – HUBERT A., 1985, *L'alimentation dans un village Yao de Thaïlande du Nord. "De l'au-delà au cuisiné"*, Paris, Editions du CNRS. – KHARE R.S., 1976, *The Hindu Hearth and Home*, New Delhi, Vikas Publishing House.- LEVI-STRAUSS C., 1964- 1971, *Mythologiques* , Paris , Plon, 4 vol. 1. *Le cru et le cuit*, 1964, 2. *Du mile aux centres*, 1967, 3. *L'origine des manières de table*, 1968, 4. L'homme nu, 1971.- MAHIAS M.-C., 1985,*Délivrance et convivialité. Le système culinaire des Jaina*, Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.- VERDIER Y., 1979, *Façons de dire, façon de faire. La laveuse, la couturière, la cuisinière*, Paris, Gallimard.

Croyance — معتقـــــد

كـــان الفيلســـوف الإنكلـــيزي دافيد هيوم يعتبر المعتقد إحدى عمليات الفكر الأشد غموضـــا. بعد قرنين، أعلن مواطنه برتراند راسل الرأي نفسه. لقد أخذ الأنتروبولوجيون بعـــض الوقـــت لمشـــاطرة تساؤلات الفلاسفة وبالتالي تقبّل بعض منهم على الأقل الطابع الإشـــكالي لتخصـــيص معـــتقد بشخص آخر. في الواقع، لقد كان من المسلم به عامة أن الإثنولوجيين يلتزمون بالبحث الميداني وتحليل معتقدات المجتمعات التي يدرسونها كما لو كان ذلك معطيات اختبار معروضة للتفحص، ولا وجوب بالتالي لإجراء أي فحص مسبق قبل تسميتها معتقدات.

كانت هذه الإثنوغرافيا التقليدية للمعتقدات ترتكز على عدد معين من مناهج تؤدي في غالبية الحالات إلى تفكيك نسبي للظاهرة التي يجب وصفها. تارة تم اللجوء المقصود إلـــى التمييز بين المعتقدات والتصورات الجماعية أملاً في أن تظهر فيها أصول ثقافةٍ ما

(إ.ر.ليتـيش)، وهـذا فقـط ما يهم الأنتروبولوجيا. وطوراً تم الاتفاق على معالجة البعد السوسيولوجي للمعتقدات فقط، وقد قاد هذا الموقف عدداً كبيراً من أتباعه إلى عدم النظر إلـى المعتقد إلا من زاوية منفعته الاجتماعية. إلا أن عبارة معتقد، عندما توضع بالجمع (معـتقدات)، فـي معـنى قريـب مـن أحد الاصطلاحات الاعتيادية للكلمة، على الأقل بالفرنسـية، فهـي غالـباً ما كانت تقتصر على مواضيع الاعتقادات المفترضة: الآلهة، الأرواح، الأجداد، العفاريت، الأقنعة، السحر إلخ. ومهما كانت وجهة النظر المعتمدة، فإن دراسـة المعـتقدات وضعت جانباً المظهر السيكولوجي،وهو العنصر الوحيد الذي يسمح بتخصـيص المعـتقد بالقياس إلى أنماط أخرى للإدراك، والذي يكمن في الموقف العقلي الـذي يبيّن درجة اليقين التي يرحّب فيها الناس بفكرة، أو ينظرون إلى شيء كأنه صحيح أو حقيقـي. يمكنـنا أن نـرى فـي عـدم الاهتمام هذا حصيلة النمو المنفصل لكل من الأنتروبولوجيا وعلم النفس.

إن اقتصـار المعـتقد علـى موضوعه، أو أحياناً على شكليات تعبيره المفترض (خاصة الطقوس) أو رهاناته الاجتماعية، كان يُبنى على مسلمة شبه معتمدة في كل مكان: شمولية القابلية للمعتقد (نيوهام، 1972). قد لا يوجد مجتمع بدون "منظومة معتقدات". وقد لا تختلف المجتمعات فيما بينها إلا بفحوى معتقداتها، وقد يؤمن الناس بطريقة متماثلة. إن طريقة الإيمان، المنسوبة منذ زمن إلى المجتمعات المسماة بدائية دون أي أساس للتحليل، كانت نوعاً من اليقين الهادئ، والقبول بصورة نهائية. بينما يعيش المفهوم الغربي للمعتقد، المطـبق بـالأخص علـى الـتجربة الدينية، حالة توتر دائم بين الشك واليقين. قد تتخذ المعتقدات في هذه الطريقة مظهر العقيدة أو الفكرة المسلمة. إن الطابع الكلي المعطى إذاً، بصـورة ضـمنية أو بقرار منهجي، لشكلية قناعة لا تغطي المفهوم الغربي بأي حال، قد حـدد دائمـا موقفا علميا بهذا الخصوص. إن الإثنولوجي هو ذلك "الكافر الذي يؤمن بأن المؤمنين يؤمنون" (بويو، 1979)، وهذا ما "يسمح له بأن يقول أنه غير مؤمن" (دو سيرتو، 1981). يقـدّم ج. بويـو عن ذلك التوضيح التالي: "إذا قلت أن شعوب دانغاليات يؤمنون بوجود "المارغاي"، فلأنني، أنا، لا أؤمن بذلك، وبما أنني لا أؤمن به، فإنني أعتقد بأنهم لا يسـتطيعون إلا أن يؤمـنوا بـه بطـريقة أعتقد أنني يمكن أن أعتمدها مثلهم" (المصدر المذكـور: 46). إذا كان الإثنولوجي يؤمن كما يظن بأن الذين يدرسهم يؤمنون، فالمشكلة هي بالتأكيد أن عبارة "معتقد"، المطبقة في هذه الحالة على موقفه العقلي الخاص، قد تبدو غير مناسبة. ليس المعتقد إيمان البسطاء. إن دراسة معتقدات الآخرين كانت إذاً " الامتناع المسـبق عـن الاعـتراف بأي بعد حقيقي لها" (فافري- سادا، 1977). وهكذا فإن مسألة المعـتقدات قـد تكـون منضـوية بكاملها في مسألة "المعتقدات اللاعقلانية في الظاهر" (سبيربر، 1982).

إن هـذا العـرض للمعـتقدات البدائـية أو الشعبية تحت سمات التحام لا ينفصم، والوضـعية التي انزوى داخلها بالتالي الإثنولوجيون، قد تحكما بأنواع التأويل التي سادت بالتتابع في الأنتروبولوجيا. فلقد رأت في هذه المعتقدات المخالفة جدا لفئات الفكر العلمي، على التوالي: النتيجة الحتمية لنقص المنطق، ثم ظهور نمط خاص من العمل العقلي، ومن عهـد أقرب، في ميدان التصورات النسبية (العقلانية والرمزية)، مباحث أجريت بمنطق، لكنها بقيت غير مكتملة، عن تعليل النظام الكوني أو العالم الاجتماعي (سبيربر، المصدر المذكور).

لقد وجب انتظار السبعينات لكي يستخلص بعض الأنتروبولوجيين بعض الاستنتاجات عن هذه الحقيقة البديهية التي شرحها إ.إ.إيفانز- بريتشارد عام 1965: لا يمكن مشاهدة المعتقدات. فإذا كانت حقيقة المعتقدات صعبة الإدراك بالمشاهدة، وإذا كان الإثنولوجيون لا يترددون مع هذا عن الدلالة بهذه العبارة على موقف عقلي ("الحالة الداخلية"، كما كتب إيفانز- بريتشارد بخصوص شعوب النوير) يُستخلص بالضرورة من طقوس وتقاليد، وقد يتواجد في كافة المجتمعات، فلأن المعتقد يطرح مشكلة ليست قط مشكلة منطق أو لا منطق المؤمنين، بل أيضاً مشكلة النهج التصوري للعلم الأنتروبولوجي: مشكلة معرفية. لقد افتتح كتاب ر.نيدهام *المعتقد والكلام والاختبار* (1972) تأمّلا عن مفهوم المعتقد وإمكانية استخدامه بشكل معمم في الأنتروبولوجيا.

لقد اتخذت دراسة المفهوم شكلين مرتبطين جوهريا. أولا، جهد نيدهام في إثبات أن ملاحظة إيفانز- بريتشارد بأنه لا توجد في لغة النوير أية كلمة قابلة لترجمة التعبير الإنكليزي" أنا أؤمن"، هي ذات مدى إثنوغرافي أوسع. فهناك لغات غنية بعبارات تدل على مواقف عقلية، لا تملك مع ذلك معادلا للمفهوم الغربي للمعتقد الذي يُظن أنه يطبَق على تجربة أو قابلية عموميتين. في الوقت نفسه انكب آخرون على المفهوم الغربي ذاته، في اصطلاحاته العلمية (نيدهام) أو بمعناه الاعتيادي (بويو). كان استنتاج يفرض نفسه: لن يتشكل المفهوم الغربي للمعتقد في فئة أنتروبولوجية. في الواقع، إنه يتألف من مجموعة معان متناقضة يمكن لكل منها، إن أُخذ على حدة، أن يتبين بلا شك بعضا من ملامحه في التشكيلات المفهومية لثقافات أخرى، لكن ليس هناك أي سبب للتفكير بأنه ما من معنى آخر يجمع هذه التصورات معا بشكل اعتباطي بالضرورة. إذا كانت تجربة المعتقد التي يرتبط بها هذا المفهوم قابلة للتحديد، أي إذا حُددت الشروط التي يجب أن تتمتع بها كي تسمى معتقدا، فهي لا تشكل " تشابُ طبيعيا بين البشر" (نيدهام)، كما قد تكون عليه بعض حالات الإدراك، رغم تعدد المفاهيم عنها. لا يقتصر الأمر إذن على أن "كل مجتمع يؤمن على طريقته وأن هذه الطريقة لا تتطابق مع طريقتنا" (فين، 1983)، لكون الثقافة الغربية هي الوحيدة التي توجد رابطا بين تعددية مظاهر المعتقد التي تقرها. لقد أجرى نيدهام فحصا للمعايير المختلفة المستعملة في الخطاب الغربي لتحديد المعتقد بالنسبة إلى حالات الإدراك الأخرى (الرأي، القبول، المعرفة، الإيمان، الخ). ومن الملفت ملاحظة أن الاستنتاج الذي استخلصه من طابعها غير المقنع تعزز بقوة في ملاحظات الإثنولوجيا أو العلوم القريبة منها. ينطبق ذلك على معايير مثل إمكانية الأمر المعتقد، وتقبّل واقعه (مانوني، 1985) أو "حقيقته" (فين)، والإحساس بالوضوح الظاهر، والتناغم الداخلي "لنظام المعتقدات" (ر.لينتون)، وقياس درجة الاقتناع أو أيضاً الاستعداد للعمل الملازم للمعتقد.

ما من شك في أن أهمية هذا التأمل النقدي في مفهوم المعتقد لا تكمن في النتائج التي قد يعكسها على الأبحاث الاثنولوجية. هناك رهان كبير على إمكانية الاستمرار باستخدام عبارة معتقد وكأنها مفهوم " تقني" (سبيربر) وذات تطبيق شامل، وذلك نظراً إلى أنه يجب تسمية الأشياء التي ندرسها وأن هذه التسمية يجب أن تمر بالفعل عبر فئات اللغات التي يتكلمها الإثنولوجيون. إلا أن هذا التأمل يشهد على إدراك هؤلاء الآخرين بأن

هــذه الفــئات لا تؤلف بالضرورة أدوات خليقة بمقارنة الثقافات، وبشكل عام أكثر، بأن العمل الأنتروبولوجي قد لا يستطيع التخلص من ضغوطات المفاهيم.

ج.لانكلود

DE CERTEAU M. 1981, "Une pratique sociale de la différence: croire", in *Faire croire*, Actes de la table ronde organisée par l'Ecole française de Rome, en collaboration avec l'Institut d'histoire médiévale de l'Université de Padoue (Rome, 22-23 juin 1979), Rome, Ecole française de Rome.- EVANS- PRITCHARD E.E., 1965, *Theories of Primitive religion*, Londres, Oxford University Press. – FAVRET-SAADA J., 1977, *Les mots, la mort, les sorts*, Paris, Gallimard.- MANNONI E., 1985 (1964), "je sais bien... mais quand même", in *Clefs pour l'Imaginaire ou l'Autre Scène*, Paris, Le Seuil.- NEEDHAM R., 1972, *Belief, Language and Experience*, Oxford, Basil Blackwell.- POUILLON J. 1979,"Remarques sur le verbe "croire" " , *in* Izard M. et Smith P. (éd.), *La fonction symbolique*, Paris, Gallimard .- SPERBER D., 1982, " les croyances apparemment irrationnelles", in *Le Savoir des anthropologues*, Paris, Hermann.- VEYNE P. 1983, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?*, Paris, Le Seuil.

Sacré مقدّس

التحدث عن شيء مقدّس هو التحدث عن كلمة بمقدار التحدث عن مفهوم، وبتحديد أكــثر هو التساؤل عما إذا كان خلف هذه الكلمة مفهوم يمكن تعليمه ويمكن أن تستخدمه الأنتروبولوجيا اليوم.

إن قــراءة جديدة وموجزة لـــ "*الأشكال الأولية للحياة الدينية*" (دوركهايم، 1912)، تفــرض نفسها لكون الكثير من الاستعمالات اللاحقة لكلمة "مقدّس" تستند إليها. وينطوي هـــذا المصـــطلح فـــي هـــذا المؤلف على مفاهيم شديدة التمايز، مع اختلافات في المعنى تختصـــر إلى حد ما – إذا توافقنا مع ف. إيزامبار 1982 – تطور المدرسة الدوركهايمية عند منعطف القرن العشرين.

نجـــد عـــند إ. دوركهايم صيغة – وجدت سابقا بشكل أكثر دقة عند و.روبرتسون سـميث – تعرّف الأشياء المقدّسة على أنها "الأشياء التي تقوم النواهي بحمايتها وعزلها"، والأشياء المدنسة بأنها " تلك التي تنطبق عليها هذه النواهي والتي يجب أن تبقى بعيدة عن الأشياء الأولى". هناك ازدواجية تفرض نفسها إذن، تعرّف اللفظتان المشتركتان فيها عن نفســـهما بنفســـهما، وبالعلاقة التي تربط بينهما، وهذا ما يشكل تعريفا لكلمة "مقدّس" التي تجعلها ميزتها البنيويّة قريبة ممّا قال به هـــ. هوبير و م. موس في تحليلهما للقربان. وفي الواقـــع، فأن هذا التعريف لا يلعب أي دور في نص دوركهايم الذي لا نلبث أن نجد فيه تعـــريفا آخـــر يستند إلى ما ورد في أعمال هوبير وموس عن السحر. إن المقدّس – أو بالأحـــرى "الطوطم" بمعناه الأوسترالي– هو "المانا"، وهي طاقة موجودة في كل الكائنات الطوطميّة.

يقوم الأوسترالي باختبار ذلك في العيد، بحيث أن المقدّس يتوقف عن كونه مفهوماً تحليلياً بنيوياً ليصبح حقيقة متعالية يختبرها الإنسان. لسنا بعيدين عن المقدّس كتعبير عن "اللغز المرعب والفاتن" الذي يحدثنا عنه ر. أوتو (1932) والذي أعـاده من بعده كل من م. إلـياد (1957) ور. كـايوا ولـيس الأوسترالي وحده، بل كل إنسان يمكنه إيجاد ذلك المقـدّس، لأن هـذا التعالي، كما يقول الكاتب، ما هو إلا المجتمع نفسه الذي يعمل على تعالـي أولـئك الذين يتشكل منهم. إن هذا التناقض (مقدّس – مدنس) يصبح هنا تناقض الاجتماعـي والفـردي. وهـذا المقدّس ليس بعيداً جداً عما يسمّى "القيم" لدى كل من ت. بارسـونز في كامل مؤلفاته و ل. دومون في مؤلفه الأخير (1983). كما أنه قريب أيضاً من إظهار "التوحّد الداخلي" بشكل يتعارض مع "البعد الاجتماعي" الذي يكتمل في ممارسة الشـعائر، حسبما قال ف. و. تورنر (1969). وهكذا يصبح المقدّس في مؤلف دوركهايم، تـارة مفهومـا تحليلـيا وطـورا حقيقة متعالية قد تدخل ميدان الإحساس، وأخيرا الشأن الاجتماعي في تعارضه مع الفردي، وهي جميعا جملة مفاهيم موجودة في نصوص سابقة أو لاحقة، سواء كان مصطلح "مقدّس" مستخدما فيها أم لا.

إن دراسـة هوبير وموس عن القربان والتي يستوحي منها دوركهايم، تشكل حدثا مميّزا فـي المدرسة الاجتماعية الفرنسية. يظهر هذان المؤلفان أن القربان، على الأقل بالنسـبة للهـند القديمة، يفعّل حركة الذهاب والإياب. ولكونهما يرتبكان في تحديد نقطة الانطلاق ونقطة الوصول، فإنهما يستخدمان فيما بينهما كلمتيْ "مدنس" و "مقدّس".

في الواقع إن هاتين الكلمتين قليلتا الأهميّة، لأن للعمل الشعائريِ نفسه أهميّة أكبر مـن الـنقاط التي ينتشر بينها؛ وهما ليستا هنا سوى "دالتين دون معنى"، وذلك من وجهة نظر ك. ليفي – ستروس (1950). إن هوبير وموس اللذين يواجهان صعوبة في عرض ما يرميان إليه، مثل حديث الماوري عن واحد من طقوسهم، يستخدمان أيضا كلمة "مقدّس" بـدون دلالـة أو معـنى. ومـا من شك في أن كلمة "مقدّس" تحمل هذه الدلالة في أكثر استخداماتها الراهنة. وهي تضحي بذلك تعبيرا "اصطلاحيا " يتيح الانطلاق نحو نموذجية شعائرية، شريطة عدم رؤية نوع شعائري واحد في النموذج الذي اقترحه هوبير وموس.

إن المشكلة التي تطرحها الاستخدامات المتزايدة للكلمة نفسها قد أصبحت واضحة. فمـا مـن شـيء يمـنع التسليم بأنه يوجد في بعض المجتمعات كائنات أو أشياء تحميها النواهـي. ولكن من المبالغة الافتراض بأنها متناسقة فيما بينها لدرجة تجعلها تشكل مجالا محدّدا يسمى فيما بعد "المقدّس". ويمكننا الملاحظة من جهة أخرى بأن القربان، أو نماذج أخرى من الشعائر، تعمل على إطلاق حركة وإعطاء اسم للنقاط الأخيرة من المسار الذي يـتم وصـفه. ويمكننا أخيرا التحدّث عن مجال الأشياء الاجتماعية، أو بشكل أفضل عن "القـيم". ويمكن أيضا إضافة مجال "مقدّس" آخر يختبره الرجل الديني، ويظهر أنه لم يعد لعـالم الاجتماع سوى القليل ليقوله إذا أراد تجنب إعادة هذا الاختبار إلى ما هو اجتماعي مثلما فعل دوركهايم.

ولكن هناك خطر في تحديد كل هذه المجالات أثناء الحديث عن "المقدّس" لأن ذلك يفـترض إجـراء مخطط أنموذجي للشأن الديني من الممكن أحيانا تأسيسه– بشكل أكثر عمومـية من التصورات– ولكن من المستحيل وضعه مسبقاً. لقد بيّن هـ. بويّار (1974)

مثلاً، وبشكل جيد بعد ب. موس (Mus)، أن هذا المفهوم، أي "القربان" في الهند، ليس هو نفسه "المقدّس" الذي يختبره الهندوسي المومن.

للمقدس إذن، على غرار الطوطم، مفهوم مركب يتألف من اقتران أفكار عديدة ساد الاعـتقاد بأنهـا متلاحمة بالضرورة. ولكن من الممكن فصل كل واحدة من تلك الأفكار، وربمـا اعـتماد الدرب التي سلكها ليفي- ستروس بشأن الطوطمية، للتساؤل عما إذا كان التسـرع في نسج بعض العلاقات لا يشكل واحداً من عناصر إنشاء نماذجية عن مظاهر الشأن الديني ما زالت تنتظر الإنجاز.

د.كاساخوس

BOUILLARD H., 1974, "La catégorie du sacré das la science des religions", in Castelli E. (éd.), *Le Sacré. Etudes et recherches*, Paris , Aubier- Montaigne.- DUMONT L., 1983,Essais sur l'individualisme. *Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Le Seuil.- ELIADE M., 1957, Das Heilige und das Profane" vom Wesen des Religiosen [Aus dem Franzosischen ubertragen], Hambroug, rowohlt Taschenbuchverlag (trad. fr. *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 1965.- HUBERT H. et MAUSS M., 1899, " Essai sur la nature et la function du sacrifice", repris in Mauss M., *Œuvres*, Paris,Editions de Minuit, t.I, 1968).- ISAMBERT F.A., 1982, *Le sens du sacré. Fête et religion populaire*, Paris, Ed. de Minuit.- LEVI-STRAUSS C., 1950, " Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss "in Mauss, M., *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF.- OTTO R. (1917) 1932, *Das Heilige uber das Irrationale in der Idee des Gottlichen und sein Verhaltnis zum Rationalem*, Munchen, C.H. Beck (trad.fr. Le sacré. *L'élément non-rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel*, Paris, Payot, 1949). – SMITH W. Robertson, 1927 (1889), *Lectures on he religion of the Semites, the fundamental institutions*, Londres, A et C. Balck.- TURNER V.W., 1969, *The ritual process. Structure and Anti-Structure*,Chicago,Aldine.

Mexique — المكسيك

L'anthrologie mexicaine — الأنتروبولوجيا المكسيكية

أولت الأنتروبولوجيا المكسيكية منذ البدء أهميّة كبيرة للتطبيقات العملية في ميدان الإنمـاء، مـتأثرة بـرجالاتٍ وأفكـار تفرّعت مباشرة من الحقبة الثورية. لقد ولدت مع الدراسـات عـن السـكان الأصليين التي قام بها أ. غاميو (1916) الذي انطلق من عدم الـتجانس التاريخـي والعرقي والفكري والألسني لبلده ليشرع بالدفاع عن تثاقف منظم قد يسـمح بدمـج الهـنود في الواقع الوطني. تأسس "المعهد الوطني للدراسات عن السكان الأصـليين" عام 1942، لكنه استوحى عمليًا من تجارب سابقة، لا سيّما "المدرسة الريفية" لــ م. ساينز (1922)، و"البعثات الثقافية للتمدّن والحضـارة " لــ فاكسونسيلوس (1925) و" قسم الشؤون الهندية " الذي أنشئ عام 1936 في كنف حكومة كارديناس. أوكلت إدارة المعهـد إلى أ. كاسو الذي أطلق أبحاثا ميدانية عن عدم التجانس الثقافي والصراعات ما بيـن الإثنـيات، والهامشـية، والمـثاقفة الموجّهـة، والمشاركة الجماعية، بالتعاون مع

أنتروبولــوجييــن مرموقين، مثــل ج. دولافوانتـــي، أ. س. ماروكين، أ. فيلا روخاس، ج. أغــيري بلـــتران، أ. ر. بوازس أو س. س. ناهماد. لقد نادى كاسو، إذ تحقق من أن "المسألة الهندية" هي ثقافية أكثر من كونها اقتصادية، "بمثاقفة موجّهة" (1948) في مجالات الاقتصاد والتربية والصحة، بينما أوكل تنفيذ هذه السياسة الهادفة لمعالجة المظاهر السلبية للثقافة الهندية إلى وكلاء يجيدون اللغتين. وعرفت نظرية السكان الأصليين شكلها النهائي مــع أغــيري بلـــتران الذي أضفى عليها فكرة "التهجين" (1957 و1967) التي هي محور ارتكاز الثقافة الوطنية.

انطبعــت الستينيات بنقد الدراسات عن السكان الأصليين على الصعيدين النظري والتطبيقـــي، فاعتـــبر غونـــزالس كازانوفا المسألة الهندية كمشكلة في النظام الاستعماري الداخلـــي يجب أن تعالج سياسيا، وأعدّ ج. بونفيل نقداً للتثاقف موضحا تناقضات الأسس الـــنظرية لدراســـات الســـكان الأصليين، فيما علل ر. ستافنهاغن وضع هنود غواتيمالا وكياباس بعبارات التحليل الطبقيّ.

مـــنذ نهايـــة الثلاثينيات كانت قد انتشرت أبحاث تاريخية إثنيّة هامة عن الأنظمة السياســـية والاقتصـــادية للحقبة ما قبل الإسبانية. انتقد د. مورينو نظريّات باندلييه معرّفا الدولة ما قبل الكولومبية بسيطرة دينية عسكرية، فيما حلل كاسو النظام العقاري وتفحّص أميلاس التقنيات الزراعية وأ. باليرم الأنظمة المائية. مارس ب. كيرشوف في هذه الفترة تأثـــيراً كبيراً على الدراسات ما قبل الإسبانية معتمداً منظاراً ماركسيّاً في تعليمه وأبحاثه، فكـــان مصدر عدّة مشاريع بحث عن التنظيم الاجتماعي (مونزون و ج. ك. ن. أوليفيه) والقـــرابة (كاراســـكو) والـــتجارة والجزية (أ. أكوستا، ج. ليتفاك كينغ، مولينز) شرّعت الطـــريق بدورهـــا أمـــام دراســـات إثنوغرافية جديدة عن شعوب ميستيكا (د. دالغرف) وأوتومي (كاراسكو) وتيبوزوتلان (فولهابر) وكياباس (كامارا و بوازس)، إلخ .

تـــتابع الأنتروبولوجـــيا المكسيكية المعاصرة التوجّهات الكبيرة لمؤسّسيها مواظبة على دراسة المؤسّسات ما قبـــل الإسبانيـــة (و. خيمينيس مورينو، ماريـــن، م. أوليفيرا، أ. رايـــس، إ. مـــاتوس موكتيزوما، أ. لوبيز أوستين، خ. موخاراس – رويز)، والأنظمة الرمـــزية مـــا قـــبل الكولومبـــية (غاريباي، ل. ليون بورتيّا، د. دالغرن، برودا، يولوت غونـــزالس) والطوائف الهندية المعاصرة (أ. كازيس، أ. ميدينا)؛ وهي تحتل حيّزاً رفيعاً في أميركا اللاتينية مع أربعين مركزاً وحوالي ألف متخصّص.

ح. غارسيا رويز

AGUIRRE BELTRAN G., 1957, *El proceso de aculturacion*, Mexico, UNAM; 1967, *Regiones de refugio. El desarrollo de la Comunidad y el proceso dominial en mestizoamérica*, Mexico, Instituto Indigenista Interamericano; 1976, *Aguirre Beltran: Obra polémica,* Mexico, SEP/INAH.-BONFIL G., 1963, "Es aplicable la Antropologia Aplicada? Un ensayo de critica antropologica", *América Latina,* 6(1): 29-52. – CASO A., 1948, " Definicion del indio y de lo indio", *América Indigena*, III (8): 145- 181.- GAZES D., 1966, " Indigenismo en México: pasado y presente" , Historia y Sociedad, 5: 66- 84.- COMAS J., 1964, *La antropologia social aplicada en México. Trayectoria y antologia,* Mexico, UNAM.- GAMIO M., 1916, Forjando patria, Mexico, Porrua. – GONZALEZ CASANOVA P., 1968, " Sociedad rural, colonialismo interno y desarrollo", *América Latina*, 6 (3):

15-32. – KIRCHHOFF P., 1966, " Los estudios mesoamericanos, hoy y manana", in *Suma Antropologica en homenaje a R. Weitlaner*, Mexico, IHAH. –MEDINA A. et GARCIA MORA C., 1983- 1986, *La quiebra politica de la antropologia social en México. (Antologia de una polémica)*, 2 vol. Mexico, UNAM.- POZAS R. et I., 1971, *Los Indios en las clases sociales de México*, Mexico, Siglo XXI.- STAVENHAGEN R., 1963, "Clases, colonialismo y acultruracion. Ensayo sobre un sistema de relaciones interétnicas en Mesoamérica", *América Latina*, 6 (4): 63- 104; 1965, *Clases, colonialismo y transculturacion (contribucion al estudio del fenomeno indigena en Mesoamérica)*, Mexico, ENAH.

Sel ملــــح

باعتــباره نوعـــا من أنواع التوابل في البداية، ثم مادة أوليّة، وبسبب المزايا التي تمـــنحه إياها مخيّلتنا، أصبح الملح المعروف (كلورور الصوديوم) ومواده البديلة منتجات مـــتداولة ومستهلكة. فمن وجهة النظر الفيزيولوجية، لا يحتاج الإنسان سوى إلى 5 إلى 6 غرامات من الملح في اليوم، وهي موجودة على العموم في الأطعمة ذاتها؛ أما الباقي فهو ليس سوى مسألة ذوق. وإذا ما فُقد الملح الذي يحفظ هذه الأطعمة، فإن ذلك يعرّض قسماً من الإنسانية إلى خطر الموت.

فـيما عدا الاستخراج المباشر للملح من خزّاناته الطبيعية، أي عبر اعتماد تقنيات منجمية (ملح المناجم، بحيرات مملحة، سبخة)، فإن إنتاج "الملح" يعتمد بشكل طبيعي على استخراج المادة المالحة، ثم تكثيفها من خلال وسائل مختلفة ومحدودة العدد.

يمكـــن تطبيق هذه الوسائل بشكل اعتباطي على مراحل عديدة للسلسلة العملانية، بحيـــث يظهـــر كـــل نوع محلي للإنتاج كمركب خاص من هذه الوسائل التي ينتج منطق جمعها عن خصائص النظام التقني الإجمالي الذي تنتمي إليه، بقدر ما ينتج عن ضرورات جسدية دقيقة تنتظم فيها العمليات. وتهدف هذه الأخيرة في أغلب الأحيان إلى تحويل نقيع الملـــح الطبيعـــي (ملح البحر، مصدر مالح) أو الاصطناعي، والذي يمكن الحصول عليه بشـــكل عام بواسطة ترحيل أجسام مالحة مختلفة (التربة، الرمل، بقايا نباتية، روث البقر، إلـــخ.) التي يجري إغناؤها أحيانا بترطيبها أو نقعها في نقيع ملح طبيعي. ويتم رفع نسبة الملـــح فـــي النقـــيع، إما بإضافة بعض المواد إليه، وإمّا بتكثيفه بواسطة التبخير. يتمثل الاحـــتمال الأول بتذويب التربة المالحة في مصدر مائي مالح هو الآخر (كما هي الحال مـــثلا فـــي ينابـــيع تيجـــيدا المالحة في النيجر)، أو بغسل النباتات اليجوجية بواسطة ماء البحر،وهـــي وســـيلة تمارس بشكل خاص في هولندا وفي الصين. أما عملية تبخير نقيع الملـــح فهـــي تتم، إما في الوقت نفسه أوعلى التوالي، عن طريق توجيه الهواء وتسخين الســـائل. ففـــي الملاحات يخضع ماء البحر في الوقت نفسه لتأثير الشمس والهواء. وفي المقـــابل، فـــإن عملـــية التدريج – التي تتمثل في جعل نقيع الملح يسيل ببطء في مجرى الهـــواء– أوالتبخـــير في " قدور" تحمّى على النار، هما وسيلتان منفصلتان عن هذا المبدأ وذلك. فتبعاً للأماكن والعصور والمنطق الخاص بالنظام التقني الذي طوّرته المجتمعات، قامـــت هذه الأخيرة بدمج هذه العمليات بأشكال متنوعة. وهكذا، فإن التبخير بواسطة النار

يطبّق أيضاً على ماء البحر (برمانيا) كما يطبّق على ماء ينابيع مالحة (انكلترا، فرانش – كونتيه وسيوتشوان، إلخ.) أو حتى على نقيع ملح ينتج عن غسل رمل مالح بواسطة ماء البحر (من النورماندي السفلى حتى اسكندينافيا)، أو عن رماد أو ترسبات نباتية (طريقة عامة). إضافة إلى ذلك يمكن لعملية التدريج أن تعقب الملاحة (اليابان) أو ضخ نقيع ملح اصطناعي (اللورين) أو غسل الرمل (بالي).

ليست مواصفات الملح الغذائية المباشرة وحدها، وإنما الأوليات التقنية التي يلعب أدوارا فيها، هي التي تجعله يحتل مركزاً متميزاً في العديد من المجتمعات، إن طبقة من الملح على اللحم تسبّب جفافاً تنافذيا وتقضي على البكتيريا المسؤولة عن التعفن.

لقد سمح تمليح اللحوم بشكل خاص بتغذية المغامرين وطواقمهم الذين انطلقوا يمخرون المحيطات، كما ساهم في تعديل العادات الغذائية في أوروبا، إضافة إلى تطور الصيد البحري في "الأرض الجديدة " (القرون السادس عشر إلى الثامن عشر) ويظهر استخدام الملح في النشاطات التقنية المختلفة: الفخار، الصابون، الزجاج، التعدين، الدباغة، حفظ العلف، والتحنيط، إلخ..

ولكون الملح ضروريا في الكثير من الاستخدامات، فقد شكل سلعة تجارية على المسافات الطويلة منذ أزمان سحيقة. فعلى السواحل الأطلسية لأوروبا، يبدو أنه قد تم استخدام مستودعات الآجرّ منذ ما قبل التاريخ لتخزين قوالب الملح المستوردة قبل نقلها إلى الداخل. وفي غينيا الجديدة يلعب الملح النباتي دورا مهما بين السلع المتبادلة من وادٍ إلى واد، إلى حد أنه يستخدم هناك أحيانا كعملة. وفي الغرب الأفريقي بأكمله، تنقل القوافل الملح من موريتانيا (إيجيل، نطيرات)، ومن مالي (تاوديني) أو من النيجر (بيلما، تيجيدا)، وهي كانت تحمل في طريق عودتها العبيد والذهب والعاج. هناك أيضاً، كانت قوالب الملح الصغيرة الحجم تستخدم كعملة. إن الدولة أو إدارات المجتمعات المركزية كتلك التي عرفتها الصين واليابان وروما ومصر وجنوى والبندقية، غالباً ما كانت تقوم بمراقبة إنتاج وتوزيع الملح؛ ولقد كانت الصورة الأوضح عن ذلك موجودة في فرنسا: كانت الدولة تملك احتكار إنتاجه، وكانت تراقب نقله وتوضيبه وتفرض بيعه بسعر تحدده الإدارة.

حتى يومنا هذا، لم تشكل الطريقة التي أعطى بها الإنسان معنىً ورمزاً لاستخدام الملح سوى مادة ملاحظات مبعثرة، هذا إذا لم تكن مادة فكاهة. إن الملح الذي يعتبر ضاراً لدى الإينويت، ولدى عامة شعوب الصيادين- القطافين، يعتبر مصدراً للعديد من الفوائد والقوى الخيرة في كل أنحاء العالم: وإن الموانع الوحيدة لتناوله والنواهي الغذائية الوحيدة التي تحول دون استهلاكه لا تتعلق سوى بالنساء الحوامل وبالأطفال في بداية حياتهم. لقد اعتبر الملح في روما واليونان أو عند البدو عربون صداقة ورمزاً للروابط. وفي التراث اليهودي- المسيحي، يعتبر ضمانة تحول دون فساد القربان، ويطهِّر المولود الجديد من أي خطيئة، ويطرد الشياطين. أما في غينيا الجديدة، فإنه يقترن بمنح القدرات الحياتية. وإذا كان من الضروري وجود "إثنولوجيا للملح"، فيجب أن تأخذ بعين الاعتبار مكانته في التصورات، وخصوصاً عبر مقاربة معرفية للصفات المادية التي تنسب إليه.

ب.ليمونييه

BERGIER J.-F., 1982, *Une histoire du sel*, Fribourg, Office du livre S.A.; Paris, PUF.- BERNUS E. et BERNUS S., 1972, *Du sel et des dattes. Introduction à l'étude de la communauté d'In Gall et de Tegiddan-tesemt*, Niamey, Centre nigérien de recherche en Sciences humaines.- HOCQUET J.-C., 1982, *Le sel et la fortune de Venise. 1. Production et monopole*, Lille, Atelier de reproduction des thèses, Université de Lille-III.- GODELIER M., 1969, "La "monnaie de sel" des Baruya de Nouvelle- Guinée", *L'Homme*, 9 (2): 5-37.- GOULETQUER P.-L., "Les briquetages armoricains; technologie proto-historique du sel en Armorique", Rennes: *Travaux du laboratoire d'archéologie préhistorique de la Faculté des sciences de Rennes*.- LEMONNIER P., 1980, *Les salines de l'Ouest. Logique technique, logique sociale*, Paris, Maison des sciences de l'Homme, Presses universitaires de Lille.- MOLLAT M. (éd.), 1968, *Le rôle du sel dans l'histoire*, Paris, PUF.- MULTHAUF R.P., 1978, *Neptune's gift. A history of common salt*, Baltimore, Londres, The Johns Hopkins University Press.

Human Relations Area Files (HRAF) ملفات ساحة العلاقات الإنسانية

تؤلف *ملفات ساحة العلاقات الإنسانية* نظام بحث وتحليل وتصنيف وحفظ المعطيات الإثنوغرافية المدونة على بطاقات والمصنفة حسب التحديد الجغرافي وفئات الوقائع المكتوبة.

لقد نشرت هذا الملف هيئة غير تجارية تقيم في يال، في الولايات المتحدة، برعاية ومراقبة ثماني عشرة جامعة أميركية، وجامعتين يابانيتين، وجامعة كوريّة ومدرسة الدراسات العليا في العلوم الاجتماعية، التي هي المؤسسة الوحيدة في أوروبا التي تمسك زمام هذا العمل الموجود في مقرّ مختبر الأنتروبولوجيا الاجتماعية، في باريس.

إننا ندين بتصوّر هذه الملفات إلى ج.ب. موردوك الذي صاغ عام 1937 في معهد العلاقات الإنسانية في يال الأهداف التي ترمي إليها الأداة الوثائقية: تسهيل أعمال البحث عن سلوك الإنسان وأنماط معيشته، تصوّر نظام يرتب المعارف ووضعه بمتناول القراء، القيام بأعمال مقارنة ومتعددة التوجهات من أجل التحقق من إمكانية إقامة تناسبات بين المعطيات وصياغة التعميمات. عام 1949 استقبلت *ملفات ساحة العلاقات الإنسانية* خمس جامعات، أميركية "مؤسسة"، وتلتها بعد بضع سنوات خمس عشرة جامعة أخرى كـ"أعضاء" مجموعة إدارة النظام. عام 1958، عرضت نسخة منها مطبوعة على بطاقات مصغرة على عدة مؤسسات انتسبت بصفة أعضاء مشاركين.

كانت إضبارات هذه الملفات ("HRAF Paper Files") تشمل في عام 1988، 330 إثنية أو وحدة ثقافية وتحلل 6100 مصدر تقريبا، مما يمثل 740000 صفحة من نصوص مجمّعة و 3800000 ملف مصنف. تنقل المصادر بالإنكليزية على بطاقات ورقية؛ وهي عبارة عن كتب مطبوعة، ومقالات، ولكن أيضاً مخطوطات؛ وتضم بعض الترجمات الإنكليزية الأصلية. وهي تعالج بشكل خاص أنماط المعيشة، المنظمات الاجتماعية والسياسية، المواضع الطبيعية، لكنها تهتم أيضاً بالاقتصاد المنزلي، والتطور الزراعي، والأدب، والفنون، إلخ. يتم ترتيب هذه الملفات حسب وحدات الثقافة والمجتمع وتقسم إلى

ثمانـــي مجالات جغرافية كبيرة: آسيا، أوروبا، أفريقيا، الشرق الأوسط، أميركا الشمالية، أوقيانيا، الاتحاد السوفياتي وأميركا الجنوبية. ترد كل واحدة من الوحدات الثقافية المذكورة في الفهرس المناطقي *للخطوط العريضة لثقافة العالم* (Outline of World Culture OWC) (مـــوردوك، 1954) التي تم اصطفاء بنودها باستعمال معايير التنوع الثقافي الكبرى (لغة، تـــاريخ، اقتصـــاد، تنظـــيم اجتماعي)، والتباعد الجغرافي الواسع ووجود أدب مقنع بالكم والنوعية.

إن المعطـــيات المذكورة لكل وحدة ثقافية تنتظم حسب المواد وتبعا لتصميم خاص للتصـــنيف معـــروض في *الخطوط العريضة للمواد الثقافية* (موردوك، 1937). وإن هذا الدليل التحليلي العشري التصنيف يعتبر نفسه مناسبا لإظهار كل مظاهر الحياة الاقتصادية والاجتماعـــية والسياسية والدينية، إلخ، وبشكل أكثر عمومية كل التصرفات وأنماط العمل والتفكـــير. إن *الخطـــوط العريضة للمواد الثقافية* (Outline of Cultural Materials *OCM*) يحـــتوي على 710 مواد يشار إليها بشيفرة من ثلاثة أرقام. وكل صفحة من النص مشفرة جملـــة بجملـــة وتنقل بعدد من النسخ يعادل ما قد شُفر من معلومات. ثم يعمد إلى زيادة نسخة إضافية للنص بكامله تحت عنوان "مصادر". هكذا يتضمن كل ملف للوحدة الثقافية نصـــاً كـــاملاً مـــن كل مصدر وتكون لكل فئة من *الخطوط العريضة للمواد الثقافية* كل الصفحات المناسبة من المصادر المحللة.

إن نظـــام إنتاج وتصنيف النصوص بالوحدة الثقافية وبالموضوع يسمح باستخدام هذا الملف إما كمكتبة، بما أنه يقدّم مؤلفات أو مقالات بكاملها وحرفيتها، وإما كنظام سريع وفعال للبحث عن المعلومات الشاملة حول مواضيع محددة جيداً.

تعتـــبر *ملفـــات ســـاحة العلاقـــات الإنسانية* أداة قيّمة للبحث المقارن بالنسبة إلى الأنتروبولوجيـــن، إلا أن اســـتخدامها يطرح ثلاث مشاكل رئيسية: 1) مشكلة صحة (أو الطـــابع التمثيلي) لـــ الوثائق المذكورة؛ 2) مشكلة اختيار فئات *الخطوط العريضة للمواد الثقافـــية* الـــذي يوافق حالة محددة ومؤرخة للإشكاليات الأنتروبولوجية؛ 3) مشكلة تشكيل عيّـــنة عن الثقافات لا يمكن أن يرتبط تعريفها بمعايير متجانسة. وهذه المشاكل هي ذاتها التي يطرحها بشكل عام التحليل المقارن في الأنتروبولوجيا.

م.شوفالييه- شوارتز

LAGACE R.O., 1974, *Nature and Use of the HRAF Files: A Research and Teaching Guide*, New Haven, HRAF Press.- MURDOCK G.P., 1957, "World Ethnologic Sample", *American Anthropologist*, 59 (4): 664- 687; 1982, *Outline of Cultural Materials*, New Haven, HRAF Press; 1983, *Outline of World Cultures*, New Haven , HRAF Press.- NAROLL R. et COHEN R. (eds), 1973, *A Handbook of Method in Cultural Anthropology*, New York et Londres, Columbia University Press.- SPENCER H., 1891, *Introduction à la science sociale*, Paris, Alcan.- TEXTOR R.B., 1968, *A Cross- Cultural Summary*, New Haven, HRAF Press.- TYLOR E.B., 1889, "On a method of investigating the development of institutions: Applied to laws of marriage and descent", *Journal of the Royal anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, XVIII: 245- 272.

تنتمـــي كلمـــة ملكية إلى المعجم القانوني لمجتمعات ذات دولة حيث تعني، ضمن مفهومها الأوسع، حق الاستخدام، والتمتع والتصرف بشكل حصري ومطلق بملكية معينة، أي حق مالك باستخدام غرض خاص به.

وهـــذا المفهـــوم غائب في المجتمعات البدائية حيث لا تعتبر الأملاك منفصلة عن الأشخاص الذين لا يعيشون كأفراد متميزين ومفردين، وإنما كأعضاء يمكن تبديلهم ضمن نفـــس الوحـــدة الاجتماعية المكونة من بشر وأرواح (خصوصاً أرواح الموتى) وأملاك. تســـتخدم الأنتروبولوجيا لفظة "الملكية" وكلمة "التملك" المشتقة منها كوصف عملية تشكيل وتحديـــد وانـــتقال حقوق على أراض وموارد مستغلة ومتحولة وثروات مكدسة أو مبدّدة، ومتـــبادلة أو مـــتوارثة. ويســـتخدم الأنتروبولوجيون عناصر وفئات من ثقافتهم الخاصة، ليمـــيزوا بين ملكية الأموال المادية وملكية الأموال غير المادية (لووي، 1928) وليميزوا أيضاً ما بين الملكية المشتركة لعشيرة أو سلالة: كأراضي الصيد، وأشياء أو علوم مقدسة، والملكـــية الفردية: أدوات، زينة، إلخ. (موس، 1923- 1924، غودلييه، 1984). ولكن من المعروف أيضاً بأنه إذا كان للجماعات أو الأفراد حقوق على أراض، أو أموال وأشخاص فلا يمكن تشبيه ذلك بالملكية إلا مجازاً لأننا بفعل ذلك نحرم الأشياء "المستولى عليها" من المعنى الذي أعطته لها الشعوب المعنية. وينجم عن ذلك تفسيرات مغلوطة كمثل احتساب ما يعادل المرأة من الخنازير في التبادلات الأمومية النسب في غينيا الجديدة، حيث تكون فحـــوى العملية إجراء مبادلة بين جزء من الرجل (شقيقته) وجزء من صيره (نتاج عمل النساء في سلالته، أي الخنازير).

ومـــن ظهـــور الدولـــة وابتكار الكتابة، سمح انفصال الأموال عمن ينتجها وتمييز الأفراد بعضهم عن بعض، بظهور صياغة قانونية لمفهوم الملكية. إلا أن الكلمة لم تشمل أصلاً، ولا اليوم أيضاً في بعض الحالات، التفسير التحريري- الذي هو محدود الاستعمال فـــي الواقع- المذكور أعلاه. فالمالك، في منطقة الكاربات اليونانية، لا يورث أملاكه إلا لأحـــد الورثـــة الذيـــن يحملون اسمه الأول، فهو بهذه الطريقة يضمن " قيامته" من جديد كشـــخص له اســـم وملكية أيضاً (فيرنبيه، 1977) أو يمكن أيضاً أن يستحوذ على السلكية العديـــد مـــن الأشـــخاص أو الجماعات الذين تكون لهم على هذه الملكية حقوق من نوع مخـــتلف، تلـــك حال الأرض الإقطاعية التي تعود لصاحبها الملكية المؤكدة وغير القابلة للتصرف، بينما يكون للفلاحين حق الانتفاع، القابل للتصرف أو لا والقابل للتوارث أو لا. يمكن للعالم الإثنولوجي إذاً تأكيد عكس ما يقوله رجل القانون (أسبيه- أندريو، 1987)، أي أنه "لا توجد ملكية حقيقية إلا عندما تصبح نافذة من خلال إجراء ت ملك مادي" (غودلييه، 1984). وهذا التأكيد قـــد أيده الفلاحون في وسط البرتغـــال، حيث يطلقـــون اسم "مالـــك" (Proprietarios) علـــى المزارع الذي يمارس الإجارة الحكرية والذي يعمل على الأرض الـــتابعة للمـــالك الأساســـي (إيتورا، 1985). إن الملكية العقارية التابعة لجماعات عائلية، وانـــتقالها، والخطـــط الـــناتجة عـــنها (بورديو، 1980) تكمن في جوهر أكثرية دراسات الأنتروبولوجيا الأوروبية وبخاصة جزء كبير من أعمال غودي، وذلك على حساب دراسة عملـــيات الإنتاج الاجتماعي للذين لا يملكون وسائل إنتاج سواء في المضمار الزراعي أو

الصـــناعي أو الخدماتي. أينجم ذلك عن طبيعة المصادر المكتوبة (عقود، وصايا، إلخ..)؟ تدل هذه المظاهر في مطلق الأحوال على أن الملكية، كرابط اجتماعي، لا تكتسب ميزتها الخاصـــة والكلـــية إلا من خلال تعميم السلع وتحديد صاحب الحق بها (ماركس، 1842-1843، 1857- 1858).

راجع: عقاري (نظام).

م.إ. هندمان

ASSIER- ANDRIEU L., 1987, *Le peuple et la loi. Anthropologie historique des droits paysans en Catalogne française*, Paris, LGDJ.- BOURDIEU P., 1980, *Le sens pratique*, Paris, Editions de Minuit.- GODELIER M., 1984, *L'idéel et le matériel. Pensée, économies, sociétés*, Paris, Fayard.- ITURRA R., 1985, "Marriage, Ritual and Profit: The Production of Producers in a Portuguese Village (1862-1983)" , *Social Compass. Revue Internationale de Sociologie de la Religion*, XXXII (1): 73- 92.- LOWIE R.H., 1928, "Incorporeal Property in Primitive Society", *Yale Law Journal*, XXXVII (5): 551- 563. Réédité *in* C. du Bois, *Lowie's Selected Papers in Anthropology*, Berkeley- Los Angeles, University of California Press. –MARX K., 1984 (1842- 1843), "Débats sur la loi relative aux vols de bois", in P. Lascoumes et H. Zander, *Marx: du " vol de bois" à la Critique du droit...*, Paris, PUF; 1977 (1857- 1858), " Introduction à la critique de l'économie politique ", et "Fragment de la version primitive de la "Contribution à la critique de l'économie politique" in *Contribution à la critique de l'économie politique*, Paris, Editions sociales.- MAUSS M., 1985 (1923- 1924), "Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques", in *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF.- STRATHERN M., 1984, "Subject or Object? Women and the Circulation of Valuables in Highlands New Guinea", *in* R. Hirschon (ed.), *Women and Property- Women as Property*, Londres- Canberra, Croom Helm; New York, St Martin's Press.- VERNIER B., 1977, "Emigration et dérèglement du marché matrimonial. Le cas de Karpathos", *Actes de la Recherche en Sciences sociales*, 15: 31- 58.

ملكيـــة — Royauté

تنتمـــي كلمة "ملكية" إلى المصطلحات التابعة للمؤسسات السياسية وتشير إلى شكل حكم يقوم على المبدأ الملكي أي على هيمنة الفرد نتيجة ولادته، أو ترفيعه بفعل عدد من الفضـــائل، واعتـــباره بذلـــك الممتلك الوحيد للسلطة الشرعية المطلقة. إن تعريفاً كهذا لا يطرح بالنسبة للمؤرخين أية مشكلة ولكنه لا يقدم الكثير من الفائدة. فهم يدرسون الوقائع: كفـــترة حكـــم الملـــوك، وأعمـــالهم وسياســـاتهم، ويحللون مجموعة النصوص، كالعقائد والإيديولوجـــيات الملكـــية فـــي عصر معين من خلال مختلف الكتابات والمستندات. فهم يعملـــون، بالمختصـــر، في حقل معرفي وضعي تشكل المعلومات فيه مادة وليس شرطاً للمعـــرفة. بالنسبة لعلماء الأنتروبولوجيا، تشكل الملكية نوعا من المادة الخام، لأن مهمتهم تقوم على إدراك كل الأشكال المتنوعة التي تنم عنها هذه المؤسسة في الحضارات الغربية (وخصوصـــا تلك التي لا تملك إلا تراثا شفهيا، والتي تبدو معطياتها التاريخية ناقصة أو بالأحرى معدومة)، واستخراج بناها العامة والتساؤل عن جذورها عند الضرورة.

إن مفهوم الملك "الإلهي" الــذي تحدث عنه مطولاً ج. فرايزر في كتابــه الضخم "*الغصــن الذهبي*" (صدر في 12 مجلداً بين عامي 1911 و 1915) يعتبر التشكيل الكبير الأول ويمــثل الــيوم نقطة الانطلاق الملزمة في التفكير الأنتروبولوجي المتعلق بالملكية. ومــن أجل الخوض في جوهر الموضوع، نقول إن هذا المفهوم يتضمن طابعين مختلفين بــل متناقضــين في نظر البعض، نظرية السلطة الناجمة عن نظام السحر ونظرية وضع الحاكم الناجم عن النظام الديني. إن الملك الإلهي هو الذي يتمتع بسلطة على الطبيعة، فهو بمثابة ساحر لأن هذا النوع من السلطة لا يدخل سوى في إطار السحر الذي يمثل الشكل الأول لاســتحواذ المجــتمع الرمــزي على الطبيعة والمقترن، كما يقول فرايزر، بتطبيق خاطئ للقانون العالمي لترابط الأفكار– عن طريق المخالفة والتشابه والتجاور– الذي يدير العقــل البشري. ويُفترض أن يكون باستطاعة الملك الإلهي أن يؤثر في الأحوال الجوية، فباســتطاعته إهطــال المطــر وتفادي هطوله وإيقاف حركة الشمس،والإتيان بالرياح أو تحويلها، إلخ.، وبما أنه هو سبب أو ضامن الازدهار العام، فقد تبوّأ الرتبة الملكية. ولكن ذلك لا يعني أن امتلاك الوصفات والتقنيات والطقوس السحرية يوصل الشخص إلى مرتبة الملــك. إن هذه الحالة المرتبطة حتما بالتراتب الاجتماعي، حتى وإن اقتصر على ثنائية الحاكم وشعبه، تفترض بأن صاحبها ليس قادراً فحسب على السيطرة على الطبيعة، بل أنه يتحلى أيضاً بعلاقة ودية هي جزء راسخ في طبعه. لا يمكننا التحدث عن الوضع الملكي إلا من خلال تفرد هذا الشخص نتيجة السلطة التي يجسدها، وصفة "الألوهية" التي يمنحه إياهــا فرايزر تجسد الفاصل بينه وبين مجمل رعاياه. والصورة الإفريقية التي يقدمها لنا عن شعوب الشيلوك في السودان فائقة البلاغة. فلدى هذه الشعوب التي تعيش في حوض النــيل، لا يعتبر لقب الملك "ريث" وراثيا، بل يتم عن طريق انتخاب أحد المرشحين الذي يــتم اختــياره مــن أعضاء السلالة الملكية. والخلف المنتخب لا يحمل لقب "ريث"، أي صــاحب القــوة التي تخوله التحكم بخصوبة البشر والقطعان والحقول، إلا بعد خضوعه لطقــوس التنصــيب التي تهدف إلى تحويل كيانه جذرياً وجعله يجسّد "روح نيكانغ"، وهو اسم مؤسس السلالة الملكية القديم، فهو ليس إلها بل وسيطاً بين البشر و"جيوك"، أي الكائن الأســمى الذي يمثل السلطة التي لا يمكن التوجه إليها مباشرة. فشعوب الشيلوك تستدعي "تيكانغ" أي الروح التي بيدها مصير البشر والتي يتبلور وجودها الحي من خلال شخص الــــ "ريــث". وسواء كانت مؤلهة أم نصف مؤلهة، فهي في كل الأحوال مقدسة، لكون شخصــية الملك تتموضع في مركز النظام الطقوسي للمجتمع، كالاحتفالات الزراعية ذات الــتقويم الزمنــي، والذبائح والقرابين على اختلاف أنواعها (وما يصح عن "ريث" يصح أيضــاً على كامل أفريقيا السوداء، على الأقل). وبذلك يصبح الملك أقرب إلى الكاهن منه إلى الساحر. وبما أن كل هذا ناتج عن تعريف "الريث" بأنه "روح نيكانغ"، فإن وضعه لا يــتحدد بهــذه الوظيفة أو تلك، وإنما هو وضعه الشخصي والجسدي الذي يحدد بالأحرى وظيفــته التي تتمثل في ضمانه وجود الروح الحية والحيوية والتي يعتمد عليها الازدهار العام. وحين يبدأ الجسد بالضعف والشعور بالانهيار، يُحكم على الملك بالموت كيلا يتحمل العالم الذي يمثل هو ركيزته نتائج ذلك الانهيار. إن قتل الملك الطقوسي على يد خلفه ملك وكاهــن ديانــا في غابة نيمي المقدسة، والذي ترويه لنا مقدمة كتاب "الغصن الذهبي" هو المثال الأولي، وهو كذلك الوسيلة لعدم المس بسلطة "روح نيكانغ" السامية التي يمثل جسد "ريــث" موطــنها المؤقــت. وموت الملك ليس حدثاً طبيعياً ذا دلالة سياسية فقط، بل هو انعكــاس الطقوس المخصصة لإحداث النظام الرمزي والمحافظة عليه، وهو نظام يربط

المجتمع بالطبيعة بطريقة خاصة جداً تجعل شخصاً فريداً يتماهى مع مظهر القوة السامية التي يتحكم من خلالها بمسيرة العالم. إن النتيجة التي يخلص إليها يونغ (1966) في تحليله لمقتل الملك لدى شعوب جوكون في نيجيريا، تشير إلى كيفية تشابك وترابط البعد السياسي مع مسيرة الكون. يقول يونغ إنه "من خلال القتل الطقوسي والدوري للذي يتسامى على الطبيعة عبر سلطته التي يمارسها عليها، ويتسامى على المجتمع الذي هو مكلف بتجسيده، يؤكد البشر تفوقهم المطلق على الطبيعة وسيطرتهم التامة على المجتمع". جاءت هذه العبارة رداً على إيفانز- بريتشارد الذي اعترض في قراءته الشهيرة لفرايزر (1948) على واقع القتل الشعائري لـ "الريث"، وقابل بين أفكار فرايزر النشوئية (وخصوصاً نظرته القائلة بانتقال البشرية من عصر السحر إلى عصر الدين) ونظريته الاجتماعية- البنيوية والوظيفية- للملكية. وتتلخص حججه في أن المؤسسات والإيديولوجيات التي ترافقها لا تتجلى سوى من خلال بنية وتكوين المجتمعات التي تقوم عليها. إن الملكية الإلهية وشرعية القتل الشعائري تظهران لدى شعوب الشيلوك، حسب قوله، "كمؤسسة نموذجية غير حصرية في المجتمعات التي تتمتع ببنية سلالية قوية تشكل فروعها السياسية أجزاء من جهاز ضعيف التنظيم ومعدوم الوظائف الحكومية (...) ففي مجتمعات من هذا النمط، يتخذ التنظيم شكلا شعائريا ورمزياً ".

تعود أهمية موقف إيفانز- بريتشارد إلى أنه، وبعيداً عن حالة شعوب الشيلوك، يسمح لنا بقياس صعوبة اقتران البعدين، السياسي والرمزي، ضمن الملكية. وحتى إذا كان صحيحاً أن ممارسة القتل الطقوسي للملك ليست فعلاً محبذاً، فانه من الواضح، بالنسبة لإيفانز- بريتشارد وعلماء الأنتروبولوجيا الذين تبعوه، أن رفض فرايزر يتمثل على مستوى آخر. إن رفضهم لفعل القتل، أي لعمل طقوسي تترتب عليه، خدمة لحسن سير النظام السياسي، نتائج شبيهة بارتكاب جريمة عن سابق تصور وتصميم، كما يقول ماكس ويبر، يعود في نظرهم إلى عدم توافقه مع الوظيفة التعبيرية البحتة، أي المرتبطة بالرمز. وتسمح معطيات الاثنوغرافيا بالتأكيد على أن المميزات الخاصة بالملكية الإلهية باعتبارها بنية رمزية، لا تعتمد على اتساع السلطة الزمنية التي يمارسها أولئك الذين يجسدونها سواء كانوا طغاة يحكمون أعداداً غفيرة، أم فقط سلطات روحية تحكم جماعات صغيرة. إن الحديث عن الملكية يعني الحديث عن التشابك بين البنية الرمزية (السحر والدين) والبنية السياسية (توزيع السلطة حسب القوى الاجتماعية) إذا تم اعتبار هذه الملكية كضرورة أولى لخلق أشكال أولية. ويمكن القول بوجود مكوّنات أولية للسلطة الملكية وبأن هذه المركبات ترتبط بعناصر البنية الرمزية المنفصلة عن النظام القديم الذي تحكمه العلاقات بين القرابة والمصاهرة والعلاقة بين الجماعات التي تتكون بفعلهما وبين الأرض. إن نقطة الانطلاق في كتاب "الغصن الذهبي" هي شرخ في نظام البنوة لأن انتقال السلطة لا ينحصر في تعاقب الأجيال. والأمر ذاته ينطبق على الزواج، سواء فيما يخص حظر ارتكاب المحارم أو تداول أو تعدد الزوجات على نطاق واسع. وكذلك الأمر بالنسبة للأرض، سواء كانت غير متميزة أو محددة اجتماعيا بالرابط مع الأسلاف، فهي تخلي المكان لنطاق ملكي بعيد عن قانون القرابة، حيث يحرّم الثأر على سبيل المثال. إن هذه المكونات للسلطة الملكية تحتوي على بذور تطور الدولة الكامل، وحين يتم تحقيق هذا الأخير، يمكن إعطاء الملكية صفة الرمزية، ولكن ذلك يكون دليلاً على فقدانها للواقعية.

أ.أدلر

BENVENISTE E., 1969. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Editions de Minuit.- EVANS-PRITCHARD E.E., 1963, *Essays in Social Anthropology*, New York, The Free Press.- FRANKFORT H., 1951, *La royauté et les dieux*, Paris, Payot.- FRAZER J.G., 1911- 1915, *The Golden Bough*, Londres, MacMillan, 12 vol. (trad.fr. *Le Rameau d'Or*, Paris, Robert Laffont, 1981- 1984, 4 vol.). -HEUSCH L. DE, 1982, *Rois nés d'un cœur de vache*, Paris, Gallimard.- HOCART A.M. (1936) 1970, *Kings and Councillors*, Chicago, The University of Chicago Press (trad.fr. *Rois et courtisans*, Paris, Seuil, 1978). -TCHERKEZOFF S., 1983, *Le roi Nyamwezi, la droite et la gauche*, Cambridge, Cambridge University Press et Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme.- VALERI V., 1985, *Kingship and Sacrifice*, Chicago et Londres, The University of Chicago Press.- VANSINA J., 1962, "A comparison of African Kingdoms", *Africa*, 32: 324- 335.- YOUNG M., 1966, "The Divine Kingship of the Jukun", *Africa*, 36: 135-153.

Interlacustres (royaumes) ممالك البحيرات

تجـذب مـنطقة البحـيرات الكبرى في أفريقيا الشرقية الباحثين الأوروبيين منذ منتصـف القـرن التاسـع عشـر. أتى هؤلاء باحثين عن منابع النيل فاكتشفوا فوق تلك الهضـاب الخضـراء ممـالك كثيفة السكان وبالغة التنظيم وتمتلك كل منها إرثا تاريخيا متمـيزا. مهـدت كتابات المستكشفين والمبشرين الطريق أمام أدب سنوات 1950- 1960 الإثنولوجي. ولقد لعب بلدان دور نموذجين علميين وسياسيين في الوقت ذاته: في الشمال بوغندا، ركيزة محمية أوغندا البريطانية، من خلال أعمال هـ.جونستون ول. فالرز؛ وفي الجـنوب روانـدا التي حكمها على التوالي الألمان والبلجيكيون وأصبحت نموذجا مثاليا لأنتروبولجيا "ما بين البحيرات"، من خلال كتابات ج. تشيكانوفسكي وخاصة ج-ج.ماكيه.

اعـتمادا على لوائح العائلات المالكة، تعود أصول تلك الممالك الخمسة عشر إلى القـرن السـادس عشر على الأقل. وبما أن التجارة البعيدة المدى لم تبلغ المنطقة إلا في القـرن التاسع عشر، فإن تطور تلك الدول ما قبل الاستعمارية قد عُزي إلى تفرع عرقي ثنائـي. لقد بدا أن هناك فئتين من السكان متمايزتين في نفس الوقت بملامحهما العضوية وتخصصـهما الاقتصادي: من جهة مزارعون يُدعون هوتو أو غيرو، حسب البلد؛ ومن جهـة أخـرى رعـيان يدعون توتسي أو هيما. ولقد دفعت الأهمية الاجتماعية للقطعان الكـبرى والأهمية السياسية لمربي الماشية بكتاب القرن التاسع عشر إلى اقتراح فرضية الفـتوحات: قـد يكون تم إخضاع وتحضير مزارعين من " زنوج البانتو" من قبل رعاة محاربيـن ذوي أصـول أثيوبية أو نيلية يوصفون بأنهم " حاميّون" ويعتبرون المؤسسين لمختلف الممالك.

ضمن الإطار ذاته تم تعريف النظام الاجتماعي بعد ذلك على أنه إقطاعية رعوية. بيـن المـبادلات العديدة التي كانت البقرة تمثل وحدتها، كانت هناك عقود تدعى زبانية ("البوهاك" في رواندا، و"البوغابير" في بوروندي) يجبر التخلي عن رأس ماشية بموجبها المستفيد منه على تقديم عطاءات مختلفة إلى "سيّده". ويبدو أن هذا التبادل المختل لمصلحة

مالكـــي المواشـــي كان يمتد إلى المستوى السياسي إذ كانت سلطة الملك والزعماء الذين يفوضهم تمارس عبر روابط تبعية من هذا الصنف.

أعـــيد الـــنظر اليوم بذلك النمط "القائم على التفاوت" (ماكيه، 1954) والذي "يعطي للـــبقرة قيمة مقدسة". كما أن أقدمية ثقافة البانتو في تلك المنطقة، والتي تؤكدها التنقيبات والدراســـات اللغويـــة، تنفـــي أسطورة "الحامية". لقد لعبت الزراعة، بالاقتران مع تربية المواشـــي، دورا اقتصـــاديا واجتماعيا وثقافيا أساسيا في مجمل المنطقة. كانت جماعات التوتسي أو الهيما "الرعوية " تمثل 15 إلى 20% من السكان في بوروندي وروواندا ونكور، وأقـــل مـــن ذلـــك بكثير في الشرق (بونيورو، بلاد هايا)؛ ولم تكن موجودة في بوغوندا. وكانـــت الممـــالك تقـــوم على شبكات سلالية ومناطقية معقدة وتلجأ باستمرار إلى تحفيز المـــنطق الديني القائل بالملكية المقدسة: الأساطير المؤسسة، الطقوس الزراعية، احتفالات تنصيب الملك، تقديس الأسلاف، وديانة "كوباندوا" المساريّة؛ كل ذلك كان يجعل من الملك (المسمى "موامي" أو "موكاما" أو "موغابي" أو "كاباكا") ضامنا للنظام الطبيعي والاجتماعي ومثيراً لحماسة شعبية حقيقية.

في القرنين السابع عشر والثامن عشر، أدت أزمات بيئية بالتأكيد إلى تصليب بنى تلـــك الـــدول: سياســـات توســـع عســـكري، اســـتغلال إلزامي لسكان الأرياف من قبل أرســـتقراطيات الأمراء وحلفائهم، التنازع على الأرض بين الزراعة وتربية المواشي في القطاعـــات الغربية ذات الكثافة السكانية الأعلى. ثم في القرن العشرين، وفي ظل الإدارة الاســـتعمارية "غير المباشرة "، بلغ الانقسام شبه العرقي بين فئتي هوتو- إيرو وتوتسي- هـــيما أوجه بفعل معطيات اجتماعية وإيديولوجية جديدة. أما الصورة التقليدية لممالك ما بين البحيرات فإنها تعود في الواقع إلى سنوات 1930- 1950.

ج.- ب.كريتيان

BEATTIE J., 1971, *The Nyoro State*, Oxford, Clarendon Press.- BERGER I., 1981, *Religion and resistance. East African kingdoms in the precolonial period*, Tervuren, Musée royal de l'Afrique centrale.- *Cahiers d'études africaines*, 1974, "Le problème de la domination étatique au Rwanda. Histoire et économie" (sous la direction de C. Vidal), 53: 5-191.- Centre de civilisation burundaise, 1981, *La civilisation ancienne des peuples des grands lacs*, Paris, Karthala.- CHRETIEN J.-P., 1983, *Histoire rurale de l'Afrique des grands lacs. Guide de recherches*, Paris, AFERA.-CZEKANOWSKI J., 1917, *Forschungen im Nil- Kongo – Zwischengebiet. I. Ethnographie. Zwischenseengebiet. Mpororo, Ruanda*, Leipzig, Klinkhardt et Biermann.- DE HEUSCH L., 1966, *Le Rwanda et la civilisation interlacustre. Etudes d'anthropologie historique et structurale*, Bruxelles, Université Libre de Bruxelle, Institut de sociologie.- D'HERTEFELTM., TROUWBORST A.A. et SCHERER J.H., 1962, *Les anciens royaumes de la zone interlacustre méridionale. Rwanda, Burundi, Buha*, Tervuren, Musée royal de l'Afrique centrale.- FALLERS L.A. (ed.), 1964, *The King's men. Leadership and status in Buganda on the eve of independence*, Londres, Oxford University Press.- JOHNSTON H.H., 1902, *the Uganda Protectorate*, Londres, Hutchinson.- KARUGIRE S.R., 1971, *A history of the kingdom of Nkore in Western Uganda to 1896*, Oxford, Clarendon Press.- MAQUET J.-J., 1954, *Le système des relations sociales dans le Ruanda ancien*, Tervuren, Musée royal de l'Afrique centrale.- MWOROHA E., 1977, *Peuples et rois*

de l'Afrique des lacs. Le Burundi et les royaumes voisins au XIXe siècle, Dakar , Nouvelles éditions africaines.- MWOROHA E. (sous la direction de), 1987, *Histoire du Burundi. Des origines à la fin du XIXe siècle*, Paris, Hatier.- VANSINA J., 1962, *L'évolution du royaume rwanda des origines à 1900*, Bruxelles, Académie royale des sciences d'outre-mer.

Stimulants — منشطات

المنشطات – أو المنبّهات – هي مواد تزيد أو تعدّل العمل الطبيعي للقلب ولبعض الأنظمة الفيزيولوجية (العصبية والعضلية والتنفسية والهضمية). إن غالبية المنشطات هي مـن مصـدر نباتي وتحتوي على القلويات (هوكنغ، 1955). والمنشطات ذات الاستخدام التقليدي الأكثر انتشاراً هي: الفوفل (النخل الهندي) في مضغة التنبول، والكاكاو والقهوة، والكوكـا والبهشية (المتة) والتبغ والشاي. هناك العديد من النباتات الأخرى التي تستخدم أيضـا كمنشطات: القات في أثيوبيا واليمن (رادت، 1969)، البيتوري وأربعة أصناف من النيكوتين عند الأوستراليين الأصليين (بيترز، 1968).

وللمخـدرات المنشطة كذلك تأثيرات مبهجة. تختلف كل من نسبة الإدمان والتسمم حسـب الأجناس النباتية والجرعات المتناولة. والأنماط الأساسية لتناول المنشطات هي : النقع أو الاستخلاص بالغلي (القهوة والكاكاو والشاي والمتة وأحيانا الكوكا)، تنشق الدخان (التبغ، أساسا في أميركا ثم انتشر في العالم أجمع)، المضغ (مضغة التنبول والتبغ وجوزة الكولا والكوكا).

تتألف مضغة التنبول، المستخدمـة من الهند إلى ميلانيزيـا، من أوراق التنبـول (Piper betle) ومن جوزة الفوفل (Areca catechul.) ومن الكلس وبقايا النباتات التي تطلق القلويات الموجودة في الفوفل وتلوّن اللعاب باللون الأحمر. وغالباً ما تضاف مواد عطرية مخـتلفة، خصوصاً في الهند، (القرفة، كبش القرنفل، الهال، إلخ.) من أجل تعطير النفس. يتم مضغ أوراق الكوكا مع الكلس أو رماد في مجمل مناطق الأنديز. والكوكا هي من بين جمـيع المنشطات ذات المصدر النباتي، أكثرها ضرراً على الصحة. وتقوم شعوب هندية أميركية عديدة بمضغ التبغ،وغالبا ما يضاف الكلس إليه لتنقيته من المواد القلوية (سافورد، 1917؛ كوبـر، 1963؛ بيترز وبارو، 1969). ويتم استعمال جوزة الكولا في جميع أنحاء أفريقـيا. إن هـذه المنشطات، المبتذلة أحيانا إلى أقصى الحدود في الوقت الحالي، كانت غالـبا مخصصـة لأشخاص أو ظروف خاصة. فالكوكا كانت مخصصة للإنكا وعائلته، وكذلـك للكهنة؛ والتبغ والكوكا يستخدمان لدى العديد من الشعوب الهندية الأميركية خلال العلاجـات الشامانية والطبية (تشوبيك، 1963)، أما في الهند، فتشكل هدايا مضغة التنبول جزءاً من احتفالات الزواج (غاودا، 1951)، إلا أن هذه الأخيرة تلعب كذلك دوراً مهماً في العلاقـات اليومـية بين البشر، كما هو الأمر لدى شعب هانونو في الفيليبين (غونكلان، 1958)، كما أن الاستخدامات الطبية لهذه المنشطات المختلفة متعددة وواسعة الانتشار. فلقد أدخلـتها ميزاتها منذ القرن السابع عشر في تركيبات الأدوية الغربية، ويرتبط العديد من الأشـياء، القـيّمة غالـباً، باستعمال منشطات مثل مضغة التنبول والكوكا والتبغ (العلب وكسّارة الجوز وجرار الكلس وأوعيته، والملاعق والمباصق والغليون، إلخ.). وهناك فن

متكامل لتحضير وتقديم المشروبات المنشطة انطلق في الأساس من الصين والمكسيك (الكاكاو)، وانتشر في كل أنحاء الغرب.

أ.بيترز

CONKLIN H.C., 1958, "Betel Chewing among the Hanunoo", *Proceedings of the 4th Fareastern Prehistoric Congress*, paper 56. Quezon City, National Research Council of the Philippines, University of the Philippines. Special Reprint.- COOPER J.M., 1963, " Stimulants and Narcotics", *in* J.H. Steward (ed.), *Handbook of South American Indians*, 5: 525- 558, Washington, DC, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bull. 143.- GOWDA M., 1951, " The Story of Pan Chewing in India", *Botanical Museum Leaflets Harvard University*, 4 (8): 181- 214.- HOCKING G.M., 1955, *A Dictionary of Terms in Pharmacognosy and other Divisions of Economic Botany*, Springfield, Ill. Charles C. Thomas.-PEETERS A., 1968, "Les plantes masticatoires d'Australie", *Journal d'Agriculture tropicale et de Botanique appliquée*, 35 (4,5,6): 157- 171.- PEETERS A. et BARRAU J., 1969, Chaux et plantes masticatoires", *Proceedings of the 8th International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences*, Tokyo- Kyoto, 1968, 3: 29- 32.- RADT C., 1969, "Contribution à l'histoire ethnobotanique d'une plante stimulante: le Kat au Yemen (note préliminaire)", *Journal d'Agriculture tropicale et de Botanique appliquée*, 26: 215- 243. – SAFFORD W.E., 1917, " Narcotic Plants and Stimulants of the Ancien Americans", *Annual Report for 1916*, Washington, DC, Smithsonian Institution: 387- 424. –TSCHOPIK H. Jr., 1963, " The Aymara", *in* J.H. Steward (ed.), *Handbook of South American Indians*, vol. 2: 556- 572, Washington, DC , Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin 143.- WISSLER C., 1937, *The American Indians*, Gloucester, Massachusetts, Peter Smith.

مُهلوسات — Hallucinogènes

لم تظهر عبارة "مادة مُهلوسة" إلا منذ عهد قريب جدا، نحو 1950. إنها تساعد على تمييز عدد معين من المواد التي يغيّر ابتلاعها، ولو بكميات قليلة، الإدراك الحسي ويسبب الهذيان. لا تتميز هذه العبارة بالكثير من الإقناع لأن بعض المواد مثل الكحول، يمكن أن تؤثر بشدة، بمقدار سام، على وظائف الجسم لدرجة أنها تسبب حالة عقلية غير طبيعية قريبة من الهلوسة، بينما المواد المسمّاة مهلوسة يمكن أن تعدل في عمل الفكر والسلوك دون أن تحدث هلوسات حقا.

لا شك في أن الإنسان قد اكتشف منذ زمن بعيد الخصائص المهلوسة لبعض النباتات؛ حتى أنه قد زُعِمَ أنها في أصل فكرة "الإله" ومفهوم الماوراء. إننا لا نملك براهين أخرى عن استعمال قديم للمواد المهلوسة غير رسوم مصوّرة لبعض النباتات أو عناصر منفذة تحت تأثيرها، أو أيضا شروحات لمفاعيلها في بعض النصوص. وهكذا لم يقدّم أي إثبات للفرضية التي بحسبها كانت مهاميز الجودر تستعمل في طقوس إيلوزيس اليونانية أو أن " سوما" النصوص الفيدية هو الفطر السام الذي يقتل الذباب والذي يمكن أن يكون الهندو- أوروبيون قد عرفوه قبل وصولهم إلى الهند.

يمكن تقسيم المواد المهلوسة التي هي من مصدر نباتي طبيعي إلى فئتين كبيرتين: 1) المواد التي تحتوي على الأزوت وهي القلويات ومواد قريبة منها؛ 2) تلك التي لا تحتوي على الأزوت مثل القنب الهندي. إن الكثير من القلويات المهلوسة تحتوي على مركبات كيميائية متواجدة في الهرمونات العصبية للنظام العصبي المركزي.

تبين مشاهدات الإثنولوجيين أن استعمال المواد المهلوسة هو نتيجة تعلم مطقس أو مساري نوعا ما، وأنه يتواكب مع معرفة كبيرة بالمفاعيل المرتقبة للخلطات والمقادير. إن الممارسات الشامانية والتنبئية، وظواهر الرعدة أو المس غالباً ما تفترض، لكن لا تستوجب، ابتلاع نباتات مهلوسة.

مع ذلك، لم تستعمل كل المجتمعات المواد المهلوسة التي كان يقدمها لها العالم النباتي المحيط بها، بالأخص الأجناس الهجينة من نوع الداتورة ومختلف الفطريات. تلك حالة الحضارة المسيحية التي منعت، لدى اللجوء لممارسات السحر والشعوذة، استعمال نباتات الهلوسة المتوفرة في أوراسيا (البنج، اللفاح، الداتورة)، ومهاميز الجودر أو الفطر السام القاتل للذباب، بينما استمر الشامانيون السيبيريون في استعمال هذا الأخير. إن استخدام المادة المهلوسة الكبيرة الأخرى في العالم القديم، التي هي القنب الهندي، والتي يعود أصلها دون شك إلى آسيا الوسطى، قد انتشرت في أفريقيا وآسيا أكثر من أوروبا حيث لا توجد مادة مهلوسة هامة. في غينيا الجديدة، تذكر أجناس مهلوسة محلية متنوعة، لكن لم تتم دراستها، على حد علمنا، من الناحية الكيميائية. إن المادة المهلوسة الوحيدة الخاصة بأفريقيا هي الإيبوغا التي تستعمل في أفريقيا الوسطى.

لقد قدّم العالم الجديد للبشرية أكبر عدد ممكن من المواد المهلوسة. أولاً المكسيك، بشكل رئيسي مع "البيوتل"، وهو صبّار صغير يحتوي على مواد قلوية، وفطريات متنوعة من العائلة الأغاريقية ونوعي لبلاب يملك أحدهما،" أوليوكوي"، مبدأ فعالاً قريبا من LSD، وهو مادة مهلوسة نصف تركيبية. ثم الأنديز حيث تم تحديد صبّار آخر يحتوي على المسكالين (trichocereus)، ولكن في وقت حديث نسبيا. أخيراً الأمازون مع البورغمانيا والفيرولا والأندينانترا والبانيستريوبس إذا اقتصرنا على ذكر المواد الرئيسية، حيث تتواجد الأشكال الأكثر تنوعاً في استعمال النباتات المهلوسة التي يحضّر بعضها بعناية كبرى وضمن طقوس خاصة، بينما أصبح بعضها الآخر شديد الابتذال.

ك.فريدبرغ

ALLAIN P., 1973, *Hallucinogènes et société. Cannabis et peyotl, phénomènes culturels et mondes de l'imaginaire*, Paris, Payot.- FRIEDBERG C., 1960, " Utilisation d'un cactus à mescaline au nord du Pérou *(Trichocereus pachanoï* Brit. et Rose)" , *Actes du VIe Congrès international des sciences anthropologiques et ethnologiques*, Paris, t.II.- FRIEDBERG C., 1965, "Des Banisteriopsis utilisés comme drogue en Amérique du Sud", *Journal d'agriculture tropicale et de botanique appliquée*, 12: 403- 437, 550- 594, 729- 780. – FURST P.T. (ed.), 1972, *Flech of the gods. The ritual use of hallucinogens*, Praeger Publishers (trad.fr. *La chair des Dieux, l'usage rituel des psychédéliques*, Paris, Le Seuil, 1974). – HARNER M.J.(ed.), 1973, *Hallucinogens and Shamanism*, Londres, Oxford University Press.- HEIM R. et WASSON R.G., 1958, *Les Champignons Hallucinogènes du Mexique*, Paris, Editions du Museum national d'histoire

naturelle.- HOFFER A. and OSMOND H., 1967, *The Hallucinogens*, New York, Academic Press.- LA BARRE W., 1938, *The Peyote cult.* , New Haven, Yale University Press.- LEWIN L., 1970, *Phantastica.Drogues psychédéliques, stupéfiants, narcotiques, excitants, hallucinogènes*, Paris, Payot.- SCHULTES R.E. et HOFMANN A., 1979, *Plants of the gods*, Maiden Head. McGraw Hill (trad.fr. Les plantes des dieux. *Les plantes hallucinogènes, botanique et ethnologie*, Paris, Berger- Levrault , 1981).

Mort — مــوت

إن إدراك الموت، الذي يملكه الإنسان وحده من بين الكائنات، قد أنتج منذ ما قبل التاريخ، تصورات وممارسات هائلة التنوع. فالموت هو حدث اجتماعي بامتياز. قد يكون مــن العبــث تقديــم نظــرة إثنوغرافية شاملة، ولو مقتضبة، عن كل ما يخص الطقوس والمعــتقدات الجــنائزية. لهذا يكون من الأفضل تفحص بعض من مظاهرها التي تطرح قضية الموت البشرية بعبارات عامة تتجاوز كل الخصوصيات الثقافية.

لطالمــا طمح الإنسان إلى الخلود أو الشباب الدائم. عديدة هي الأساطير التي تعلل مصدر الموت أو الحياة القصيرة. تارة بأن الإنسان هو المسؤول عنه من جراء لا مبالاته أو غــبائه أو عصــيانه. وتارة أخرى بإرجاع مسؤولية ظهور الموت إلى رسالة مفسدة يحملهــا رســول يمكــن أن يتخذ مثلا صورة حيوان، أو الى أحداث خارجة عن مجتمع البشــر. لــم يكــن إذا هناك مناص من الموت، إلا أنه لا يُتصور كإبادة. إن التحدث عن المــوت يــرجع في معظم الحالات إلى التحدث عن الإنسان المتصوّر بشكل عام ككائن مكــوّن من عناصر روحية قابلة للانفصال عن الغطاء الجسدي وناجية بالتالي من التلف. يعتبر الموت أكثر من نهاية، بل كرحلة يجدر تحضيرها بكامل العناية لكي يغادر المتوفى عالم الأحياء وحيدا وسعيدا. إن الموت هو إذا طقس عبور يمكن أن ينطوي على مراحل مخــتلفة، من تطهير الأقارب والأغراض التي كان يملكها الميت، إلى الانفصال التام عن عــالم الأحــياء. مــن اللائق أن يحترم عبور هذه المراحل، لأن توهان الموتى يعتبر في مجــتمعات كثيرة كنذير شؤم. إن القدر النهائي للمتوفى يتعلق بظروف موته، أو بوضعه الاجتماعي أو باعتبارات أخلاقية.

لا تتعادل كل أشكال الموت. بالنسبة إلى المصريين القدامى، كان الموت يأتي في نهايــة حياة دامت مئة وعشرة أعوام... بالمقابل، تعتبر شعوب أخرى في أفريقيا أن كل موت يخفي جريمة وأنه يجب الشروع ببحث ميداني معمّق لمعرفة المتعدي على المتوفى. في اليونان القديمة، كان يحكم على المتوفين قبل وقتهم، والمنتحرين، والمحاربين والقتلى، بأن يتوهوا على الأرض إلى أن يمضي عدد السنين التي يجب أن تصل إليها حياتهم. كان موتى الحرب وضحايا القرابين والنساء النفساء يذهبون إلى مقر الشمس عند المكسيكيين، بينما يذهب الذين رقدوا بشكل طبيعي إلى ميكتلان (الراحة) مهما كان وضعهم. كان الإنكا يعــتقدون أن الشعب العادي والأسياد ينفصلون عن بعضهم في الأبدية كما كانوا عليه في حــياتهم. بالنسبة إلى الصينيين، كانت أهمية الجنائز تتغير باختلاف سن المتوفى؛ لم يكن

للأطفال الحق بأي طقس خاص إذا، وكانت النساء المتوفيات إثر النفاس يعتبرن مدنسات مع أنهن كن يلقين التكريم في أماكن أخرى.

على المحتضر إذا أن يغادر عالم الأحياء وأن يدخل تدريجيا عالم الأموات. كما أن فساد الجسد يُتصوّر دائما كتدنيس. عديدة هي إذا طقوس التطهير التي يجب أن تخضع لها عائلة المتوفى ومحيطه. بشكل عام، إن الموت في الهند هو مدنس جذريا. وما دامت سيرورة التعفن لم تنته بعد، يجدر إبعاد الجثة، إما بطريقة نهائية، وإما بشكل مؤقت، من أجل استرداد البقايا غير القابلة للفساد (عظم، رفات)، التي غالبا ما تملك خصائص سحرية، يمكن أن يكون الجسد معروضا، مدفونا، مغطسا أو مرمدًا. كان الأوستراليون يضعون الجثة على محمل داخل شجرة، وكانت شعوب سيبيريا تترك الجثة في أماكن منعزلة، وفي أماكن أخرى، كما في إيران في القرن السابع عشر، كان المزدكيون يقيمون حلقات صمت حيث كانت الجثث تقدم إلى الجوارح. كان سكان بيرو القدامى يضعون أمواتهم في حُجر، وكانت شعوب أخرى تضع الأطفال في جرار، في وضع الجنين. مع الحضارات الكبرى ظهرت المقابر، مسكن "الأكثرين"، كما في الإسكندرية حيث توجد أوسع مقبرة في العالم القديم. إن الأهرام والربوات تظلل مقابر الأسياد (مصر، شعب المايا في بالانك، العالم السلتي). في العالم الهندي، باستثناء بعض الجماعات، وفي البلدان المهندة في جنوب شرق آسيا، كان الناس في أغلب الحالات يرمّدون أمواتهم ويجمعون الرفات. لا تحرق نار الحطب إلا شكلا مؤقتا: يعود الكائن ليتجسد من وجود إلى وجود، وليس الموت إلا عبورا، وانبعاثا من النار.

حاول بعض الشعوب تخليص الجثة من التلف. والمثل الأشهر هو مثل المصريين القدامى الذين كانوا يمارسون التحنيط معتقدين أن العناصر العديدة التي كانت تؤلف الكائن الحي والمتناثرة في لحظة الوفاة يجب أن تجمع ثانية في الجسد لتسمح له بعيش حياة جديدة. في بيرو أيضا، كما في ثقافة باراكاس وكذلك في امبراطورية الانكا، كانت عمليات تحنيط، ليست بقدر اتقان المصريين، تسمح بالحفاظ على أحمال جنائزية كانت تعرض في الأعياد و"تربى" بشغف. في بولينيزيا، كثيرا ما كان اهتراء الجثة يؤخَّر بسبب إجراءات التحنيط، وكان الاختفاء التدريجي للحالة الروحية في عالم الأموات يتزامن مع الاهتراء، أي مع تلاشي الشكل البشري للجسد. في ختام التحول، يقيم الكيان الروحي المتجرد من شكله الأولي في عالم الأموات. إن الذخائر، بهيئة العظام، هي وسيلة لحفظ جزء مادي من الميت لغايات متعددة، تبدأ من حماية الحياة إلى الوظيفة التذكرية. وغالبا ما يشكل الرأس موضوع عناية خاصة نظرا إلى صفاته المختصة، كما هي الحال عند سكان سيبيك (غينيا الجديدة)، حيث كانت الجماجم المعاد تشكيلها توضع في "منزل البشر" وتشارك في طقوس المسارّة والخصوبة. في الغابون والكونغو، كانت الجماجم والعظام تحفظ في صناديق ذخائر من خيزران أو قشرة.

في كثير من الحالات يكون شخص الميت، أكثر من الموت نفسه هو الذي يحتل حيّزا مركزيا في التصورات والطقوس. في إفريقيا السوداء، تتمثل وظيفة "الجد" في ضمانة النظام البيولوجي والاجتماعي والحرص على الانتقال السليم للتراث. ولا يمكن أن يصبح الكل أجدادا: لأن الأطفال والمراهقين والمشعوذين والمصروعين والأسرى لا يصلون إلى هذا المنصب. إن الحياة الاجتماعية للمتوفى، وأيضا أسباب موته، وتعداد عائلته وثروتها، هي ظواهر يؤولها الباقون لمعرفة ما إذا سيكون للميت ديمومة عيشة

خـيّرة. في بولينيزيا، غالباً ما كان منصب الجد (ancêtre) ممنوعاً على النساء والصغار وأفـراد الطبقات الدنيا. إن الأموات الذين لا يحالون إلى منصب الجد ليس لهم أي اعتبار في ذاكرة السلالة الجماعية.

يسـتطيع الأموات أن يتكلموا لغة مطبّلة (أفريقيا السوداء، ميلانيزيا) أو لغة يقتدي بهـا البشـر؛ وعمومـاً، يستشـار الأمـوات لمعرفة المستقبل. في العالم الغربي، كان مستحضـرو الموتـى فـي اليونان يدعون القدرة على جعل أشباح الموتى يظهرون لكي يثأروا لضحايا الموت العنيف. وفي العالم الأوقياني يشارك الأموات بشكل حاسم في عالم الأحياء، إلى حد أن النشاطات اليومية تنطبع بطقوس جنائزية.

ينسـب المـوت إلى الخصوبة من حيث أن معظم المجتمعات التقليدية لها تصوّر دوري للوقـت. إن الرابط بين الجثة البشرية والخصوبة الزراعية هو سلبي أحياناً. يعتقد شـعب موندانـغ في تشاد أن جثة الملك تجدب الأرض، يجب إذاً أن تختفي، بقطع رأسه الـذي يرمز إلى رفعة السلالة الحاكمة. ويُغلى الجسد في الماء ثم يوضع في جرة. بعدها تـرمى العظام في نهر إبان الفيضان. ويؤتى بتمثال من نجيل ليحل مكان الملك فيما بعد. فـي جـنوب المحيط الهادئ، يمثل ظهور نباتات غذائية من جسد الجد موضوعاً متداولاً بكثرة. وفي البيرو كانت العبارة عينها تعني الجد المحنط والبذرة.

إن المجـتمعات التقليدية تتصف بهذه الطقوسية الجنائزية وهذا الاهتمام الاجتماعي بالموت، رغم الاختلافات المهمة التي تقدمها هذه الأشكال الثقافية. بالمقابل، أصبح الموت مـن المحرمات الكبرى في المجتمعات الصناعية. إن رفض الاستسلام للانفعال الجسدي الـذي تسـببه رؤية الموت، والأهمية المعطاة للجسد وخفوت التصوّرات الروحية تتساءل لكي تجعل من الموت ليس طقس عبور بل حدثاً يعمل على إخفائه ويجري عادة بعيداً عن البيـت. لكـن هـنا أيضاً يستدعي الموت في المستشفى، الذي هو ظاهرة تقنية بامتياز، مواقف جديدة ترتبط بإثنولوجيا العالم المعاصر.

ك. برنان

ذات يـوم يـتواجه المرء مع الحدث البيولوجي الذي لا بدّ منه، والذي هو موت شخص عزيز أو موته الشخصي. يمكن أن يُحْدث الموت الانفعالات الأقوى كما الطقوس الأغـرب. إلا أنه لا يوجد وفاق بين المجتمعات بخصوص تقييمه أو حتى طبيعته. يمكن أن نصـارع الموت، أن نحسن استقباله أو أن نعاقب به، ويمكن أن نتصوّر الحدث كقابل للـتأويل أو اعتباطي، وأن نرى في المحتضر بطلاً أو ضحية وفي اختباره مسارّة لحياة جديدة أو على العكس إبادة. إن معظم المجتمعات تعتبر أن روح الشخص تستمر بالوجود نوعاً ما بعد ترك جسده الذي يمكن أن يُدفن، يُرمَّد، يعرض، يؤكل أو يعامل بطرق أخرى أيضاً. يمكن أن تكون تصورات الشخص معقدة وتنطوي على وجود عدة أرواح مختلفة، بيـنما تعـيد عوائـد حفظ العظام أو الرفات أو السوائل العضوية أو سائر ركائز الوجود النظر في الحدود المتفق عليها عموماً بين الروح والجسد. يخضع المتوفى، بصفته روحاً، إلـى تحـول يعكس الخصائص الأساسية للشخص الحي. غالباً ما يشبّه، من وجهة نظر تكوينية، بألوهية أو بقوى الطبيعة، مما يجعله يفترض سبباً لأمراض كما لأحداث سعيدة. وهـو يقطن مكاناً موضعاً آخر، غالباً في السماء أو في عالم تحت الأرض حيث يجري كل شيء بالعكس. إن كل تواصل يهدف إلى مناقشة نشاطه يؤدي إذاً إلى رحلات روحية

بيــن هذيــن العالميــن. زمنيا، يمكن أن ينتظر المتوفى القيامة، كما في الديانة المسيحية (بالرغم من أن القيامة يمكن أن تؤوّل هنا كحياة متجددة في الحاضر)؛ إعادة التجسد، كما فــي الهندوسية والبوذية اللتين تطرحان مشكلة معرفة إلى أي حد يبقى الإنسان الشخصَ نفســه من حياة إلى أخرى؛ أو التلاشي التدريجي أخيرا (أو الفوري في الإلحادية أو لدى بعــض الصيادين القطافين وودبرن، في: بلوش وباري، 1984). تطبيقيا، غالبا ما يُظهر مجــتمع ما امتزاجا أو توفيقا بين هذه الوضعيات، وبشكل خاص في مستويات اجتماعية متباينة، وإن الأحياء الذين ينظمون جنائز المتوفى يشاطرون في البداية جزئيا حالة موته. يجب أن يرتدوا ملابس خاصة، وهم يعتبرون أنفسهم مدنسين، ويشوّهون أنفسهم أو يُتلفون محاصــيلهم. يــتلاقى هذا التحطيم الذاتي مع القربان، لأن التقديمات يمكن أن تكون مفيدة لــيس فقــط للمتوفى بل أيضا أن تنفع كبديل عن الأحياء من أجل حمايتهم من غضبه أو غيرته.

فــي الــبداية، وبفعل هذا التماهي، يمكن أن يتأثر أهل الفقيد بأعمال الميت، مثل إرســال الأمراض، لكن هذا الأمر يخلي المكان تدريجيا لانفصال ثان. ترتبط هذه العملية مبدئــيا بشــعور خــلاص أو صيرورة المتوفى (فيتبسكي، 1990). إن الموت هو اختبار شخصــي للمتوفى وأقربائه، وأيضا حدث اجتماعي. يحضر الجنازة أقرباء كانوا غائبين لفترة طويلة، وتطرح النزاعات الكامنة بمجرد الشك والاتهام بالشعوذة. إن موت الأقدمين هو ضروري لانتشار العائلات والذريات (غودي، 1962)، وبعكس اتساع الجنازة الأهمية الاجتماعية للمتوفى. رغم الألم العميق الذي تسببه جنازة طفل، فإنها لا تكون أبدا عظيمة بقــدر جنازة شخصية كبيرة: يكاد الزعيم يفسد بموته خصوبة منطقة أو شعب برمته. من هــنا صور التجديد في المظاهر الجنسية أو الدورة النباتية التي غالبا ما تستدعيها الجنائز (بلــوش وبــاري، 1984) والتــي تخضــع الطبــيعة المؤقتة للفرد لمثال مجتمع مستديم وتكــراري. فــي دراســة أصبحت كلاسيكية، وصف ر.هرتز (1907) الموت "كجريمة تدنيســية" تجاه المجتمع الذي يجد كماله بواسطة الجنائز، مع أنه يمكن أن نرى أيضا في الشأن الاجتماعي حصيلة طقوس كهذه وكذلك مصدرها، يمكن أن يُدرج المتوفى، لا سيما فــي الجماعات السلالية، ضمن مجتمع أجداد كان موته تكريسا لدخوله. إن هذا "المجتمع" المعتبر متحررا من نقائص مجتمع الأحياء، يمكن أن يمارس سلطة متسامية شبه شرعية علــى هــذا الأخــير (م.فورس). ورغم أن الطقوس الجنائزية المنظرية أحيانا هي سهلة المشــاهدة، فــإن بنية الطقس لا تشمل عملية الحداد برمتها ولا حتى تعللهــا. (روزالدو، 1984). إنهــا بشــكل خاص حالة الغرب في أيامنا، حيث هناك كثيرون لا يؤمنون بحياة أخــرى، وحيــث تكــون النزعة الروحانية نشاطا هامشيا يمشي عموما ضد نمط التفكير الإلحــادي أو حتى المسيحي. وغالبا ما يخف هنا التنفيس عن الألم الداخلي؛ ومن السبل الــتعرف، عــبر حــالات العصاب والشعور بالإثم المقتبسة عن المنطق الفرويدي، على الأرواح المنــتقمة الخطــيرة الموجــودة فــي ثقافات أخرى (إن الإيمان باستمرار وجود المــتوفى يكشف حسب فرويد عن عدم قدرة تقبّل " تجربة الواقع"). واستجابة إلى مشاكل أولــئك الذيــن يواجهــون الموت بدون إيمان أو معتقدات، ظهر مؤخرا علم جديد، " علم المــوت": منهج مساعدة للمحتضرين ولأقربائهم، وبالأخص في الخدمات الاستشفائية التي تعــالج المرضــى في مرحلتهم الأخيرة (كوبلر- روس). وهو يستدعي مزيجا من مذهب

فــرويد والإيمان المسيحي واعتبارات تستحضر تلك التي تتم عنها الممارسات الجنائزية للمجتمعات التقليدية. من المحتمل أن يساهم هذا التفكير الجديد في تغذية الاهتمام المتزايد بانتروبولوجيا الموت.

ب. فيتبسكي

ADLER A., 1982, *La mort est le masque du roi. La royauté sacrée chez les Moundang du Tchad*, Paris, Payot.- ANDREESCO I. et BACOU M., 1986, *Mourir à l'ombre des Carpathes*, Paris, Payot.- ARIES P., 1975, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident*, Paris, Le Seuil; 1977, *L'homme devant la mort*, Paris, Le Seuil.- ASSAYAG J., 1987, "Le cadavre divin. Célébration de la mort chez les Lingayat-Virasaiva (Inde du Sud)", *L'Homme*, XXVII (3): 93- 112. – BARRAUD C. *et al.*, "Des relations et des morts. Quatre sociétés vues sous l'angle des échanges", *in* J.- C. Galey (éd.), *Différences, valeurs, hiérarchie. Textes offerts à Louis Dumont*, Paris, Editions de l'Ecole des hautes études en sciences sociales, 1984.- BLOCH M. et PARRY J. (eds), 1982, *Death and the regeneration of life*, Cambridge, Cambridge University Press.- CEDEROTH S., CORLIN C. et LINDSTROM J. (eds), 1989, *On the meaning of death. Essays on mortuary rituals and eschatological belief*, Stockholm, Almqvist et Viksell.- FREUD S., 1917, "Trauer und Melancholie", *Internationale Zeitschrift fur Psychoanalyse*, 4 (6): 288- 301 (trad.fr.: "Deuil et mélancolie", in *Métapsychologie*, Paris, Gallimard, 1968). – GOODY J., 1962, *Death , property and the ancestors*, Londres, Tavistock..- GUIDIERI R., 1980, La *route des morts*, Paris, Le Seuil .-HERTZ R., 1928, "Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort", in *Mélanges de sociologie religieuse et de folklore*, Paris, Alcan.- HSU F. , 1967, *Under the ancestors' shadow*, New York, Doubleday.- HUMPHREY H. et KING S.C. (eds), 1981, *Mortality and immortality. The anthropology and archaeology of death*, Londres, Academic Press.- HUNTINGTON R. et METCALF P., 1979, *Celebrations of death. The anthropology of mortuary ritual*, Cambridge, Cambridge University Press. – LEMOINE J., 1972, "L'initiation du mort chez les Hmong", *L'Homme*, XII (1): 105- 134, XII (2): 85- 125, XII (3) : 84- 110. – LEON- PORTILLA M., 1963, *Aztec thought and culture: a study of the ancient Nahuatl mind*, Norman, University of Oklahoma Press (trad.fr. *La pensée aztèque* , Paris, Le Seuil, 1985). – PERRIN M., 1983, *Le chemin des Indiens morts*, Paris, Payot.- ROSALDO R.I., 1984, "Grief and a headhunter's rage", in E. Bruner (ed.), *Play, text and story*, Washington, D.C., American Ethnological Society.- THOMAS L.-V., 1975, *Anthropologie de la mort*, Paris, Payot.- VITEBSKY P., 1990, *Dialogues with the dead. The discussion of mortality, loss and continuity among the Sora of Central India*, Cambridge, Cambridge University Press.- VOVELLE M., 1983, *La mort et l'Occident de 1300 à nos jours* , Paris , Gallimard.

MURRA John — موراً، جون

ولــد جــون مورا في رومانيا عام 1916. اختبر باكرا جدا التعدد الإثني والالتزام السياسي في البلقان ثم خلال حرب إسبانيا. تلقى تاهيلا على العلوم الاجتماعية في جامعة

شيكاغو، واكتشف عالم الأنديز بمناسبة بحث ميداني في الإكوادور (1941)؛ وجب عليه دراسته بادئ الأمر بشكل غير مباشر من خلال المصادر التاريخية إذ أجبر على البقاء في الولايات المتحدة. عرف كيف يجدد نقطة انطلاقه الأولى (تعريف "نمط الإنتاج" لدى الانكا) بتآلفه مع أعمال الأنتروبولوجيا الاجتماعية عن الممالك الأفريقية. بعد رسالة الدكتوراه التي أتمّها عام 1955، سلك سبيلين مترابطين بشدة.

أولا، حلل العمليات الإنتاجية المنسّقة من قبل الإنكا، بمواجهة ضغوطات المكان الجبلي، وكذلك رهاناته الطقوسية: تخزين البطاطا، تربية الحيوانات الداجنة، النظام الحسابي، المنسوجات، الكوكا، من بين أخريات. يعطي بحثه الأكثر شهرة (1972) شكلا لاستراتيجيات التعاطي مع الأرض المؤسّسة على استثمار " التكامل البيئي" للتراتب الأنديزي.

ثانيا، لم يفتأ يدرس وينشر أنواع وثائق جديدة، ملاحظا استهلاك المصادر السردية الكلاسيكية (الوقائع): بناءً عليه، ثلاثة أبحاث ميدانية كبرى مختصة بمجتمعات القرن السادس عشر (شوكوتيو 1964، هوانوكو 1967- 1972، زونغو، تحت الطبع)، والدعاوى والنزاعات بشأن الأرض، وأخيراً "الرسالة إلى الملك" الباهرة للمؤرخ المحلي وامان بوما دي أيالا ([1615] مكسيكو، 1980).

اجتهد مورا، كأستاذ أنتروبولوجيا في جامعة كورنيل (1968-1982) في جمع باحثين من القارة الأميركية وأوروبا، آتين من اختصاصات علمية متباينة (علم الآثار والهندسة الزراعية بشكل خاص) في تحليل المشاكل القروية المحلية المهددة من السياسات الاستعمارية والهجينة.

ت.سانيس

Annales, Economie,Société, Civilisation , 33 (5-6), 1978:*Anthropologie historique des sociétés andines*.- MURRA J.V., 1975, *Formaciones economicas y politicas del mundo andino,* Lima, Instituto de Estudios Peruanos; *The Economic Organization of the Inca State,* Greenwich, Connectieut, J.A.I. Press, 1980.

MURDOCK George Peter — موردوك، جورج بيتر

ولد الأنتروبولوجي الأميركي جورج بيتر موردوك عام 1897 قرب ميريدن (كوناكتيكوت) في أسرة مزارعين من أصل ايرلندي استقرّت في الولايات المتحدة منذ نهاية القرن السابع عشر. بعد دراساته في جامعة يال حيث تابع بشكل خاص دروس أ.ج.كيلر، سافر موردوك الى الشرق الأقصى ومصر وأوروبا. وكمساعد لكيلر ابتداءً من 1928، خلف عام 1938 إ.سابير الذي كان قد أنشأ عام 1931 قسم الأنتروبولوجيا في يال. وبعد أن عيّن أستاذاً في جامعة بيتسبورغ عام 1962، شغل هذا المنصب حتى عام 1973. توفي عام 1986 في بيتسبورغ.

تقتصر خبرة موردوك الميدانية على إقامة لدى هايدا الساحل الشمالي الغربي خلال صيف 1932 وإقامتين خلال صيفي 1934 و 1935 لدى التونينو في الأوريغون؛ تركزت أبحاثه الميدانية بشكل رئيسي على التنظيم الاجتماعي ومشاكل القرابة (1934).

كرّس موردوك جوهر مهنته كأنتروبولوجي لتحديد منهج للتحليل المقارن للمعطيات الإثنوغرافية. أنشأ عام 1926 مجلة *إثنولوجيا*، التي نشر فيها تلاميذه الكثيرون والتي روّجت *أطلسه الإثنوغرافي* (1967). في مساهمته بمجلد تكريمي مشترك لكيلر (1937) طرح للمرة الأولى تصوراته لإثنوغرافيا عابرة للثقافات. منذ ذلك الحين، أصبح هدفه الرئيسي تحضير مبادئ تنظيم المعلومات المجمّعة في مجتمعات عديدة وتصنيفها من أجل العمل على مقارنتها. من هذه الخلفية تصوّر *الخطوط العريضة للمواد الثقافية* (1938) الذي يحمل بذار مشروع *ملفات مجال العلاقات البشرية*. أوضح الأساسات النظرية والمنهجية لهذه الطريقة، المدعوة *التقابل الثقافي*، في مؤلفه الأبرز، *البنية الاجتماعية* (1949). لقد برّز فيه استعمال المناهج الإحصائية وبشكل أكثر عموما المعالجة المقارنة المطبّقة على معطيات من نوع كمّي تستند إلى العائلة وعلاقات القرابة والمجموعات الملحية والزواج.

بين أعمال ضخمة مكرّسة بشكل رئيسي للإثنولوجيا المقارنة، سنذكر بالأخص: *الخطوط العريضة لثقافة أميركا الجنوبية* (1951) *وأفريقيا: شعبها وتاريخ ثقافته* (1959). زيادة على ذلك، أشرف موردوك على نشر *البنية الاجتماعية في جنوب غرب أسيا* (1960) وأسس مع ت.أوليري مجموعة *التآليف الإثنوغرافية لأميركا الشمالية* الضخمة (1941). بعد الحرب، تصوّر موردوك، المتمسك آنذاك بالإدارة العسكرية الأميركية في أوكيناوا،*البحث المنظم للأنتروبولوجيا المصغرة*، الذي ساهم فيه ثلاثون ألسنيا وأنتروبولوجيا. ولدت من هذا المشروع الأعمال التي قادها هو نفسه مع و.هـ.غودنو عن جزيرة تراك.

ماريون أبيليس

1932, "The Science of Culture", *American Anthropologist*, 34: 200- 215. 1934, *Our Primitive Contemporaries*, New York, Macmillan.- (1941), 1975, MURDOCK G.P. et O'LEARY T., *Ethnographic Bibliography of North America*, 4th ed., 5 vol. , New Haven, Human Relations Area Files. 1949, *Social Structure*, New York, The Free Press (trad.fr.: *De la structure sociale* , Paris, Payot, 1972). 1951, *Outline of South American Cultures*, New Haven, Human Relations Area Files. 1959, *Africa: Its Peoples and Their Culture History*, New York, McGraw- Hill.- MURDOCK (ED.), 1960, *Social Structure in Souteast Asia*, New York, Wenner-Gren Foudation for Anthropological Research.

WHITING (John W.M.), "George Peter Murdock (1897- 1985)", *American Anthropologist*, 88 (3); 682-686.

MORGAN Lewis Henry — مورغان، لويس هنري

يُعتبر لويس هنري مورغان من أبرز مؤسّسي الأنتروبولوجيا الاجتماعية، وهو أيضا واحد من وجوهها الأشدّ إثارة للجدل. هو أميركي ولد في ولاية نيويورك عام

1818، صـــاحب تأهيل حقوقي مثل ج.ج.باشوفن و ج.ف. ماك لينان، توفي عام 1881 في روشســـتر، حيـــث كان قد استقرّ كمحام عام 1844.اهتم باكراً جداً بالهنود، وبشكل خاص بالإيـــروكوا. عـــام 1851، نشر *رابطة الهو-دي-نو-سو-ني، أو الإيروكوا*، الذي يعتبر كـــأول مبحـــث علمـــي لإثنوغرافيا شمال أميركا الهندي. يبين هذا المؤلف وجود البنية الاجتماعـــية، والمـــنظمة السياســـية لمـــا سمّي فيما بعد الاتحاد الإيروكوي الشهير. تابع مورغـــان أبحاثـــه الميدانـــية بالقـــرب من مجموعات هندية أخرى، لكن ابتداءً من نهاية الخمســـينات أصـــبحت القرابة انشغاله الأساسي: شرع حينئذ، على نطاق واسع، بدراسة مقارنـــة لحـــالات القـــرابة ذكرت نتيجتها في مؤلفيه الضخمين: *أنظمة قرابة الدم ونسب العـــائلات البشرية*(1871) *والمجتمع القديم* (1877). ظهر هذان المؤلفان بُعَيْدَ الفترة التي ســـمّاها أ.ل. كرويـــبر " العقد الخارق"، عقد الستينات، الذي اشتهر بنشر *النظام الأمومي* لباشـــوفن، *القـــانون القديم* لـــ هـــ.ج.س.ماين، *والمدينة القديمة* لفوستال دوكولانج. كتاب أعلـــنوا جمـــيعاً مواقف مختلفة، حتى متعارضة أيضاً، إلا أنهم سُجّلوا كلهم في نفس تيار الفكـــر: مـــن خلال مراقبة الشعوب المسمّاة بريّة، اكتشفت الإثنوغرافيا الناشئة تباعدات جسيمة بين المجتمعات. كيف يمكن إعادة تصوّر الوحدة بعيداً عن الاختلافات؟ منذ القرن الثامـــن عشر، رُسمت جداول تقدّم الفكر البشري؛ قدّمت النشوئية إطار تفكير عام يسمح بإعـــادة إدراج الاخـــتلافات الملاحَظـــة في التزامنية ضمن وحدة تعاقبية. وقدّم مورغان التعبـــير الأكثر بلاغة للفكر النشوئي: أولاً، من حيث كونه رائد البحث الميداني؛ ثم، لأنه مهـــتم، أكـــثر بكثير من المفكرين النشوئيين المنشغلين بالأخص بدراسة المعتقدات، مثل إ.ب.تايلور وج.ج.فرايزر، بتأسيس سلاسله النشوئية على الوقائع المبيّنة من علم آثار ما قـــبل التاريخ، المزدهر جداً في الحقبة التي كتب فيها؛ أخيراً، وبسبب أهمية اكتشافاته في موضـــوع القـــرابة: وصف أنظمة القرابة (أنظمة التسميات)، التمييز بين النظام الوصفي والـــنظام التصـــنيفي، العلاقة بين النظام التصنيفي والنظام العشائري (أو "النسْلي" بحسب عـــباراته الخاصـــة). باختصـــار، يميز مورغان المجتمعات اعتماداً على *منظومة* القرابة. هكـــذا يؤسّـــس مجالاً جديداً سيصبح حقل الأنتروبولوجيا الاجتماعية الكلاسيكي: دراسة القرابة. ثم أضاف إليه الفرضية التي بحسبها تنتظم المجتمعات البدائية على أساس القرابة. وتـــتعارض مع المجتمعات الأكثر حداثة التي تنتظم على أساس سياسي. وانطلاقاً من هذه الفكرة،عرض نظرة شاملة لتاريخ البشرية الاجتماعي.

في مطلع القرن العشرين، تخلت الانتروبولوجيا عن النشوئية. لقد اشتهر مورغان مـــن جـــراء أعمالـــه عـــن القرابة، لكنه انتقدَ من جراء أفكاره النشوئية؛ فضلاً عن أن الماركســـية، بواســـطة انجلـــز، فـــي *أصل العائلة والملكية الفردية والدولة*، قد استعادت طروحاتها بقوة على حسابه.

أ.تيستار

1851, *League of the Ho-dé-no-sau-nee, or Iroquois*, Rochester, Sage et Brother. 1868, *The American beaver and his works*, reproduction en facsimilé, New York, Burt Franklin, 1970. 1871, *Systems of consanguinity and affinity of the human family*, Washington, DC, Smithsonian Institution. 1877, *Ancient Society, or reserches in the lines of human progress from savagery through barbarism to civilization*, New York, Holt (trad.fr.: *La société archaïque*, Paris, Anthropos, 1971). 1881, *Houses and hous-life of the American Arborigenes*, *US Geological Survey*.

Contributions to North- American Ethnology, 4, Washington, DC, Government Printing Office. 1959, *Lewis Henry Morgan, the Indian Journals 1859- 1862*, éd. par L.A. White , Ann Arbor, University of Michigan Press.

BIEDER R.E., 1986, *Science encounters the Indian, 1820- 1888. The early years of American Ethnology*, Norman et Londres, The University of Oklahoma Press.- ENGELS F., 1884, *Das Ursprung des Familie, der Privateigenthums und des Staat imm Anschluss an L.H. Morgan's Forschungen*, Zurich, Hottingen (trad.fr.: *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'Etat*, Paris, Editions sociales, 1983). – FORTES M., 1969, *Kinship and the social order, the legacy of Lewis Henry Morgan*, Chicago, Aldine.- KUPER A., 1985, "The development of Lewis Morgan's evolutionnism", *Journal of the history of the Behavioral sciences*, 21: 3-22.- RESEK C., 1960, *Lewis Henry Morgan, American scholar*, Chicago, The University of Chicago Press.- STERN B.J., 1931, *Lewis Henry Morgan, social evolutionnist*, Chicago, The University of Chicago Press.- TERRAY E., 1969, "Morgan et l'anthropologie contemporaine", in *Le Marxisme devant les sociétés primitives*, Paris, Maspero.- TRAUTMANN T.R., 1987, *Lewis Henry Morgan and the invention of kinship*, Berkeley- Los Angeles-Londres, University of California Press.- WHITE L.A., 1940, *Pioneers in American anthropology: the Bandelier-Morgan letters 1873- 1883*, 2 vol., Albuquerque , The University of New Mexico Press.

MAUSS Marcel — موس، مارسيل

عالم اجتماع وأنتروبولوجي فرنسي. ولد مارسيل موس في إيبينال عام 1872 من عائلــة حاخامــية. خلال دراساته في الفلسفة في جامعة بوردو – التي قام بها تحت سلطة خالــه إ.دوركهايم الذي تبوأ كرسي تعليم التربية وعلم الاجتماع منذ 1887 – تابع دروس أ.هاملين وأ.اسبيناس اللذين كان لهما بالإضافة للسيطرة التي مارسها عليه فكر دوركهايم، التأثــير العميق على أعماله: لقد أخذ من الأول الفكرة بأن كل تصوّر هو *علاقة* – أي أنه يرتكــز علــى "وحــدة ثنوية الأضداد"، ومن الثاني الاهتمام بالبحث عن منطقيات العمل البشري ومبادئ " علم العادات".

لم يكن موس طالبا في دار المعلمين العليا، على خلاف دوركهايم وعدد لا بأس به مــن أصدقائه وزملائه ومعاونيه في مجلة *السنة الاجتماعية* التي شارك في تحريرها منذ تأسيســها عام 1898. رفض منصب مدرّس في بوردو، مع كونه مجازا في الفلسفة، وأقام فــي بــاريس، حيث اكتسب مبادئ الأنتروبولوجيا من خلال قراءة أعمال ج.ج. فرايزر وإ.ب تــايلور. تحت قيادة أ.فوشيه، أ.مييه وس. ليفي، شرع بدراسات اللغة السنسكريتية والألســنية الهندو – أوروبية المقارنة وتاريخ الديانات، التي كان عليها أن تقدّم له الجهاز الوثائقــي لأطــروحة عــن الصلاة لم يتممها أبدا. عام 1901 خلف موس ل.ماريليه في المدرســة التطبيقية للدراسات العليا (الفرع الخامس) كأستاذ " تاريخ ديانات الشعوب غير المتحضــرة"، وهــو عنوان رفضه في محاضرته الافتتاحية، مبتعدا في الوقت نفسه عن مــنهج التعلــيل "النشــوئي" للوقائع الاجتماعية الذي ينادي به دوركهايم ومطالبا بتحرر

الإثنولوجـيا التي يهتم بتقدير مكتسباتها، وتحليل معطياتها ونظرياتها، وتجديد مكانتها من جهة علم الاجتماع، وكذلك بتعريف مبادئ منهجها.

فـي هذه الفترة، بفضل معرفة واسعة في اللغات الأجنبية، ساهم موس، من خلال دروسه كما من خلال ملاحظاته النقدية المنشورة في *السنة الاجتماعية*، في عرض أعمال مـدارس وطنـية أخـرى، بـالأخص الأنكلوسكسـونية، وهكذا ساهم في وضع التأمل الأنتروبولوجـي الفرنسـي في سياق عالمي. وبعد وفاة دوركهايم عام 1917، وبعد نهاية الحرب العالمية الأولى التي قضت على مجموعة *السنة الاجتماعية*، عمل موس، بمساعدة ك. بوغليه، ج.دافي، ب.فوكونيه وم. هالبواك، على إعادة إحياء المجلة (التي مع ذلك لم تظهر مجدداً إلا عام 1925) وعلى إلقاء الضوء على أعمال زملائه الراحلين. وهكذا، بعد انـتخابه عـام 1931 لتدريس علم الاجتماع في كوليج دوفرانس، ألقى موس خلال خمس سـنوات متتالـية محاضرات أسبوعية عن أطروحة ر.هرتز غير المتممة عن "الخطيئة والتكفير في المجتمعات البدائية".

بموازاة مهنته الأكاديمية، قاد موس نشاطاً سياسياً مكثفاً .اشترك لفترة في الحركة الاشتراكية لـ ج. سوريل، ونسّق مع ج. جوريس ول.هير، شارك عام 1904 في تأسيس جـريدة *الإنسـانية* (التـي كان مدير تحريرها) وابتداءً من العشرينات، كتب مقالات عن الحالة السياسية في جريدة *الشعبي*، لكونه انتسب باكراً جداً إلى الحزب الاشتراكي الذي لم يفارقه أبداً، وناضل في مجموعة الطلاب الجماعيين المتمسكين بقضية دريفوس. لم يتخط مـوس تجـارب الحرب العالمية الثانية بعد إحالته إلى التقاعد عام 1940. إن الاحتلال، والأهوال النازية، وتنفيذ الألمان عام 1942 إعدام اثنين من طلابه الأعزّ عليه، ب. فيلدي وأ.لويتزكي، إضافة إلى همومه الخاصة، قد آلمته بعمق. توفي في باريس عام 1950 بعد أن ضعف عقله كثيراً.

ابـتداءً من 1925، وضمن إطار معهد الإثنولوجيا في جامعة باريس- الذي أسّسه ونظمـه مـع ل.ليفـي بـروهل وب ريفيه- جعل موس الأنتروبولوجيا تتقدم في طريق الاسـتقلالية. مـن 1926 إلى 1940 أعلن " تعليمات إثنوغرافيا وصفية" سمحت له بتحديد قواعـد المـنهج الإثنوغرافـي وبإدخال تقسيم الأنتروبولوجيا إلى مورفولوجيا اجتماعية وفيزيولوجيا اجتماعية، شكلاً وتشغيلاً (التي تتعلق بها التصورات والتطبيقات، أي الأفكار والأعمـال). بفضل هذه التوجيهات شُكل جيل الإثنولوجيين الميدانيين الأول (ج.دوفورو، ج .دييـترلان، م.غـريول، أ.ج. هودريكـور، م.لـيريس، أ.ميـترو، د.بولم، أ.شافنر، ج.سوستال، إلخ).

تكمـن مسـاهمة مـوس في تطبيق علم اجتماع دوركهايم وتلاميذه مع تعديله إياه وترسيخه في المحسوس، وتقليل سماته الأكثر جدلية (الصوفية المضمرة للمجموعة، روح الـنظام، المـنظار السـلالي)، وحتى عمله على قلب وجهة نظره التي لم تعد تقوم على تصوّر "المعقد" كمشتق من "البسيط"- المشبّه بالأصل من منظار نشوئي- بل على مقاربة "الوقـائع في علاقتها مع مجمل الجسم الاجتماعي التي تشكل قسماً منه " و"فهمها انطلاقاً من استخداماتها الاجتماعية" (كارادي، 1968). إن الظواهر الاجتماعية هي أيضاً ظواهر عقلـية. وإن هذه الطريقة الجديدة، الوظيفية في الظاهر، التي كان عليها أن تسمح لموس بتصوّر المفهوم الرئيسي *للحدث الاجتماعي الكلي* والتي ستظهر بوضوح في كتابه "مبحث

في الأعطية " (1924)، تنفذ إلى بناء حقيقي لموضوع المعرفة في الأنتروبولوجيا: لا يركز مطلقـا على المؤسسات، والحق، والطقـوس، والزواج أو الأساطير، التي ليست بالجملة إلا " تجريدات" إذا ما نُظر إليها فقط، على حساب تقسيم الواقع الاجتماعي، بل يركز على *الكلية المحسوسة* التي يندرج فيها كل ذلك ويتخذ معنى بتشكيله نظاماً يدور في فلكها. من واجب الإثنولوجي أن يعمل على إعادة تأليف الكل الاجتماعي وتحديد الأوقات المفضلة – مـثل بوتلاتش هنود الساحل الشمالي الشرقي الذي درسه ف. بواس، والكولا الميلانيزية التـي حللهـا مالينوفسـكي- حيث يعرض المجتمع نفسه كلياً عبر تفعيل كامل مؤسساته وتصوراته.

لا يتم النظر إلى المجتمعات "البدائية"، بهذا المعنى، كمنظمات " أصلية" و"بسيطة"، كمـا كـان يتصورها دوركهايم، بقدر ما يُرى فيها مجتمعات ذات *تعقيد مختلف* عن ذلك الـذي يتصف به المجتمع الغربي: وجهة نظر قادت موس إلى رفض التعارض الجذري الذي خطه ل.ليفي بروهل بين العقلية " البدائية " والعقلية الحديثة. من هذا التصوّر يتفرّع الاهتمام الخاص، الدقيق، الذي خصصه موس طيلة حياته للفئات الوصفية- هذا ما يشهد لـه *دليل الإثنوغرافيا* (1947)- والذي كان عليه أن يجد في *الدراسة الإحادية* نوع التعبير والتحليل الأكثر قدرةً بالنسبة إليه على إظهار التعقيدات الاجتماعية المختلفة وكليتها.

لا تخلـو أعمال موس من المفارقات: ولم يتم تقبّله بدون سوء فهم؛ أما بخصوص تأثيره، الذي لا جدال فيه، فهو لم يظهر بدون التباسات: من حيث أن هذا التأثير قد جاوز إطـار الأنتروبولوجيا البحتة. فهناك تأويلات عديدة، وحتى دراسات معمّقة أو تصويرية عـن أعمالـه قد رأت النور.وإن كتاباً أو فلاسفة مثل ر.كايوا، ج.باتاي، ر.كونو (بشكل خـاص فـي *سان- غلانغلان)* ومجموعات مسمّاة طليعية مثل " معهد علم الاجتماع"، قد انتسبت إليه أو استوحت من بعض تحليلاته، ليس دون تحويره أحياناً. من بين كل أعماله، يبقـى " *المبحث في الأعطية*" الأكثر ذكراً في الخارج، والوحيد المعروف في الواقع في العالم الأنكلوسكسوني (كان لمقالاته عن السحر والقربان والتصنيفات البدائية تأثيراً عميقاً لكن صعب التحديد إذ أن عمله في هذه المجالات يشكل جزءاً من إرث سيصبح مشتركا).

يـبدو أن هذا المبحث قد أثر بشكل خاص على أشخاص مثل أ.ر.رادكليف براون ومالينوفسـكي وإ.إ.إيفانـز بريتشـارد ور.فيرث وم.ج. هرسكوفيتش ور.ردفيلد من بين آخرين. بشكل أكثر عموما، إن تأثيره ملموس في الأعمال الأنتروبولوجية التي أنجزت في أوكسفورد تحت إشراف إيفانز بريتشارد ومن ثم ر.نيدهام.

لـم يكتـب موس أبداً أي كتاب يمكن أن تعرض فيه خطوط فكره الرئيسية، رغم اعتباره واحداً من أبرز منظري الأنتروبولوجيا الفرنسية. كذلك لم يذهب أبداً إلى الميدان رغم اعتباره الملهم الأبرز للأبحاث الميدانية الإثنوغرافية في الأنتروبولوجيا الفرنسية. هو مـتعدد المواهـب، وغالـبا ما يقدم عناوينه مسبوقة بعبارة تخفيفية ("محاولة"، "مبحث"، "جـزء"، "مقدمـة"، الـخ.) كمـا أن جزءاً كبيراً من أعماله قد كُتب بمشاركة دوركهايم وفوكونيه وهـ.بوشا بشكل خاص وأيضاً هـ.هوبير، وهذا ما يشير ليس فقط إلى الأهمية التـي أعطاهـا للبحث الجماعي، والتي قادته إلى إعطاء نفس الاهتمام لتقديم ملخص عن كـتاب أو لعـدد من مجلة أو لمقال متميز، بل أيضاً إلى الحس اليقظ الذي كان لديه تجاه الطـابع المؤقت والقابل لدحض النظريات الأنتروبولوجية. إن أعمال موس، المكوّنة من

تصورات أكثر من إثباتات، كانت عرضة لتأويلات عديدة ومتباعدة أحيانا: هذا ما كان من نصيب فكرة الحدث الاجتماعي الكلي التي انكبّ ج.غورفيتش وك. ليفي ستروس على فهمها، فاعتبر الأول أن على الظاهرة الاجتماعية الكلية أن تشمل التخمين كما البنية، واكتشف الثاني في البنية وفي الطابع العلائقي للفكر الرمزي هيكل الحدث الاجتماعي الكلي.

من المفارقة أن تكون قيمة أعمال موس عائدة في الأساس إلى ذلك الطابع غير المتمّم، أو لنقل "الاختباري" المميز لهذه العقلانية المجربة (غ.باشلار) التي تشهد بها هذه الأعمال، وإلى طابع "الحدس" الذي يميزها. وما من شك بأن عددا كبيرا من المواضيع التي تتطرق لها (فكرة الشخص، تقنيات الجسد، القربان، الصلاة، إلخ.) لم يستنفد بعد كل إمكانيات البحث فيه.

ج. جامين

1947, *Manuel d'ethnographie*, Paris, Payot, éd. Par D. Paulme, 2e éd. Paris, Payot, 1989, 1950, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF. 1968- 1969, *Œuvres*, Paris, Editions de Minuit, 3 vol., éd. Et présentées par V. Karady.

CAZENEUVE J., 1968, *Sociologie de Marcel Mauss*, Paris, PUF.- EVANS-PRITCHARD E.E., 1981, " Mauss (1872- 1950)", in *History of Anthropological Thought*, Londres, Boston, Faber et Faber: 189- 192; 1972, *L'Arc*, 48, " Marcel Mauss".- LEENHARDT M., 1950, " Marcel Mauss" in *Annuaire de l'Ecole pratique des hautes études* , Paris- LEVI-STRAUSS C., 1950, " Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss", *in* Marcel Mauss ,*Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF: IX-LII.- NEEDHAM R., 1963, "Introduction" à : E. Durkheim et M. Mauss : *Primitive Classification*, Londres, Cohen et West.- Wood M., 1979, " Marcel Mauss" in T. Raison (ed.), *The Founding Fathers of Social Science*, Londres, Scholar Press: 222-230.

ملاحة — Navigation

باستثناء الرحلات الإسكاندينافية الهامة في المحيط الأطلسي، يمثل المحيط الهادئ المكان الأفضل الذي يوضح دور الملاحة في تكوين المجتمعات والثقافات المحلية. فمنذ وصول الأوروبيين قبل قرنين ونصف تقريبا، بدأ سجال حول الظروف التي جابت بها الشعوب الأخرى قبلهم هذه المساحات البحرية اللامتناهية دون درايتها بصناعة المعادن وبالخرائط وأدوات الملاحة. هل كانت الأمور مقتصرة على مجرد هجرات تحصل بناء لظروف طارئة، أو على منافٍ إجبارية لا عودة منها؟ تميل الأبحاث القريبة العهد إلى برهنة صحة الإجابة الأولى: فقد أثبت علم الآثار أن الملاحين كانوا يأخذون معهم النباتات والحيوانات الداجنة الضرورية لإمكانية معيشتهم في الجزر الجديدة. كما بيّن تمثيل على الحاسوب يأخذ بعين الاعتبار رياح وتيارات المحيط الهادئ (ليفيزون، وارد وويب، 1973) أن الملاحة كانت مراقبة وأنه لم يكن ممكنا أن تضل الرحلات سبيلها: يبقى أن نعلل ظروفها المادية.

لقــد رأى الشــهود الأوروبيون الأوائل زوارق بولينيزية يزيد طولها عن ثلاثين مــترا. وقدّر ليويز (1972) أن طول زوارق السفر كان يمكن أن يراوح بين 15 و22م، وأنهــا كانت تبدو سريعة (100 ميل بحري في اليوم) وآمنة بسبب أخشابها المصنوعة من جذوع الشجر وبنيتها من ألواح مربوطة بألياف جوز الهند، وكانت تسمح بالإبحار بزاوية انحــراف 75 درجة تقريبا بالقياس إلى الرياح. في بولينيزيا، كانت هذه الزوارق مزدوجة الهيكل عادة، وإحادية الهيكل مع حبل تأرجح في ميكرونيزيا.

تستمر الملاحة التقليدية اليوم في أماكن نادرة من المحيط الهادئ كموضوع معرفة يمسك بها خبراء متمرسون. تطبق هذه المعرفة في ثلاثة مجالات أساسية. أولا، إنها تقوم علــى قــدرة الإبحــار دون أدوات، وذلك بالاستعانة في الليل بالنجوم التي ترسم "دروبا كوكبــية" وفــي النهار بالأمواج المحيطية وحركتها. ثانيا، إنها تسمح "بالإبحار التقديري" وذلــك بــتقدير الوضــعية دائما بحسب الرحلة (الاتجاه والمسافة المقطوعة)، ولقد أثبتت تجارب حديثة على زوارق تقليدية الأمان النسبي لهذا الأسلوب، وذلك عبر فحص النتائج بواسطة نظام GPS : هنا تتراجع نسبة الأخطاء أكثر مما تتراكم. أخيرا، إنها ترتكز على معايــير بالغــة الدقة لتحديد علامات وجود اليابسة (شكل الغيوم، تغير التموجات، اتجاه طيران العصافير، إلخ.). لكن كان من الممكن أن تتخذ هذه المعرفة شكلاً علميا أكثر، وأن تقــدم نتائج مشابهة لنتائج الحساب الحديث لخطوط الطول والعرض، بالاستناد إلى الموقع النســبي للــنجوم مــثلاً، مما يسمح للملاحين بتشكيل كارتوغرافيا حقيقية للمحيط الهادئ تســتزيد بشكل مستديم من الاكتشافات الجديدة التي انتشرت على مدى ألفيتين (بين 1000 ق.م. و1000 بعد الميلاد).

إن إثــبات فاعلية التطور التقني لم يستنزف التساؤلات التي تطرحها الملاحة في المحيط الهادئ. هل كان الأمر عبارة عن رحلات بلا عودة أم لا؟ ولماذا كانت الرحلات تســير فــي الاتجاه المعاكس للرياح الشرقية الأعتى هبوبا وهو الاتجاه الأصعب؟ يرتبط هذان السؤالان ببعضهما ارتباطا منطقيا. فالإبحار عكس الرياح يسهّل العودة المحتملة، لا سيما إذا لم تصادف اليابسة، وذلك بالاستفادة في الذهاب من الانقطاعات الموسمية للرياح. كذلــك تســهل هذه التقنية احتساب طريق العودة، المختلف بالضرورة عن خط الذهاب، وذلك باعتمادها على مواقع النجوم المعروفة. ولقد سمحت التطورات المتلاحقة للمعارف بالوصــول تدريجيا إلى مناطق مناخية متباينة تصعب فيها الحياة أكثر من مناطق المحيط الهادئ الوسطى، ومن المناطق العليا في بولينيزيا وأميركا الجنوبية.

تبقى المسألة الهامة هي الحوافز الكامنة لدى أولئك الملاحين. فقد افترضت الرغبة فــي المغامــرة، أوالفضول، أو البحث عن الاعتبار، أو ضغوطات المنفى أو الفرار من الخــزي والعار. كذلك يمكننا أن نتصور أن البحث عن خيرات ثمينة، ومصالح تجارية، والبحــث عــن أراضٍ بكر للتخفيف من التزايد السكاني قد لعبت دورا هاما. يجدر بنا أن نذكــر أيضـــا التوترات العرضية بين فئات القرابة مثل الأبكار والفتيان. لا تقدّم معطيات علم الآثار إجابات قاطعة عن هذه التساؤلات. إلا أنها تنوه بأن تلك الهجرات لم تكن ناتجة عــن ضغوطات بيئية أو ديمغرافية: فلقد كان عدد السكان قليلاً وكانت الجماعات البشرية القليلة ترتحل أبعد بكثير مما قد تستلزمه مجرد الحاجة الى أراض جديدة.

بعد الألف الأول لعصرنا هذا، وبعد المسح الشامل للجزء الذي يمكن الوصول إليه من المحيط الهادئ، خفت نسبة الرحلات البحرية ولم تعد تستمر على نمط تقليدي، إثر الاتصالات الأولى مع الأوروبيين، إلا في بولينيزيا الفرنسية، وميكرونيزيا وبولينيزيا الغربية، وكذلك في فيجي.

ج.إ.إرفين

FINNEY B., 1994, *Voyage of Rediscovery*, Berkeley, University of California Press .- GLADWIN T., 1970, East is a Big Bird, Boston, Harvard University Press.- IRWIN G.J., 1992, *The Prehistoric Exploration and Colonisation of the Pacific*, Cambridge ,Cambridge University Press.- LEWIS D., 1972, *We, the Navigators*, Canberra, Australian University Press.- LEVISON M., WARD R.G. et WEBB M., 1973, *The Settlement of Polynesia: A Computer Simulation*, Minneapolis, University of Minnesota Press.- SHARP A., 1963, *Ancient Navigators in the Pacific*, Auckland, Penguin.

METRAUX Alfred — ميترو، ألفرد

إثنولوجي من أصل سويسري، ولد في لوزان عام 1902، اكتسب الجنسية الأميركية. تلقى تأهيله الجامعي في باريس: طالب في مدرسة الشرائع، مجاز من المدرسة الوطنية للغات الشرقية الحية ومن المدرسة التطبيقية للدراسات العليا (الفرع الخامس)، ناقش رسالة دكتوراه في الآداب عام 1928. وجّهته تعاليم نوردانسكيولد نحو المنهج الأميركي الغالب، ولو غير الحصري، الذي تميزت به أعماله، التي خدمتها سعة علمه ودقته و"غنى خبرة لم يملك مثلها على الأرجح أي إثنولوجي" (ليفي – ستروس، 1964). يشهد المائتا وخمسون عنوانا التي تحملها مؤلفاته على اتساع ما أتى به لعلم الآثار، والتاريخ وإثنولوجيا أميركا الجنوبية وبولينيزيا، وكذلك لدراسة عبادات الأفارقة الأميركيين والمجمعات القروية الهايتية.

هو مؤسس معهد الإثنولوجيا في جامعة توكومان (الأرجنتين) والمجلة التي أصدرها (1928-1934)، وكان أستاذا في جامعتي بيركلي ويال (1938)، وباحثا في متحف بيشوب في هونولولو (1938-1940) ومؤسسة سميث (1941-1945)، وملحقا لدى الأمم المتحدة (1946)، ومستشارا (1947-1950) ثم عضوا دائما في قسم العلوم الاجتماعية في الأونيسكو(1950-1962) ومدير الدروس في المدرسة التطبيقية للدراسات العليا (الفرع الخامس) (*إثنولوجيا وسوسيولوجيا الشعوب الأصلية لأميركا الجنوبية*، 1959-1963).

كان ميترو أحد المشرفين الأساسيين على *كتاب هنود جنوب أميركا* ومشاركا في تأليفه (1946-1950). لعب دورا رئيسيا في الأونيسكو عبر إصدار برامج أنتروبولوجيا تطبيقية (هيليا الأمازونية، وادي ماربيال في هايتي، برنامج الأنديز). كما كان منسّق برنامج التعليم المتناظم الذي أدى إلى نشر سلسلة *العنصرية أمام العلم* (كتيّبات منفصلة نُشرت ابتداءً من 1951 وجُمعت في مجلد عام 1960) بين 1931 و1963، السنة التي وضع فيها حدا لحياته، قام ميترو ببعثات عديدة (شاكو، جزيرة الفصح، هايتي، البرازيل،

البيرو، بوليفيا). ترك أعمال خبير استثنائي في نصوص بدايات استعمار أميركا الجنوبية، وإثنولوجـــي تشـــكل مجموعاته عن الأساطير وأعماله عن الأنتروبولوجيا الدينية مرجعاً أساســـياً (الأنتروبولوجـــيا الطقوسية، الشعوذة)؛ كما جددت دراساته التركيبية بشكل كلي البحـــث الميداني عن جزيرة الفصح وعن الفودو وهي دراسات عالِم كان همّه الأخلاقي مصدر نشاط مثالي في خدمة حقوق الإنسان.

س.دريفوس

1928, *La civilisation matérielle des tribus Tupi- Guarani*, Paris, Paul Geuthner. 1928, *La religion des Tupinamba et ses rapports avec celle des autres tribus Tupi-Guarani*, Paris, Ernest Leroux. 1940, *Ethnology of Eastern Island*, Honolulu, Bishop Museum, *Bulletin* 160, VII (version française: *L'Ile de Pâques*, Paris, Gallimard, 1re éd. 1941, 3e éd. revue et augmentée 1951). 1942, *The native tribes of Eastern Bolivia and Western Mato Grosso*, Washington, DC, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, *Bulletin* 134. 1946, *Ethnography of the Chaco, Handbook of South American Indians*, Washington, DC, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, *Bulletin* 143, Vol. I. 1958, *Le Vaudou haïtien*, Paris, Gallimard. 1962, *Les Incas*, Paris , Le Seuil. 1967, *Religions et magies indiennes d'Amérique du sud*, Paris, Gallimard.

LEVI-STRAUSS C., BASTIDE R., RIVIERE G.-H., LEIRIS M., TARDITS C., 1964, "*In Memoriam* Alfred Métraux", *L'Homme* , IV, 2: 5-19.- TARDITS C., 1964, "Bibliographie d'Alfred Métraux", *L'Homme*, IV, 2: 49-62.- WAGLEY C., 1964, "Alfred Métraux", *American Anthropologist*, 66, 3, part 1: 603 - 607; "Bibliography", *idem*: 607-609.

MEAD Margaret — ميد، مارغريت

أنتروبولوجـــية أميركـــية، ولدت عام 1901 في فيلادلفيا. كان والدها عالم اقتصاد وأســـتاذاً فـــي جامعة بنسيلفانيا وأمها مجازة في العلوم الاجتماعية، وقد عمل الإثنان مع ت.ب. فيبلن. هكذا عاشت مارغريت ميد طفولتها في وسط معتاد على العلوم الاجتماعية. عام 1921، باشرت بدراسة علم النفس والانتروبولوجيا في جامعة كولومبيا حيث أصبحت أســـتاذة متعاقدة، متابعة مهنتها في المتحف الأميركي للتاريخ الطبيعي. سافرت إلى ساموا عـــام 1925 ثم أقامت مع ر.ف. فورتن في جزر الإمارة بين 1928- 1929، بعد أن تلقت تأهيلاً على أيدي ف.بواس ومساعدته ر.بينيديكت التي أصبحت صديقتها. ابتداءً من أولى اختباراتها الميدانية كتبت مؤلفين كانا حدثاً: *بلوغ سن الرشد في ساموا* (1927) *والنمو في غينيا الجديدة* (1930).

تعـــيد مـــيد النظر في شمولية الاضطرابات التي ترافق فترة المراهقة، وكذلك في فكرة العقلية ما قبل المنطقية (ليفي بروهل) والتقارب بين العقلية البدائية والعقلية الطفولية (فـــرويد)، وتصـــرّ علـــى ربـــط خصـــائص الأفراد النفسية بتوجهات الثقافات المتنوعة وبتعابـــيرها الخاصـــة التي درستها، وبمناهجها وإطار تربيتها. إن المقارنة التي بوشرت لاحقـــاً بيـــن ثلاثة مجتمعات من غينيا الجديدة ذات توجهات ثقافية مختلفة جداً (أرابيش،

موندوغومــور، شــامبولي) أقامــت فيها مع فورتن من 1931 إلى 1933 قد سمحت لها بالــتطرق بمنهجية جديدة إلى المسألة الأساسية للفوارق البيولوجية المتعلقة بالجنس والقاء الضــوء علــى آثار البنية الثقافية على شخصية النساء والرجال (1935). من وجهة نظر ميد، تشكل مناهج التربية، وبنية الشخصية الراشدة، والتوجهات الأساسية للثقافة مجموعة مــنظمة وغــير مجــزّأة تحــث دراستها على إعادة تصوّر مكانة ما ينتمي إلى الميدان "الطبيعي" في قلب كل ثقافة.

في بالي، حيث أقامت بين 1936- 1938، ثم لدى ياتمول غينيا الجديدة حيث عادت عــام 1938، أصبحت مع زوجها ج.باتيسون (الذي التقت به خلال إقامتها لدى الشامبولي عــام 1933) رائــدة الاستعمال الوثائقي للتصوير في البحث الميداني الإثنولوجي. تستند دراساتها عن "الطابع الوطني" لبلد مثل الولايات المتحــدة (1942) أو الاتحــاد السوفياتي (1951) على الخبرة التي اكتسبتها خلال الحرب العالمية الثانية، بتبريرها دخول بلدها في الصــراع بحجــة الدفــاع عن المثل الديموقراطية. عكفت ميد على تحليل أشكال التغيير الاقتصادي والاجتماعي (1956)، وكذلك أشكال تغيير الشخصية (1949)، مفضلّة الدراسة التفاوتــية (1932) علــى الأنماط التزامنية والمقارنات الوظيفية. ساهمت بشكل فعّال في انتشــار تصوّر إنسانوي للأنتروبولوجيا، ملتزمة في النضال ضد الجوع في العالم، وضد العنصــرية والتعصــب. توفيت عام 1978 في نيويورك. وكانت أعمالها الأخيرة مكرّسة بشكل رئيسي لتأملات عن الحالة الإنسانية المعاصرة.

س.أتران

1928,*Coming of age in Samoa. A psychological study of primitive youth for Western civilization*, New York, William Morrow (trad.fr. partielle in *Moeurs et sexualité en Océanie*, Paris, Plon, 1963). 1930, *Growing up in New guinea. A comparative study of primitive education*, New York, William Morrow. 1930, *Social organization of Manu'a*, Honolulu, bishop Museum. 1932, *The Changing culture of an Indian tribe*, New York, Columbia University Press. 1935, *Sex and temperament in three primitive societies*, New York, William Morrow. 1937, *Cooperation and competition among primitive peoples* , New York, McGraw-Hill. 1949, *Male and female. A study of the sexes in a changing world*, New York, William Morrow (trad.fr. *L'un et l'autre sexe. Les rôles d'homme et de femme dans la société*, Paris, Gonthier, 1966). 1953, *Cultural patterns and technical change. A manual prepared by the World Federation for Mental Health*, Paris, Unesco. 1964, *Anthropology , a human science. Selected papers, 1939- 1960* , Princeton, New Jersey, Van Nostrand,. (Avecd G. Bateson), 1942, *Balinese character. A Photographic analysis*, New York, The New York Academy of Sciences (Avec R. Métraux), 1954, *Themes in French culture. A preface to a study of French community*, Stanford, California, Stanford University Press.

BATESON M.C. , 1984, *With a daughter's eye. A memoir of Margaret Mead and Gregory Bateson*, New York, William Morrow (trad.fr. *Regards sur mes parents. Une évocation de Margaret Mead et de Gregory Bateson*, Paris , le Seuil, 1989).- FREEMAN D., 1983, *Margaret Mead and Samoa. The making and unmaking of an anthropological myth*, Cambridge, Massachussets, Harvard University Press.- GOODMAN R.A., 1983, *Mead's Coming of age in Samoa. A dissenting view* , Oakland, California, Pepperine Press. – GORDAN J., 1976,

Margaret Mead. The complete bibliography, 1925- 1975, La Haye, Mouton.- HOLMES L., 1986, *Quest for the real Samoa. The Mead- Freeman controversy and beyond* , South Hadley, Massachussets, Bergin et Garvey.- RICE E., 1979, *Margret Mead. A portrait*, New York , Harper et Row.

Terrain ميدان

أنظر : منهج إثنوغرافي (1): التحقيق الإثنوغرافي.

Micronésie ميكرونيزيا

تضمّ ميكرونيزيا جزر ماريان وكارولينا ومارشال وجيلبير. تدل المعطيات الأثرية والألسنية على أن شعوباً آتية من أندونيسيا أو الفيليبين تتكلم لغات محيطية جنوبية بدأت تستقرّ في جزر بالو وماريان وياب منذ 3500 سنة، بينما لم يأتِ سكان جزر فيجي وفانواتو في ميلانيزيا للإقامة في جزر شرق ميكرونيزيا ووسطها إلاّ بعد 1000 سنة (كرايب، 1983؛ ألكاير، 1977).

إن جزر كوسراي (كوساي) و بوناب (بوهنبي) وياب وماريان وجزر بالو وتروك الرئيسية هي بركانية، أما البقية، أي ما يقارب ألف جزيرة، فهي مرجانية. ولا يصل عدد الجزر المأهولة منها بشكل دائم إلى 200 جزيرة نظرا إلى صغر مساحتها وافتقارها إلى الموارد و تعرّضها لعوامل الجفاف والأعاصير. في حالاتٍ عديدةٍ، كانت شبكات للتبادل بين الجزر تسهّل المعيشة التي ترتبط تقليديًا بالتعاون المشترك (ألكاير، 1978). وكان سكان الجزر "المنخفضة"، لا سيّما جزر وسط كارولين ومارشال، بارعين في الملاحة (غلادوين، 1970). أمّا المناطق التي كانت فيها الملاحة ضعيفة، فقد شهدت تعددًا ثقافيًا كبيراً .إلا أن هناك سمات تتواجد أينما كان عبر ميكرونيزيا، منها: 1) في أغلب الأحيان نظام قرابة أمومي النسب يعطي الأفضلية للبكورة والتعاضد بين الإخوة والأخوات، 2) نظام اقتصادي للمعيشة مبني على الزراعة والصيد البحري، 3) نظام سياسي تقلد فيه السلطة إلى أفراد وجماعات يديرون ملكية الأرض لكونهم متراتبين في درجات؛ 4) نظام ديني قائم كما على آلهة أسطورية كذلك على أرواح الأجداد والأرواح المحليّة؛ 5) إيديولوجيا ثنوية شكلت ثقلاً ترزح تحته كافة الأنظمة التي ذكرت للتو.

مارست إسبانيا وألمانيا وإنكلترا واليابان والولايات المتحدة سيطرةً استعمارية كبيرة على ميكرونيزيا. غير أن الجزر البعيدة المنال قد بقيت منعزلة حتى الحرب العالمية الثانية. مذ ذاك حدث تغيّرات هامّة من جهة التبشير والتعليم ونظام الرواتب. يتوزّع الميكرونيزيون، الذين يبلغ عددهم 200000 نسمة تقريباً، على سبعة كيانات سياسية: أمّتين مستقلتين (ناورو وكيريباتي)، وإثنتين أخريين تقيمان "ارتباطا حرًا " مع الولايات المتحدة (جمهورية جزر مارشال والدول المتحالفة في ميكرونيزيا)، ومملكتين أميركيّتين (كومنولث جزر ماريان الشمالية وأرض غوام) وجمهورية بالاو (بيلاو)، "موضع ثقة" الأمم.

و. و. ألكاير

ALKIRE W.H., 1977, *An introduction to the peoples and cultures of Micronesia*, Menlo Park, Californie, Cummings Publishing Company; 1978, *Coral islanders*, Arlington Heights, Illinois, Harlan Davidson Publishing Corporation.- CRAIB J.L., 1983, *Micronesian prehistory: an archaeological overview", Science*, 219: 922- 927.- GLADWIN T., 1970, East is a big bird, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.- GOODENOUGH W.H., 1951, *Property, kin , and community on Truk*, New Haven, Connecticut, Yale University press.

Mélanésie

ميلانيزيا

الجغرافيا والتاريخ

تتألف ميلانيز (التي تعني حرفيًا "الجزر السوداء") من مجموعة جزر مرتفعة وبضع جزر مرجانية ذات أصل بركاني تضمّ غينيا الجديدة وتوابعها، السالومون، الفانواتو (المعرفة سابقا بالهبريد الجديدة) كاليدونيا الجديدة وجزر الولاء، وكذلك فيجي. غالبًا ما تميّزت ميلانيزيا عن بقيّة جنوب المحيط الهادئ بحسب معايير عرقية وثقافية؛ لكن الجدل يتزايد حول هذا التمييز. على صعيد الجغرافيا الألسنية، تشمل المنطقة في آنٍ لغاتِ جنوب المحيط التي تؤلف مجموعة "ميلانيزية" أو محيطية جنوبية غربية (موجودة منذ 4000 قبل الميلاد) التي تتميّز عادةً عن باقي المجموعات الجنوبية للمحيط الهادئ (فالمجموعة الفيجية تتقارب مع المجموعة البولينيزية أو المحيطية الجنوبية الشرقية)، كما تشمل لغاتٍ غير محيطية جنوبية لا تؤلف، رغم اتخاذها جميعا تسمية "البابوازية" الجامعة، أيّة وحدة لغوية (لقد أدخلها السكان الأوائل لغينيا الجديدة منذ 50000 سنة تقريبا).

بدأ اكتشاف ميلانيزيا مع البحّارة البرتغاليين الذين أبحروا بمحاذاة الساحل الشمالي لغينيا الجديدة منذ الربع الثاني للقرن السادس عشر، واكتمل مع القبطان كوك الذي حدد موقع كاليدونيا الجديدة إثر رحلته الثانية عام 1774. تنسب الأبحاث الإثنولوجية الأولى إلى ر. هـ. كودرينغتون الذي جاب الفانواتو وجزر بانك والسالومون وأرخبيل سانتا كروز (الذي تسكنه شعوب بولينيزيّة) من 1863 إلى 1887. ونظم أ. ك. هادون من جامعة كامبريدج بعثاتٍ إلى مضيق توريس عام 1888 ثمّ عام 1898 مهّدت الطريق للأبحاث التالية التي شرع بها ك. ج. سيليغمان وبالأخص و. هـ. ر. ريفرز. لكن ب. مالينوفسكي، مؤسّس المدرسة الوظيفية البريطانية، هو الذي ترك أعمالاً خالدةً مع الدراسة التي قام بها عام 1914 عن جزر تروبرياند.

البيئات الطبيعية والاقتصاد

يقدّم مناخ ميلانيزيا المداري وما دون المداري مظاهر بيئية متنوّعة. بإمكاننا أن نميّز في غينيا الجديدة المناطق الساحلية التي تتصف أحيانا بمياه شاطئية آسنة والسهول المستنقعية التي يشكل استثمار النخيل الهندي أساس اقتصادها المعيشي الذي يدعمه تشجير متنقل للغابة ونادرا زراعة "سهوب" مغمورة، ثم التلال الكثيفة التي يبلغ ارتفاعها 1500م حيث يشكل التارو الغذاء الأساسي عموما وأخيرا المرتفعات التي يرتكز اقتصادها على

زراعة البطاطا الحلوة التي دخلت في القرن السابع عشر وسمحت بانتشار تربية الخنزير الـذي يحـتل حـيّزاً هامـاً فـي التبادلات الاحتفالية المرتبطة باكتساب النفوذ. اكتشف المسـتعمرون فـي كاليدونيا الجديدة زراعة بساتين متقنة بجلول مرصوفة مروية وحقول إنيام مستصلحة (بارو، 1962). في غينيا الجديدة وفي بضع جزر أخرى، نما اقتصاد صيدٍ بموازاة التعشيب والقطاف. كذلك أدرج الصيد في عرض البحر، الذي يعتبر عملاً ذكوريًا حصـريًا، فـي إطار اقتصاد تنوّعيّ، لكنه لم يثبت أينما كان. وتمارس بعض مجتمعات الجـزر الكبـيرة الصـيد الـنهري الذي غالباً ما يترك للنساء، ويمكن أن تكون السمكة موضوع مقايضة مع جماعات غير نهريّة .

أيّـا كانت الكثافات السكانية (الضعيفة بشكل عام ماعدا في الوديان المنبسطة في مـرتفعات بابوازيـا – غينـيا الجديدة : حوالي 300 نسمة في الكلم^2 لدى شعب شيمبو)، فـالأرض تخضع لنظام إقطاعي يقوم على المكية الجماعية (عشيرة، سلالة، أنسباء) ويتم تـوارث الحقوق منه مبدئيًا من جهة الأب أو الأم، أو تكتسب أيضا عن طريق الزواج أو المبادرة إلى إحياء منطقة لم تستثمر من قبل. لكن الوحدة الإنتاجية هي الجماعة المنزلية، المؤلفـة بشـكل رئيسي من النواة العائلية : غالباً ما يشكل الإنتاج موضوع ملكية فردية، لكن سرعان ما تتقاسمه العائلة موزّعةً إيّاه حسب روابطَ القرابة والمصاهرة والمجاورة .

كانـت المـبادلات مـا بين القبائل بالغة الأهميّة قبل دخول المستعمرين. وتجدر الإشـارة إلـى البعثات البحرية القديمة للمقايضات التجارية في الأرخبيلات وعلى امتداد سـواحل غينيا الجديدة، دون ذكر الدورات الطقوسية الطابع مثل "كولا" جزر تروبرياند. ولـم تكـن طرقات التبادل أقل عدداً في المناطق الداخلية فعبرها تلقى سكان المرتفعات البطاطا الحلوة واللآلىء والأصداف، وحتى أولى الفؤوس الفولاذية أيضاً.

القرابة والإقامة

أذهلـت البـنى الاجتماعـية الميلانيزية المستكشفين بصغر الوحدات الاجتماعية السياسـية أو القـبائل (بضـع مـئاتٍ من الأشخاص) وبالمرونة الشديدة لقواعد الزواج وعلاقات القرابة وأشكال السلطة، ممّا أدّى إلى أن تؤخذ بعين الاعتبار أهميّة المجموعات المحلـيّة لكونها وحدات اجتماعية ملائمة، وإلى تحليل ديناميكيّتها على أساس معايير مثل الحاجـة إلى أراضٍ أو الصراعات. يمكن للفرد أحيانًا أن يختار سكنه بمعزل عن انتسابه العشـائري. وتجتمع المجموعة المحلية في بعض المناطق (غينيا الجديدة، فانواتو) حول "مـنزل الـرجال" الذي هو مركز طقوس المسارّة. وترتبط ضحالة الأنساب بصغر حجم جماعات النسب وبالدور البسيط الذي يلعبه مبدأ وحدة النسب؛ إلا أن هناك استثناءات مثل النظام التروبرياندي الأمومي النسب، أو اللحمة الوثيقة في العشائر الأبويّة الكاناكية (بنسا وريفـيار، 1982)، أو التراتبية المعقدة للمجموعات الأبويّة النسب في الوديان الكبرى في مـرتفعات غينيا الجديدة. يندرج نظام العشائر أحيانًا في تنظيم ثنائي حيث يمكن أن تكون الأنصـاف خارجية الزواج نسبيًا أو بالتمام، أو تكون طوطمية أو طقوسية فقط (جويليرا، 1986). هكـذا يمكن أن تكون إحدى وظائف التنظيم النصفي أو الربعي قوننة المسارّة أو التـبادلات الاحتفالـية (توزان، 1976). وغالباً ما تقترن الازدواجية الاجتماعية مع رؤية ثـنويّة للعالم (سماء / أرض، / برّ / بحر، شرق/غرب، مذكر/ مؤنث، إلخ.)، لكنها تتعقد أيضاً في تفريعات مثناة مضمّنة أو في بنيةٍ رباعية التقسيم (موسكو، 1985).

تبـنى أنظمـة النسـب الميلانيزية في الجوهر على القرابة وتأصيل المجموعات المحلية؛ وقد تكون هناك أحياناً مصلحة في تبادلاتٍ محصورة بين مجموعتين مع أو بدون شكل تفضيلي للزواج، لكن في أغلب الأحيان يكون النسب الأمومي "نصف معقد" (تحدّده المحـرّمات)؛ والـزواج بتبادل "الأخوات" هو كثير الانتشار، وهذا ما يؤدّي إلى الحدّ من دور عـادة دفع المهر. في فانواتو، وبشكل خاصّ في أمبريم، ببت أنظمة مبنية على ست طبقات زواجية بتغذية السجال النظري المنطلق منذ دياكون، إلى أن وجدت فيها منذ عهدٍ قريبٍ تفريعات أبويّة النسب لنظام سلالي من نمط كراو.

بنى سياسية وإيديولوجيّات دينية

تـتواجد أنظمـة القـرابة والنسب، دون أن تتداخل بشكل مباشر أحياناً، مع بنى سياسـية متـنوّعة وغـير مسـتقرّة. في الواقع، تضعف الاستقلالية الاقتصادية النسبية للمجموعـات المنزلـية علاقـات الولاء والخضوع وتعقدها. ولا تتشكل وضعية السلطة وتـتكاثر باسـتملاك مـتفاوتٍ لوسـائل الإنتاج أو بتجريد المجموعات العائلية (لمصلحة مجموعـات أخـرى) من أراضيها وأدواتها، بل بالاستناد إلى امتيازات طقوسيّة أو عبر اسـتراتيجيّات اقتصـادية أو زواجـية أو حربية قابلة للجمع أو التوحّد، وإن مؤقتاً، بين مجموعـات منزلـية مـتفرّقة نوعاً ما. في الحقيقة، تقدّم تغيّرية الامتداد ما فوق المحلي لأنظمـة السلطة ودرجة تراتبيّتها من أوّل ميلانيزيا إلى آخرها مؤسّسات سياسية متنوّعة تتأرجح بين بنىً قبليّة "مقطوعة الرأس" وبين زعامات حقيقية (لانغنيس ويشلر، 1971).

مـثلاً، لـدى شعب يافار في بابوازيا – غينيا الجديدة، تترابط المعرفة الميثوجية الخفـيّة وسـيادة الطقـوس الجوهرية والقدرة على إدارة الأزمات الاجتماعية بشدّة لدعم الـبروز المؤقـت لقائد متواضع لا يتسامى إلا قليلاً فوق مظاهر التفاوت الملازمة لنظام القرابة (جويليرا، 1986). وعلى العكس، تقيم الزعامات التروبرياندية والكاناكية والفيجية تمايـزاً تراتبيا قويّاً بين النبلاء والعامّة، وبين أهل البحر (غرباء تمّ استقبالهم) وأسياد البرّ (السـكان الأصـليين)، لكـن تزعـزعها أيضاً منافسات شديدة على السلطة تثير حروباً وهجـرات وغزواتٍ توشك أحياناً على إسقاط كامل البنيان الاجتماعي – السياسي (باول، 1960؛ بنسـا وريفيـير، 1982؛ ناياكاكالو، 1975). بين هذين النظامين المتقابليْ النماذج، تشتهر ميلانيزيا بمجتمعات "الرجل الكبير" التي تسهّل الصعود الذي غالباً ما يكون سريعاً بقـدر مـا هو عابر لشخصٍ طموح ومقدام (لومونييه، 1989؛ ساهلنز، 1963؛ ستراثرن، 1971).

انطلاقـا مـن شـبه غياب التنافس المؤدي إلى المواجهات بين سلالات الزعامة النبـيلة، ومرورا بالمزاحمة المفتوحة للجميع (نظام "الرجال الكبار")، أعطت المؤسّسات الميلانـيزية الكثـير للـتأمّلات الأنتروبولوجية، إذ نسبت حسب النظريات إلى القدرات الإنتاجية، أو نشوء البنى الاجتماعية، أو حتى شكليات تداول سلع المعيشة والنفوذ.

وسواء كان المجتمع متساوياً أو تراتبيّا، فإن ممارسة التأثير الشخصي، طفيفاً كان أو قوياً، يبقى هنا غير منفصل عن سلطة خارقة للطبيعة تخصّ حياة كل الطائفة. فالوجيه والقـائد والزعـيم هـم دائماً القائمون على ممارساتٍ طقوسيّة (أو المتلقون لها) تستدعي تلطف الأجداد المسؤولين عن الخصوبة الطبيعية وعن هناء ذريّتهم .

فـــي كاليدونيا الجديدة، يرتبط نفوذ أسياد الأرض بأقدميتهم وبالتالي بقدرتهم على التواصل مع أرواح المكان، التي هي جذور أجدادهم وحافظة ثروات الأرض الغذائية. إن العســاقل والطرائد (واللحم البشري قديما) والدعم الدؤوب والعطوف تشكل الخبز اليومي للزعــيم الــذي يجسّد عبر صحّته وقوّته التوازن المنشود بين النظام الاجتماعي والنظام الطبيعـــي، وبين الأحياء والأموات. وكذلك في جزر بانك (فانواتو) يتعزّز صعود "الرجل الكبـــير" فـــي تراتبية محدّدة الدرجات بدقة عبر تقدّم متواز داخل طائفة الأقنعة التي تقيم علاقة عملية مع عالم الأموات (فيان، 1984).

هكذا تحدّد التصوّرات الدينية الأوضاع الاجتماعية وتنظمها، مانحة النظام السياسي إيديولوجيا ضرورية لفعاليّته وتكاثره أيضا.

شـــهدت المجــتمعات الميلانيزية زوال بعض من مؤسّساتها أمام الاستعمار، لكنها بالمقـــابل عرفت كيف تحضّر الردود الأصليّة على صدمة التثاقف. وظهرت مسيحانيّات سياســيّة اجتماعــية عديدة في ميلانيزيا المعاصرة، دامجة ما أتى به الغرب (المسيحية، الاقتصـــاد الــنقدي، التكنولوجيا) في أنظمة تصوّرات (لورانس، 1974؛ ورسلي، 1977) تسجّل امتداداً للتراث التقليدي.

أ. بنسا و ب. جويليرا

BARRAU J. , 1962, *Les plantes alimentaires de l'Océanie. Origines, distribution et usages*, Marseille, Annales du Musée colonial de Marseille.- BENSA A. et RIVIERE J.-C., 1982, *Les chemins de l'alliance. L'organisation sociale et ses représentations en Nouvelle- Calédonie*, Paris, SELAF.- GODELIER M., 1961, *La production des Grands Hommes. Pouvoirs et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle- Guinée*, Paris, Fayard. – JUILLERAT B., 1986, *Les enfants du sang. Société , reproduction et imaginaire en Nouvelle- Guinée*, Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.- LANGNESS L.L. et WESCHLER J.C.(eds), 1971, *Melanesia. Readings on a Culture Area*, Scranton, Londres, Chandler .- LEMONNIER P., 1989, *Paix, échanges et competition dans les Hautes- Terres de Nouvelle- Guinée*, Paris, Ed. de la Maison des Sciences de l'Homme.- MOSKO M.S., 1985, *Quadripartite Structures. Categories, Relations and Homologies in Bush Mekeo Culture*, Cambridge, Cambridge University Press.- NAYACAKALOU R.R., 1975, *Leadership in Fiji*, Oxford University Press.- POWELL H.A., 1960, "Competitive Leadership in Trobriand Political Organization", *Journal of the Royal anthropological Institute*, 90 (1): 118- 145.- SAHLINS M., 1963, "Poor Man, rich Man, Big Man, Chief: Political Types in Melanesia and Polynesia", *Comparative Studies in Society and History*, 5: 285- 303.- STRATHERN A., 1971, *The Rope of Moka. Big- men and Ceremonial Exchange in Mount Hagen, New Guinea*, Cambridge University Press.- TUZIN D.F., 1976, *The Ilahita Arapesh. Dimensions of Unity*, Berkeley, University of California Press.- VIENNE B. 1984, *Gens de Motlav. Idéologie et pratiques socials en Mélanésie*, Paris, Société des Océanistes.- WORSLEY P., 1964, *Road belong cargo*, Londres, Peter Lawrence (trad.fr. *Le culte du cargo*, Paris, Fayard, 1974).





NADEL Siegfried Frederick — نادل، سيغفريد فريدريك

ولد سيغفريد فريدريك نادل عام 1903 في فيينا حيث درس علم النفس والفلسفة والموسيقى. في السابعة والعشرين من عمره أدار فرقة موسيقية وأوبرا وكتب بحثين في علم الموسيقى بالإضافة إلى سيرة المؤلف الإيطالي فيروتشيو بوزوني. ثم أصبح التلميذ الأكثر نباهة لدى ب. مالينوفسكي في لندن عام 1932. درس من 1933 حتى 1935 شعب النوبيه في نيجيريا الذي تعلم لغته (مع لهجاتها) في ثمانية أشهر. بعد سنتين من التدريس في أوكسفورد عيّن نادل في السودان الإنكليزي-المصري حيث عمل عند شعب النوبة. ونظراً لكونه ضدّ النازية فقد انخرط خلال الحرب في الجيش البريطاني واحتل مركز سكرتير الشؤون المحلية في أريتريا ثم في طرابلس الغرب. سمحت له مسيرته الجامعية القصيرة (مدرسة لندن العليا للدراسات الاقتصادية، دورهام، كانبيرا) بنشر ثلاثة مجلدات مستمدّة من تجربته على الأرض وهي *بيزنطيا السوداء* (1942) *وشعب النوبة* (1947) *وديانات النوبيه* (1954). وتشكل هذه الأعمال، خاصّة الأول، نماذج من الإثنولوجيا الأفريقانية. عام 1951، حاول في *مؤسّسات الأنتروبولوجيا الاجتماعية* توضيح "المنطلقات المفهومية والتقنية" للبحث الميداني الإثنوغرافي. وحاول أخيراً في "نظرية البنية الاجتماعية" الذي نشر عام 1957، أي بعد عام من وفاة الكاتب (كانبيرا، 1956) صياغة دقيقة – ولكنها تفتقر إلى الوضوح هذه المرة – للمقولات الوظيفية .

إن نادل هو أول من رأى أن وجود البنيوية يشكل تحدّيا. فليست *نظرية البنية الاجتماعية* إلا محاولة بارزة، وإن كانت دون غد، لإدخال تعديلات على نظرية الوظيفية ولإسباغ أبعاد منطقية على مصطلحات مستعملة بطريق بسيطة في الإثنولوجيا ("دور" و"علاقات اجتماعية"). فهو يرى أن الأنظمة الاجتماعية هي أنظمة تواصل ذات أواليات تنظيم غير فعّالة بالضرورة، إضافة إلى أن المشاركين فيها ليسوا دائما على اتفاق. وتركز نظريته عن الاجتماعية (ممارسات مقوننة، وعلاقات اجتماعية) على نظرية عن التنظيم الاجتماعي (هناك قواعد تفرض تلك الممارسات، وهناك أدوار يتمكن بفضلها الأشخاص والمجموعات من إقامة هذه العلاقات).

ج. فافريه – سادا

1942, *A Black Byzantium, The Kingdom of Nupe in Nigeria*, Londres, Oxford University Press (trad.fr. *Byzance noire: le royaume des Nupe au Nigéria*, Paris, Maspero, 1971). 1947, *The Nuba: An anthropological Study of the Hill Tribes in Kordofan,* Londres, Oxford University Press. 1951, *The Foundations of Social*

Anthropology, Londres, Cohen et West. 1954, Nupe Religion, Londres, Routledge et Kegan Paul. 1957, *The Theory of Social Structure*, Londres, Cohen et West (trad.fr. *La théorie de la structure sociale*, Paris, Editions de Minuit, 1970).

Plantes cultivées — نباتات زراعية

إن الانـــتقال من الاستحواذ على الموارد النباتية الطبيعية إلى إنتاج الموارد النباتية المدجّنة، أي النباتات الزراعية، قد سبب في بعض المناطق البيمدارية والشبه استوائية من عالمـــنا تعديلاً في الروابط بين الإنسان والنباتات المفيدة. حصل ذلك، بشكل عام، ما بين الألفيتيـــن الـــ 13 والـــ 7 قبل الميلاد، مع احتمال أن يكون التاريخ أبعد من ذلك في المناطق المدارية من آسيا الجنوبية الشرقية (بارّو، 1974).

" الثورة الزراعية " وآثارها على النباتات والأنظمة الطبيعية

لقـد نُظــر إلــى ذلك التعديل على أنه " ثورة فصلية " (تشيلد، 1964) في تاريخ المجــتمعات، وإن لم يكن الأمر يتعلق بحدث مفاجئ، وإنما " بخطوة حازمة" (هودريكور، 1962) مـــن عملية مستمرة حتى يومنا هذا مع إدراج الوسائل العلمية والتقنيات المتزايدة. إن المســـار الـــذي أدى إلى الانتقال من قطاف عشوائي للنباتات إلى انتشار النباتات في الأماكـــن المناســـبة لتسهيل إنتاجها، قد حصل من خلال مواكبة بعض الأصناف والحماية والتجميع الانتقائيين لبعض منها.

فـــي الواقع، كان يجب حفظ هذه النباتات من التهديدات أو من منافسة مجموعات أخرى. ولقد تواكب هذا التدخل مع تحول جذري للنباتات الزراعية من خلال الانتقاء الذي كان تجريبياً خلال فترة طويلة قبل أن يصبح علمياً: حذف أو تعديل الخصائص الشكلية أو الفيزيولوجـــية أو الفيزيائية- الكيميائية غير المناسبة، أو أيضاً زيادة حجم وكمية الأجزاء المستعملة، مما جعل هذه النباتات تبدو معتمدة أكثر فأكثر على الإنسان. في الإطار نفسه، كانـــت الممارســـات الزراعـــية تغير البيئة الطبيعية من خلال تطوير أنظمة بيئية نباتية متجانســـة أكـــثر فأكـــثر وتتطلب نسباً ثابتة من الطاقة. وإذا كان الأمر يتعلق هنا بقاعدة عامـــة، فإنه يوجد تدرج من أنظمة البستنة التي تؤمّن القوت إلى الأنظمة الزراعية ذات الدخـــل. الأنظمة الأولى تعتمد بشكل عام على نباتات مدجنة متنوعة لها نظام بيئي قريب مـــن نظام الطبيعة التي تزرع فيها. أما الأنظمة الثانية فتسعى للتوصل إلى أعلى مستوى تجـــانس تنوعـــي فـــي نباتاتها المدجنة واعتمادها على الوسائل التقنية في الإنتاج اعتماداً متزايداً (بارّو، 1978).

تطور زراعي غير متجانس

لا يعنـــي ما سبق ذكره أن تهجين النباتات قد أدى في كل مكان ودائماً إلى تطور مطـــرد. فهـــناك مجـــتمعات بقي فيها القطاف حتى عهد قريب المصدر الوحيد للمنتجات النباتية، وفي حالات أخرى استمر الاستحواذ على الموارد النباتية الطبيعية يسير متوازياً مع إنتاج النباتات الزراعية. وتوجد حتى اليوم أصناف نباتية نافعة مستغلة، طبيعية كانت أو محمـــية أو مدجنة أو مزروعة (بارو، 1967). زد على ذلك أن المجتمعات (الجماعات

الهندية الأميركية مثلا في الغابات المدارية الجديدة) التي عرفت نشاطات زراعية مكثفة قد تمكنت من إرجاع الدور المهم للالتقاط والقطاف. ولكن على المقياس العالمي، يتجسد هنا المنحى النشوئي الذي سبقت الإشارة إليه.اليوم، لا تستطيع نبتة كاملة التدجين أن تعيش من دون مساعدة الإنسان، ووحدها نسبة ضئيلة جداً من شعوب العالم تستطيع العيش دون النباتات الزراعية البالغة التدجين. (هارلن، 1975)، مما يعني وجود تلازم في العلاقة ما بين الإنسان والنباتات الزراعية، وهذه الأخيرة التي هي ثمرة الجهد المتراكم للإنسان منذ فجر التهجين وحتى عصرنا الحالي بمساعدة الهندسة الزراعية وعلم الوراثة والتكنولوجيا البيولوجية لا تمثل، فيما خلا نباتات الزينة، أكثر من 1% من النباتات العالمية. أضف إلى ذلك أنه، ومنذ أربعين عاما، يلاحظ انخفاض متزايد في عدد الأصناف وخاصة التشكيلات النباتية الزراعية (أو "النباتات الاصطناعية ") لصالح بعض النباتات الاصطناعية ولعدد محدود أكثر فأكثر من "النباتات المعدلة جينياً " أو أصناف زراعية مستخرجة من التهجين والزراعة.

التوسع العالمي لبعض النباتات المهجنة وآثاره

إن الأكثرية الساحقة من الإمدادات الغذائية في العالم تأتي من القطاع الزراعي الغذائي وحده، والترتيب التنازلي بحسب أهمية هذه الإمدادات يشمل: القمح، والأرز، والذرة، والبطاطا، والشعير، والمنيهوت، بإنتاج سنوي يصل إلى ملياري طن. ومن هذه النباتات الست المهجنة التي عرفت بفضل الإنسان انتشاراً واسعا، إثنان أصلهما من الشرق الأدنى هما القمح والشعير. أما الأرز فمصدره آسيا الجنوبية الشرقية والثلاثة الباقية مصدرها أميركا، وتتبعها الذرة البيضاء وموطنها أفريقيا. إن اتساع رقعة الأرض المخصصة لهكذا نباتات مهجنة قد تسبب باضطرابات طبيعية واجتماعية واقتصادية عميقة. هكذا كان الحال في إيرلندا مع دخول البطاطا الأميركية في القرن السادس عشر (سالامن، 1986). وترافق كل شيء مع عدم توازن شروط الإنتاج والوصول للمنتجات الزراعية. كما تشهد أيامنا هذه فائضاً (400 مليون طن من الحبوب) وأزمات غذائية في نفس الوقت. تزامنت تعرية النباتات المدجنة خلال عملية التهجين الزراعي مع افتقار، وفي بعض الأحيان اختفاء للمهارات الفاعلة لحساب نماذج التقنيات الزراعية الخارجية المنشأ، مما زاد من ظروف التبعية كالنقص الغذائي. لقد كان التحكم بالإنتاج الزراعي وفائضه ولا يزال وسيلة فاعلة لممارسة السلطة.

الأهمية التاريخية لفائض الإنتاج الزراعي وتخزينه

لعب الفائض وتخزينه وإدارته دوراً حاسما في تطور المجتمعات الإنسانية منذ تأكيد التهجين النباتي وحتى قبل ذلك: في بعض الحالات، سمح الالتقاط الانتقائي في ظروف بيئية متميزة بامتلاك مواد زراعية طبيعية بكميات تفوق ما هو ضروري لتلبية الحاجات الفورية من المؤن. وهذا ما يفسر ظهور تجمعات من الملتقطين الحضريين (هارلن، مصدر سابق) في الشرق الأدنى خلال الفترة التي سبقت "الثورة النيوليتية" (تشيلد، 1964). وذلك ما شرّع الباب واسعاً أمام التهجين وانتشار التحضر الريفي وازدياد الوحدات السكنية القروية، ومهد الطريق نحو التحضرن. ويكمن الحيّز الآخر من هذه المسيرة في التخصص المتزايد للمهمات الإنسانية. ولقد تمكن رجال دين نصبوا أنفسهم وسطاء بين المزارعين وخيرات الطبيعة من تسلم إدارة الطقوس الزراعية الاسترضائية

وإدارة الإنتاج الزراعي وفائضه الذي وجب أن تتم حمايته بواسطة حراس؛ وعلى خط مواز كانت قد نشأت حرف متخصصة في إنتاج المعدات، بينما كان العدد الأكبر من أفراد المجتمع لا يزال متمسكاً بالحقل. ويبدو أن هذه كانت حال المجتمعات التي تزرع الحبوب في الشرق الأدنى القديم وأميركا القديمة التي كانت تزرع الذرة والفاصولياء والقطن (هارلن، المصدر السابق؛ بارو، 1978).

نباتات المزرعة ونباتات البساتين

من بين النباتات المهجنة والغذائية بالأساس يجب التفريق بين تلك التي تعطي محصولاً جافاً، قابلاً للقسمة والنقل والتبادل كالحبوب، وبين تلك التي تعطي عساقل أو فاكهة عصيرية يصعب التصرف بها. إن النوع الأول الذي ينتمي إلى أصول زراعية شبه استوائية أو استوائية ذات مناخ جاف، كان أقدر على اكتساب إجراءات متكاملة في الحقول والتأقلم مع ما كان سيصبح تجارة، كما تمكن من تسهيل بروز السلطات المركزية.

أما الأنواع الثانية التي تزرع في المناطق المدارية الرطبة، فكانت قد ظهرت بفضل تعامل فردي في الحدائق، واندرجت في اقتصاديات محلية ذات نفوذ ومع "البوتلاتش" النباتي أحياناً، كما في حضارات الإنيام في الجزر الأوقيانية. وتمخض عن زراعة النوع الأول أنظمة بيئية متخصصة ومهجنة ومتجانسة (المزارع). أما النوع الثاني فبقي ضمن الأنظمة البيئية المهجنة المتنوعة (البساتين). ويبدو أن هذا التضارب مرتبط بالعلاقات بين الإنسان والإيديولوجيات البالغة التفاوت (هودريكور، مصدر سابق).

النباتات الزراعية الأولى والمعاني الرمزية للنباتات المهجنة

ينبغي عدم تخصيص الكلام عن النباتات الزراعية للنباتات الغذائية فقط. يمكن أن تكون أوائل النباتات الزراعية التي ظهرت في جنوب شرق آسيا الاستوائي الذي هو المصدر الأساسي للزراعات دون شك، كانت ذات استعمالات متنوعة أو تقنية بالأساس (ساور، 1952). وقد تمكن الإنسان أيضاً من تهجين "الفائض" النباتي أولاً : ظهر الفلفل منذ حوالي الـ 9000 سنة في موقع تهواكان في المكسيك، أي قبل ألف سنة على ظهور الذرة البيضاء وألفي سنة على ظهور الذرة (هارلن، مصدر سابق). ويطرح سؤال حول قدم تهجين النباتات ذات الاستعمالات السحرية والشعائرية والرمزية أو أيضاً ذات التأثير النفسي. وهكذا فإن وجود جوز النخل الهندي مكوّن مضغة التنبول، قد بدأ في تايلاند منذ عشرة آلاف سنة. (هارلن، نفس المصدر). في مجال العلاقات العادية للإنسان مع النباتات الزراعية، نادراً ما تعتبر هذه الأخيرة نفعية بالكامل، فمهمتها التعبيرية أساسية.

لقد عرفت العصور المتوسطية القديمة عبادة الآلهة التي تمثل الأرض الأم مخصّبة بالبذور، وهي عبادات ترتبط بالمعتقدات التي تقول بالأصول السماوية للنباتات الزراعية. والأمر نفسه يحصل في الصين وأميركا مع وجود متغيرات (هارلن، مصدر سابق). في الكتاب المقدس، تعتبر المصادر النباتية أعطية إلهية أيضا، ولا يزال اللجوء إلى القوى الغيبية حاضراً هنا وهناك في الزراعة الغربية (الابتهالات). في المناطق الاستوائية الرطبة حيث تنتشر النباتات الزراعية الملقحة نباتيا (الإنيام مثلاً) وليس بالتلقيح، أي بالبذور (كالحبوب مثلا)؛ تعود الأصول الأسطورية للنباتات المهجنة إلى

"فسـلة" مـن جسد بشري تنبثق منها النبتة الزراعية الأساسية: كشجرة الخبز في أوقيانيا والمنـيهوت فـي أميركا المدارية. في هذه المجتمعات التي تعتمد بستنة "اللمّة " (النباتات المهجنة التي تتكاثر نباتيا)، يتخذ الجزء المستهلك من النباتات الغذائية في الغالب مظهرا إنسـاني الشكل (عسقل الإنيام مثلا)، وكثيرا ما تكون النباتات ضمانة خلود الإنسان الذي ترتبط به اجتماعيا. للأمر هنا صلة "بالحضارة النباتية " (غورو، 1948)، التي هي نقيض "الحضـارة الحيوانـية " الناجمة عن المنافسة القديمة بين الرعاة والصيادين وخاصة في الشرق الأدنى.

ج.بارّو

ANDERSON E., 1967, *Plants, man and life*, Berkeley et Los Angeles, University of California Press. – BAKER H., 1965, *Plants and civilization*, Belmont, California, Wadsworth, Publishing Company – BARRAU J., 1967, ' De l'homme cueilleur à l'homme cultivateur: l'exemple océanien", *Cahiers d'histoire mondiale*, 10 (2): 275- 292; 1974, " L'Asie du Sud-Est, berceau cultural", *Etudes rurales*, 53-54-55-56: 17- 39. – CHILDE V.G. (1942) 1964, *What happened in history*, Harmondsworth, Middlesex, Penguin Books (trad.fr. *Le mouvement de l'histoire*, Paris , Arthaud, 1961).- GOUROU P., 1948, " la civilisation du végétal", *Indonesië*, I (5): 385- 396.- HARLAN J., 1975, *Crops and man*, Madison, Wisconsin, American Society of Agronomy (trad.fr. *Les plantes cultivées et l'homme*, Paris, PUF et Agence de Coopération Culturelle et Technique, 1987). – HAUDRICOURT A.G., 1961, " Domestication des animaux, culture des plantes et traitement d'autrui", *L'Homme*, 2 (1): 40-50.- HAUDRICOURT A.G. et HEDIN L. (1943), 1987, *L'Homme et les plantes cultivées*, Paris, A.M. Métaillé.- ISAAC E., 1970, *Geography of domestication*, Englewoods Cliffs, New Jersey , Prentice Hall.- SALAMAN R.N. (1949) 1986, *The history and social influence of the potato*, Cambridge, Cambridge University Press.- SAUER C.O., 1952, *Agricultural origins and dispersals*, New York, American Geographical society.- SIMMONDS N.W. (ed.), 1976, *Evolution of crop plants*, Londres et New York, Longman.

Prophétisme — نبوئيـــة

لا تمـيل الأنثروبولوجـيا دائمـا للتمييز الدقيق بين التعابير، ولذلك تستخدم كلمة "نبوئية " أو "مسيحانية " لتعريف وتحليل الحركات الدينية التي تولد في خضم الأزمات في مجـتمعات " تقليدية " وتتميز بقطيعة، غالبا ما تكون جذرية، مع النظام الديني القائم. لقد ظهـرت هـذه الحـركات عندما كانت الغزوات الاستعمارية تحمل السيطرة الغربية إلى أمـيركا ثم أفريقيا وأوقيانيا، ويرتبط توسعها في معظم الحالات بانتشار النماذج اللاهوتية التـي أدخلهـا المبشرون. وإذا كانت حركة التنصير قد واكبت النفوذ الاستعماري لدرجة جعلـتها تـبدو كأحد وجوهه، فإن تعليمها الديني يقوم على "الكتابات" المقدسة– وخاصة العهـد القديـم– التـي يمكن " قراءتها" من قبل مهتدين جدد يدفعون بنظرية " الخلاص" اللاهوتية نحو ايديولوجيا "التحرير " ويحولون بالتالي الخطاب الديني إلى خطاب سياسي. وعلـى هـذا الصـعيد، وجدت الديانات الجديدة ميدانا خصبا لتطورها كامنا في مختلف

التيارات البروتستانتية التي تجتمع على رفض مبدأ سلطة تحكم طائفة المؤمنين، ومجموعة شعائر هشة جداً، وبالتالي "مفتوحة" على تشكيل مفهوم علماني للدين.

خلال فترة طويلة، رأت الأنتروبولوجيا في أديان المجتمعات "البدائية" أنظمة مغلقة مجردة من البعد التاريخي. ولقد سمح الاستناد الغامض إلى مفهوم التثاقف بإجراء فصل اصطناعي بين ما كان قد شكل، في تلك الأديان، نواة يفترض أن تكون واقعية، وما كان يشكل الإطار "الحديث" المتكون من مستجدات يفترض أنها متباينة ولم يكن التحليل قد تناولها إلا من خلفية " التغيير" الثقافي. إن الرؤية القديمة للدين المعززة بإهمال الشأن السياسي من قبل الإثنولوجيا الاستعمارية، قد سقطت عندما بدأ يُنظر إلى حركات الإصلاح الديني كإنجازات نموذجية ومتجانسة شاعت بظهورها أن تقدم جوابا خياليا لموقف أصيب بتشوه خطير ناتج عن التعديات الصارخة والمقلقة لهيمنة البيض. إن أغلب هذه الحركات – التي قام لانترناري (1960) بتقديم عدة جداول بالغة الدقة والتفصيل عنها– تنبثق من نفس الجدلية المعلنة بشكل واضح أحيانا: 1) لم تحسن آلهتنا حمايتنا، وقد فشلت بفعل غياب القدرة؛ 2) لم نستطع أن نحصل من آلهتنا على الحماية، وقد فشلنا بسبب ضعف إيماننا؛ 3) يجب علينا إعادة إحياء المذهب القديم أو تأسيس مذهب جديد لا يمت للماضي بصلة. إن هاتين الغايتين الأخيرتين لا تتعارضان سوى ظاهريا لأن تطبيقهما يستلزم أولاً إقامة تحالف جديد بين الإنسان والآلهة أو بين الإنسان والإله اليهودي– المسيحي المدعو لأخذ مكان آلهة الأيام الخوالي. يعتبر إله التوراة تحريريا، كما وأن الكتب المقدسة تقدم " أشكالاً " تاريخية للتجسيد قابلة دائما لأن تطرح مجدداً من خلال شعب جديد "مختار" ومن خلال مبعوث جديد، "مسيح".

إن التشبُّع القوي بالمسيحية أو باليهودية– المسيحية لقسم كبير من حركات الإصلاح – على أن لا ينسينا هذا وجود النبوءة السياسية – الدينية الإسلامية من نمط المهدي– قد أخفى واقعا أساسياً قوامه أن الديانات المحلية قد عرفت جميعها، كما الديانات "الكبرى"، حركات إصلاحية عقائدية أو ثقافية ظهرت في فترات مضطربة وتشكلت بصورة عامة من خلال مؤثرات دخلت من ديانات أخرى: يجب إعادة تقييم المفهوم التوليفي على ضوء هذا الأمر. كما أن هذه الديانات قد أنتجت نماذج لتجديد الحماس الديني وصلت إلينا من خلال التاريخ المعاصر مع أن أصلها يعود إلى الماضي البعيد،ومنها الأشكال المختلفة "طقوس الكارغو" الأوقيانية، والخطابات الهندية في أميركا الجنوبية عن " أرض السلام" (كلاستر، 1975)، وممارسات الورع الهندية في أميركا الشمالية المقترنة بتعاطي مواد مخدِّرة ، وطقوس المسّ الأفريقية، إلخ. كما أن دراسة الأصول الروحانية "لرقصة الأشباح" (Ghost Dance) التي ترافق آخر ثورات هنود السهول قرابة العام 1890 تدل على أن الشكل الذي عرفت به في الحوض الكبير قرابة العام 1870 هو إحدى نتائج انبثاق نبوءات تتسم بكل ميزات النهضة التي استمرت عدة عقود داخل منطقة واسعة تشكلت فيها أخوية حقيقية شارك فيها مكرَّسون من كل القبائل.

يعتبر " نبوئيا" كل خطاب يتحدث باسم الله. ويعتبر "مسيحانياً " كل شكل من النبوئية يكرس نفسه للتبشير بمجيء مبعوث من عند الله. وأخيراً، إن الألفية التي انتشرت في أوروبا خلال القرون الوسطى بشكل واسع هي مسيحانية مبشرة بعودة المسيح، ومعلنة للمسيحيين عن ظهور مسيح ثان (كوهن 1957). إن المواجهة بين النبوئية والمسيحانية، بالمعنى الحصري، تجعل من الأولى خطابا علمانيا ومن الثانية خطابا أخرويا. وليس على

الدراســـات الأنتروبولوجــية أن تأخذ حرفيا بهذا التعارض. فأيا يكن اللفظ الذي نستخدمه لوصـــف الاثنتين، تبقى حركات الإصلاح الديني التي ظهرت في إطار الموت الثقافي أو التـــثاقف، بيـــن شعوب يحكمها الغرب المسيحي، موكلة بأن توصل إلينا رسالة مفادها أن مسألة الخلاص ليست منفصلة أبدا عن مسألة الحرية.

م.إيزار

CLASTRES H., 1975, *La terre sans mal*, Paris, Le Seuil.- COHN N., 1959, *The Pursuit of Millennium* , Londres, Sacker and Warburg (trad.fr. (2e éd.) *Les fanatiques de l'Apocalypse,* Paris, Payot, 1983). – DESROCHES H., 1957, "Micromillénarismes et communautarisme utopique enAmérique du Nord du XVIIIe au XIXe siècle", *Archives de sociologie des religions*, 4: 57- 92.- DOZON J.- P., 1974, " les mouvements politico- religieux. Syncrétismes, messianismes, néo-traditionalismes", *in* M. Augé (sous la direction de), *La construction du monde. Religion, représentations, idéologie*, Paris, Maspero.- LA BARRE W., 1976, "Mouvements religieux d'acculturation en Amérique du Nord", *in* H.- C. PUECH, *Histoire des religions*, t. III, *Les religions constituées en Asie et leurs contre-courants. Les religions chez les peuples sans tradition écrite. Mouvements religieux nés de l'acculturation,* Paris, Gallimard.- LANTERNARI V., 1960, *Movimenti religiosi di liberta e di salvezza dei populi oppressi,* Milan, Feltrinelli (trad.fr. *Les mouvements religieux des peuples opprimés,* Paris, Maspero, 1962). – LODS A., 1935, *Des prophètes à Jésus*, t. I, *Les prophètes d'Israël et les débuts du judaïsme*, Paris, La Renaissance du Livre.- MOONEY J., 1896, *The Ghost Dance Religion and the Sioux Outbreak of 1890*, Washington, DC, Smithsonian Institution.

نزاع Conflit

أنظر : غلوكمان.

نسب Affinité

أنظر : أنظمة وبنى القرابة، قرابة، مصاهرة.

نسبية ثقافية Relativisme culturel

يعرف العالم أجمع واقع التنوع الثقافي. ولكن ما تزال هناك بعض الخلافات حول انتشـــاره وتفسيره ونتائجه على المعرفة الأنتروبولوجية. يمكن التمييز بين وجهتي نظر: العقلانـــية والنســـبية الثقافية. فبالنسبة للعقلانية، يستلزم التنوع الثقافي كلية بعض المناهج المنطقـــية الاستدلالية وبعض العناصر الإدراكية وإلا سيكون من الصعب تعريف البيانات الخاصـــة بأفـــراد ثقافة مختلفة عنا وبالتالي طرح مسألة تنوعها. وقد ذهب بعضهم مثل هورتـــون إلى القول بأنه يمكن أن يوجد في كل ثقافة الاهتمام ذاته بتفسير وتكهن ومراقبة

الأحداث. ومن وجهة النظر هذه، تصبح ثقافة نظرية عن العالم تنبثق خاصيتها من تطبيق عمـيق للعقلانية نفسها على تجربة تتغير وفقاً للظروف الاجتماعية والتكنولوجية التي هي محددة بدورها في نظام مرجعي عالمي.

هكذا يصبح التنوع الثقافي مذاباً في نوع من الشمولية. وعلى العكس، فإن النسبية تنفي كل شمولية لأنها تنطلق من فرضية مسبقة تقوم على اعتبار أن كل تعبير وكل اعتقاد يفتقد كل معنى وكل صلاحية إذا كان خارج سياق استعماله: " شكل الحياة " (ويتغنشتاين)، " نموذج علمي" (كوهن)، أو " ثقافة ". فمن أجل تحليل أي تعبير أو فعل، يجب إذاً وضعه ضمن هذا السياق، الأمر الذي يؤدي إلى معرفته بشكل موضوعي. ولكن كيف يمكننا فعل ذلـك في إطار لغتنا ونظام معتقداتنا إذا اعتبرنا أن تعابيرنا الخاصة ليست ذات معنى إلا بالنسـبة إلـى ثقافتنا ككل؟ كيف يمكن لنا تفسير إمكانية تخطينا لثقافتنا من أجل توصيف ثقافة أخرى؟ وإذا ادّعينا من جهة أخرى بإمكانية ذلك دون توهم، فكيف يمكننا في الوقت عيـنه اعتبار أن دلالة وصلاحية بياناتنا منضويتان حصراً داخل ثقافتنا؟ وبالإجمال، فإذا نفيـنا أن كـل مصطلح مستعار من ثقافة ما هو مستحيل التطبيق خارج هذه الثقافة، وإذا أكدنـا أن كل استعمال لمصطلح خارج سياقه هو عرقي (ب. وينش)، فإن نظرية الدلالة السـياقية تجعل من المستحيل نظرياً اعتماد ما تقول به، أي الإدراج السياقي لتعابير أفراد ثقافـة أخرى. لا يكفي إذن أن ترفض النسبية المطابقة ادعاءات العقلانية الفارغة بإمكان اسـتعمال مفاهيمها الأساسية خارج إطار السياق، بل يجدر بها الاستنتاج أيضا بأن فكرة الفهـم السياقي للأفعال والتعابير الخاصة بثقافة أخرى هي أيضا عبثية، ذلك أنه يستحيل علـى المحلل أن يقرر عقلانيا بأنه قد خرج بالفعل من الدائرة السحرية لمسلماته الثقافية الخاصة. وفي النهاية فإن النسبية والعقلانية تعتمدان على نظريتين متناقضتين من المعرفة يجـب التميـيز بينهما. تؤكد العقلانية أن بإمكان التجربة أو الإدراك أو اجتماعهما معاً، التوصـل إلـى تحديـد النظريات. وهذا ما يتيح لها، بشكل جزئي على الأقل، أن تخرج معايـير الاسـتدلال والحقـيقة مـن السـياق، لكـون هذه الأخيرة تعتمد على الظروف والضـغوطات الخارجة عن عالم التواصل الثقافي. وتؤكد النسبية، من جهة أخرى، بأنه حـتى وإن وُجدت أحكام منطقية وتقسيمات إدراكية طبيعية، فإن هذه الأخيرة غير مجدية فـي تحديـد معايير الاستدلال والحقيقة التي تنبثق عن المصطلح الثقافي (بارنز وبلور). وتقوم الدلالة والحقيقة إجمالاً على التوافق بين ما يقوله الناس فيما بينهم، وليس ما يقولونه للآخريـن، وعلـى الإدراك والتفكـير المسـتقلين. ويتـبلور هذا التوافق في اللغة التي يسـتعملونها للتحادث ويتطور من خلال الحوارات التي تسهلها اللغة. لذلك لا يمكن إيجاد حقـيقة كلية، لأنه لا توجد لغة كلية وبالتالي نظام معتقدات كلي. من خلال هذه المقدمات المنطقـية ظهر موقفان نسبويان. الأول وهو الذي أعلنه كوين (1960)، يقول بأن النسبية توجـد فقط على مستوى تحليل المعطيات الإدراكية، لأن التحليلات المختلفة ("النظريات") تتناسـب حـتما مع المعطيات نفسها. أما الثاني، فيعتبر أن النسبية تتعلق بالإدراك نفسه لكون هذا الأخير يتأثر أو بالأحرى يتشكل من خلال فئات اللغة والثقافة (وورف، 1956). إن اسـتعمالات اللغات والثقافات المختلفة تنبثق إذاً من عوالم إدراكية مختلفة عن بعضها الـبعض. وكذلـك، حسب ت.كوهن (1970) وب فايرابند (1978)، فإن العالِم الذي يغير نموذجـه النظري يرى العالم بطريقة مختلفة عن تلك التي كان يراه بها قبل هذا التغيير. وتصـبح العوالـم المعاشة كما النماذج المعرفية التي تشكلها " غير قابلة للقياس". لقد تم إطلاق عدة اعتراضات نظرية وتجريبية لدحض هذا الشكل المتطرف للنسبية. وقد ذكرنا

علــى سبيل المثال أن وورف ناقض نفسه (مثل زينون الإغريقي الذي نفى وجود الحركة خــلال المشــي)، لأنه كان قادرا تماما على أن ينقل إلى الإنكليزية جمل لغة الهوبي التي تصور عدم إمكانية قياس "العوالم" الإنكليزية والهوبي (دافيـسون، 1984).

علــى الصـــعيد التجريبي، جرت محاولة تبيّن، على عكس دراسات وورف، أن إدراك الألوان لا يتغير تبعاً للثقافة، وأنه هو نفسه الذي يؤثر على التصنيف الألسني بدلاً من العكس (بيرلان وكاي، 1969). يصور هذا المثل من جهة أخرى نظرة أكثر شمولية، بما أن الإدراك نفسه مشبع بالتحليل (هيس، 1974)، فلا يمكن الاستنتاج بأن الإدراك يعتمد بالضــرورة على الفئات الثقافية. فالإدراك يتشكل في جزئه الأكبر، حسب عدد كبير من الباحثين العلميين وعلماء النفس، من الأنساق التحليلية " للنظرية الأولية " التي تصبح كليّة حســب "الــنظريات الــثانوية"، المتغــيرة ثقافيا (ستراوسون، 1959؛ هامبشاير، 1959؛ هورتون، سبق ذكره).

ف. فاليري

BERLIN B. et KAY P., 1969, *Basic colour terms*, Berkeley, University of California Press.- DAVIDSON D., 1984, " On the very idea of a conceptual scheme" in *Inquiries into truth & interpretation*, Oxford, Clarendon Press.- FEYERABEND P., 1978, *Science in a free society*, Londres, New Left Books. – HAMPSHIRE S., 1959, *Thought and action*, Notre- Dame, Ind., University of Notre Dame Press. – HESSE M., 1974, *Revolutions and Reconstructions in the Philosophy of science*, Hassocks, Harvester Press.- HOLLIS M. et S. LUKES (eds), 1984, *Rationality and Relativism*, Cambridge, Mass. , The MIT Press.- KUHN T., 1970, *The structure of scientific revolutions*, 2e. éd., Chicago, University of Chicago Press (trad.fr. *La structure des révolutions scientifiques*, Paris, Flammarion, 1983).- QUINE W.O., 1960, *Word and object*, Cambridge, Massachusetts, The Massachusetts Institute of Technology Press (trad.fr. *Le mot et la chose*, Paris, Flammarion, 1977).- STRAWSON P., 1956, *Individuals; an essay in descriptive metaphysics*, Londres, Methuen.- WHORF B.L., 1956, *Language, thought and reality*, Cambridge, Massachusetts, The Massachusetts Institute of Technology Press.- WILSON B.R. (ed.), 1970, *Rationality*, Oxford, Blackwell.- WINCH P., 1958, *The idea of a social science and its relation to philosophy*, Londres, Routledge et Kegan Paul.

Lignage — نســـل

النســـل هــو جماعة توالد وحيد الخط ينتسب أفرادها عبر سلالة أبوية أو رحمية (أمومــية النســب) إلى جد مشترك ومعروف. وأفراد النسل قادرون على إحياء العلاقات الســـلالية التي تربط فيما بينهم كما تربطهم بالجد المؤسس للنسل. ولكونه وحدة اجتماعية فإن النسل يمزج الإقامة (أبوية المركز أو أموميته) مع مبدأ السلطة (التنضيد حسب السن أو الجــنس، أو الأبكار أو توالي التوالد) والإرث (التوارث حسب أولوية النسب للخيرات والمهمات). عند الدوغون في مالي، تقيم أنسال (أفخاذ) العشيرة الواحدة في أحياء خاصة بها، وتشكل مجموعة الأنسال– الأحياء قرية. في مركز كل حي يوجد البيت– الأم للنسل،

أي البيــت الــذي يمثل الجد المؤسس والذي هو مكان السلطة والطقوس وتمجيد الأجداد. ويقــيم فيه زعيم النسل الذي هو عميد جيل الأبكار من أفراد النسل. والنسل الذي يتزايد عــدده عــبر الأجــيال (خمسة أجيال أو أكثر) يمكن أن يبلغ تعدادا كبيراً (عدة آلاف من الأشخاص).

بعــد تجــاوز عتبة معينة تحددها مساحة الأرض المتوفرة، والتوافق بين ضرورة اختــيار شــريك واحترام قاعدة الزواج الخارجي، إلخ.، يتجزأ النسل ويتفرق. مع مرور الوقــت تصــبح الفروع أنسالاً مستقرة الإقامة وخارجية الزواج ومعترفاً بها من الأنسال الأخــرى، ويشكل كل منها فرعاً من العشيرة (التي هي الامتداد الأشمل للنسل الأساسي). يمــيز فوكس (1972) بين نظام "التفريع بالاشتقاق" الذي تتراتب فيه الأنسال حسب منهج الــتفريعات المتوالــية الصــادرة عــن النسل الأصلي (حالة الدوغون)، ونظام "التفريع المتواصــل" الــذي ينتج فروعاً متساوية ذات علاقة تقابل فيما بينهم. عند النوير، هذا هو النظام الذي تقوم عليه التحالفات السياسية بين الجماعات المحلية.

ج. بوجو

BOUJU J., 1984, *Graine de l'homme, enfant du mil*, Paris, Société d'ethnographie.- EVANS- PRITCHARD E.E., 1940, *The Nuer*, Londres, Oxford University Press (trad.fr. : *Les Nuer*, Paris, Gallimard, 1968).- FORTES M., 1945, *The Dynamics of Clanship among the Tallensi*, Londres, Oxford University Press; 1953, " The structure of Unilineal Descent Group", *American Anthropologist*, 55: 17-41. – FOX R., 1967, *Kinship and Marriage, an anthropological perspective*, Harmondsworth, Penguin Books (trad.fr.: *Anthropologie de la parenté, une analyse de la consanguinité et de l'alliance*, Paris, Gallimard, 1972). – FREEDMAN M., 1958, *Lineage Organization in southeastern China*, Athlone Press.- LEWIS I.M., 1965, " problems in the Comparative Study of Unilineal Descent", *in* M. Banton (ed.), *The Relevance of Models for Social Anthropology*, New York, Tabistock Publications.- RADCLIFFE – BROWN A.R. et FORDE D. (eds), 1950, *African Systems of Kinship and Marriage*, Londres, Oxford University Press (trad.fr. : *Systèmes familiaux et matrimoniaux en Afrique*, Paris PUF, 1953).- SCHNEIDER D. et GOUCH K. (eds), 1961, *Matrimonial Kinship*, Berkeley et Los Angeles, University of California Press .

نسيب — Agnat

أنظر: أنظمة وبنى القرابة، قرابة، مصاهرة.

نشوئية — Evolutionnisme

بمعــناها الواســع، تدل هذه الكلمة في الأنتروبولوجيا على توجه نظري يفترض وجوداً مسبقاً لنظام ملازم لتاريخ البشرية ويحاول استخراج قوانين لعملية توالي الظواهر الاجتماعية والثقافية: لا تؤخذ الخصوصيات الثقافية بالاعتبار إذن إلا بقدر ما تكون حاملة

علامـــات عن فروقات تاريخية. في هذا الإطار تتعارض النشوئية مع العديد من النماذج الأخرى للمقاربة التاريخية، مثل الانتشارية، ومع أنماط التحليل المتمحورة حول شكل أو وظيفة أو تموضع الوقائع الاجتماعية في دائرة التزامن.

بمعنى أضيق وأكثر شيوعاً في فرنسا، تعبر الكلمة عن مجموعة نظريات ظهرت في النصف الثني من القرن التاسع عشر محاولة تبيان المسيرة التاريخية الوحيدة للبشرية بهـــدف تحديد المراحل المتوالية التي مرت بها وتبيان قوانين ترابطها. بتعريفها على هذا الـــنحو تصـــبح النشوئية متميزة بطبيعة الحال عن توجهات أخرى للتاريخ الاجتماعي أو الثقافـــي، مثل "التاريخ المعقلن" لفلاسفة عصر الأنوار أو النشوئيـــة الجديدة التي اعتمدها ج.ســـتيوراد وزملائـــه. ومـــع أن مرتكـــزاتها قـــد نســـفت اليوم بالكامل فإن النشوئية الأنتروبولوجـــية للقـــرن التاســـع عشـــر تشكل لحظة حاسمة في تاريخ هذا العلم، إذ أن مؤسســـاته قد تجسدت من خلالها، ومصطلحاته التقنية (خاصة مفردات دراسة القرابة) قد تكونت فيها، والعديد من الإشكاليات التي لم تزل مثارة قد تولدت من رحمها.

هناك فكرة واسعة الانتشار تفترض أن النشوئية الأنتروبولوجية مشتقة من النشوئية الداروينـــية، ولكنها مدعاة للكثير من التحفظات. فعلى الرغم من بعض المفاهيم المتقاربة، هـــناك اخـــتلاف كبـــير بين النشوئيين، كما أن العلاقات بينهما هي أشد تعقيداً مما يظن الكثـــيرون. ذلـــك أن النشـــوئية الأنتروبولوجية هي أقرب إلى لامارك وتوارث الصفات المكتســـبة مما هي إلى داروين والتغيرات الوضعية، كما أن النشوئية البيولوجية قد أخذت عـــن مؤرخـــي المجتمع ما يعادل أو يفوق ما أخذه هؤلاء عن علماء الطبيعة. والتحولية الاجتماعية تسبق النشوئية البيولوجية في نقطتين: من جهة بإطلاق فكرة تفترض المجتمع او الحضـــارة وحدة متكاملة متغيرة في الزمن يقوم كل عنصر (أو شخص) فيها بوظيفة محددة (أ.سميث، 1776؛ كوندياك، 1776)، ولقد كان ذلك قبل أن يوسع لامارك (1803)، عن طريق ا لمقارنة، فكرة الجسد القادر على التغير عبر الزمن؛ من جهة أخرى، بينما لم يكن علماء الطبيعة قبل داروين قادرين على استدعاء أكثر من ميل غامض نحو الإبداع، كـــان مؤرخو القرن الثامن عشر قد اقترحوا تفسيراً متكاملاً للأوالية السببية التي يتطور المجتمع بموجبها، أي التناقض بين الحاجات الفطرية (أو "الأهواء" حسب مصطلحات ذلك العصر) والموارد المحدودة (دوشيه، 1971)؛ يتولد عن هذا الاختلال اختراعات تقنية تمثل مصـــدر إنتاجية متزايدة وتوسع ديمغرافي، ولكنها تولد في نفس الوقت نزاعات تستدعي تلقائيـــاً ترتيبات اجتماعيـــة جديدة تخلـــق تسويات تهـــدف إلى تجنب الفوضـــى المدنية (أ. فرغيســـون، 1767؛ هلفيتـــيوس، 1772). خلال العقود الأولى من القرن التاسع عشر، انعطفت تلك الصورة نحو تأويل " تقدمي" وصراعي للمجتمع: أخلى مفهوم التسوية مكانه تدريجـــياً لمفهوم الصراع من أجل البقاء وإدارة الموارد. كانت فكرة " الصراع من أجل الـــبقاء" قـــد أصبحت إذن مبتذلة في الأنتروبولوجيا منذ عقود عديدة عندما أعاد داروين إطلاقها ليشرح تطور الأجناس. ولكن النشوئية الداروينية تختلف عن التأريخية الاجتماعية فـــي نقطـــة جوهرية، فهي عندما تعتمد تدخل المصادفة في تاريخ الطبيعة تتوصل، على الأقـــل شـــكلياً، إلـــى تفريغ علوم الأحياء من الغائية التي تطبع الأنماط الاجتماعية. أما الأنتروبولوجـــيون النشوئيون فإنهم يعتمدون بصورة شبه إجماعية فكرة الغائية بما أنهم، بصورة معلنة أو مضمرة، ينطلقون من خلفية تستند إلى مسيرة مجتمع معين هو مجتمعهم أغلب الأحيان.

تـنهل النشـوئية الأنتروبولوجية معطياتها الأساسية من فكر فلاسفة القرن الثامن عشـر، وهـي تـأخذ مـنه خصوصاً مقولته المحورية عن تاريخ عالمي يحتضن كامل الإنسانية بحركة واحدة تأخذ اتجاهاً وحيداً غير منعكس. هكذا تحول الهمجيون إلى بدائيين وأصـبحت ثقـافاتهـم تمثـل تجسيداً أو تصويـراً لماضـي المجتمعـات "المتحضرة" (و. روبرتسـون، 1777). وهكـذا تصبح مهمة العلم كامنة في تبيان أواليات المرور من حالة لأخرى، باعتماد منهج يجمع المقارنة- يتم تحديد المتشابهات ثم التعريف بالفئات من خـلال الوضـع الذي تتخذه على محور متجه من "البسيط" إلى "المعقد"- مع الاستبطان التماثلـي، ويتم ذلك انطلاقاً من تماثل البعد النفسي لدى البشر (د. ستيوارت، 1793؛ دو جـيراندو، 1800؛ سبنسـر، 1863؛ تـايلور، 1871). ويقوم بتوجيه المحاولة فكر مكافح خـلاق، فهـذه الأنتروبولوجيا تتخذ كهدف لها تعريف التلاؤم المثالي بين المجتمع والفرد (في القرن الثامن عشر) وبين المجتمع والحضارة (القرن التاسع عشر). باستثناء قلة من التفاصـيل، تبدو صور تطور البشرية شبه متطابقة بين قرن وآخر: هكذا يتم العبور من مـرحلة الهمجـية، المتميزة باقتصاديات صيدية- قطافية أو رعوية، إلى مرحلة البربرية المطبوعة بتدخل الزراعة، ثم إلى التجارة والصناعة، اللتين تميزان الحضارة؛ وتقترن كل مـرحلة بنوع من التنظيم العائلي والاجتماعي: العائلة الذرية ثم الأبوية (في القرن الثامن عشـر)، والجماعـة الـبدوية ثـم الأمومـية (القرن التاسع عشر)، والزعامات القبلية، والمملكـيات البدائية، إلخ.. والأعمال الأكثر تمثيلية لهذه المسيرة في القرن التاسع عشر هـي أعمـال إ.ب. تايلور (1871) ول.هـ. مورغان (1871، 1877). يتفق الإثنان على تعريف المراحل الأساسية التي تمر بها البشرية، ولكنهما يختلفان على الدور الذي يمنحانه للتقنـيات التي يرى تايلور أنها مجرد انعكاس لتطور البشرية الذهني، بينما يرى مورغان أن تطـور الذكـاء التقني هو الذي يفسر التطور الثقافي بمجمله، والذي يحدد على وجه الخصـوص التنظـيمات الاجتماعية الخاصة بكل مرحلة. وتتم أعمالهما إضافة لذلك عن القطـيعة بيـن القائليـن بـنظرية التوازي بحرفيتها- مثل مورغان وماك لينان (1865) وفرايزر (1890- الذين يعتبرون أن كل مجتمع يمر بتتابع ثابت لمراحل محددة بوضوح، والقائليـن بالنشـوئية الانتشارية من أمثال تايلور والأنتروبو-جغرافيين الألمان (باستيان، 1860، 1868؛ راتـزل، 1894- 1899) الذيـن يفسحون مكانة خاصة لاستعارة العناصر الثقافـية؛ ولقـد أدى الاهتمام الذي أولاه أولئك العلماء لتغيرية الروابط بين العناصر إلى فصـل تدريجي بين مفهومي الثقافة والحضارة، وذلك ما سيوصل الأنتروبولوجيا إلى أن تشطب هذه الكلمة الأخيرة نهائياً من مصطلحاتها التقنية منذ مطلع القرن التاسع عشر.

أظهـرت النشـوئية الأنتروبولوجية للقرن التاسع عشر تميزها التام عن الفلسفات التأريخية لعصر الأنوار من خلال الحجم الذي أعطته للعوامل البيولوجية وإطالة المحور الزمنـي لدرجة أنتجت اكتشافات الجيولوجيا وعلم الإحاثة (بوشيه دوبيرت، 1838). ابتعد البدائـيون فـي الزمن إذن، ولم يعد يمكن للبعد الذي يفصلهم عن المتحضرين يمكن أن يعـزى إلـى عوامل التاريخ المحلي أو إلى مجرد حتمية بيئية؛ فإذا كانت البشرية جمعاء خاضـعة للحـركة التاريخـية ذاتهـا، يصـبح من الواجب شرح لماذا تحضرت بعض المجـتمعات بينما بقيت أخرى رازحة في بدائية متواصلة. في هذا الإطار تطورت فكرة العرق والاختلاف (أي التفاوت) المرتبط بعوامل بيولوجية، وهي فكرة مدعوة إلى تفسير الـركود الثقافـي للشعوب غير الغربية، مثلما سبق لنظرية المناخات والعودة إلى التاريخ المحلـي أن بـررت وجود اختلافات بين مجتمعات تنتمي إلى مرحلة ثقافية واحدة. هكذا

تصبح الطبيعة البشرية ذاتها قابلة للتأريخ، وليس المجتمع فقط، مثلما كان الحال في القرن الثامن عشر. ومع ذلك فإن العنصرية العلمية لم تدمر مقولة البدائية ولا الاعتقاد بوحدة البعد النفسي الإنساني، لكون المراحل الفكرية السابقة تبقى مفتوحة أمام المتحضرين. من المؤكد أن الهمجيين أصبحوا يعتبرون عاجزين عن التفكير مثل الغربيين المتطورين، لكون العقلانية هي نتاج النمو وليست ملكة طبيعية مثل العقل؛ أما مبدأ الاستبطان التماثلي فيبقى فاعلا رغم ذلك، شريطة تطبيقه على هذه الميادين المعتبرة كمخلفات بدائية، أي علم نفس الطفل والأحلام والأمراض العقلية. أما التاريخ، أي التقدم، فهو لم يعد وقفاً على قرار تسوية جماعي، أو مسيرة واعية تضيئها أنوار الإدراك، إذ أنه تحول إلى أوالية تتم دون علم البشر؛ وبعد أن كان ظاهرة يتوجب شرحها عبر اللجوء إلى طبيعة بشرية ثابتة تجد نفسها في مواجهة بيئات اجتماعية – جغرافية متنوعة، أصبح هو نفسه مبدأ شرح ومعطى أوليا.

أ.تايلور

BRYSON G., 1945, *Man and Society: the Scottish Enquiry of the Eighteenth Century*, Princeton, Princeton University Press.- BURROW J.W., 1966, *Evolution and Society: a Study in Victorian Social Theory*, Cambridge, Cambridge University Press.- DUCHET M., 1971, *Anthropologie et Histoire au siècle des Lumières*, Paris, Maspero.- MORGAN H.L., *Systems of Consanguinity and Affinity of the human Family*, Washington , DC, Smithsonian Institution; 1877, *Ancient Society or Researches in the Lines of human Progress from Savagery through Barbarism to Civilization*, New York, Holt (trad.fr. *La société archaïque*, Paris, anthropos, 1971). – STOCKING J.W., Jr. , 1982, *Race, Culture and Evolution. Essays in the History of Anthropology*, Chicago, The University of Chicago Press.- TYLOR E.B., 1871, *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*, 2 vol. , Londres, H. Murray (tr.fr. *La civilisation primitive*, Paris, Reinwald, 1876- 1878, 2 vol.).

Origines de l'anthropologie 4- Les fondateurs 1860- 1880.

Moitié — نصف

أنظر: أمازونيا، أوستراليا(1): المجتمعات الأوسترالية، تنظيم إثنوي، هنود كاليفورنيا.

Segmentaire (système) — نظام تفريعي

تم ابتداع مفهوم "المجتمع التفريعي" في القرن التاسع عشر لكي يدل على المجتمعات التي قامت على نوع معيّن من التضامن، "الجماعي"، في نظر ف. تونييس، أو "الآلي" بالنسبة لدروكهايم، وذلك انطلاقا من نظرة نشوئية مشبعة بفرضيات عضوانية. في

كـــتابه"*تقسيم العمل الاجتماعي*"، يقرن دوركهايم التطور البطيء لتجزئة العمل مع صفة تجـانس الجماعات التي ترتكز وحدتها على تشابه المشاعر والمعتقدات والأفكار. فالبنية الاجتماعــية تكــون مجــزأة عند ذلك: تتألف الجماعة من مجموعات متشابهة فيما بينها، ومتشـــابهة مع المجموعات الأخرى" (دوركهايم، 1893). ويؤدي تطور تفريع العمل إلى ظهـــور أنــــواع مـــن التضامن "العضوي": تظهر البنية الاجتماعية كتعاضد وتكافل بين عناصر متمايزة ومتراتبة.

لــم يســتبق دوركهـــايم الحكم على طبيعة الأجزاء التركيبية. وبربط هذه الفكرة بــنظريات مجموعات النسل (descent groups) الموروثة بدورها عن القرن التاسع عشر (ل.هـــ.مورغـــان)، تقــوم الأنتروبولوجيا البريطانية بتطوير وتوجيه تحليل المجتمعات المجزّأة. لقد أدخل و.هـ.ر.ريفرز فكرة تقول بأن وحدة النسل تنقل بطريقة متميزة نوعية عنصـــر الجماعـــة وتتيح تعريفه بصورة حصرية. وبالاستناد إلى أ.ر.رادكليف- براون، تنـــتج هـــذه النوعية عن ناحية النسل القانونية والمعنوية: يرتكز تجانس مجموعات وحدة النســـل (بطون أو أفخاذ) على نقل الحقوق والواجبات المشتركة بين أعضائها. إن النسل هو شخصية معنوية جماعية (corporate group).

علـــى هـــذه الأساسات النظرية يقوم مفهوم " المجتمعات السلالية التفريعية" الذي ســـوف يسود على النظرية الأنتروبولوجية بدءاً من أربعينيات القرن العشرين، ولمدة ربع قرن.

النموذج السلالي التفريعي

يقـــترح كـــتاب إيفانز- بريتشارد، *شعب النوير* (1940)، نموذجاً تحليلياً ما زال يعتـــبر مرجعاً يُستند إليه. يميّز هذا النموذج بوضوح العلاقات القائمة بين أقرباء العصب "التـــي تـــربط فـــرداً بأشخاص آخرين أو وحدات اجتماعية خاصة وبين النظام التفريعي للمجموعات الدائمة ذات النسب الوحيد الخط" (فورتس وإيفانز- بريتشارد، 1964). إلا أن الجماعـــات الدائمة عند شعب النوير هي بالأحرى أجزاء سياسية- إقليمية (قبائل، فروع، إلـــخ.). يشكل التنظيم السلالي بنية التنظيم الإقليمي، وذلك من خلال سلالات أرستقراطية سائدة في مجال إقليمي محدّد. وتنتج حالات التضامن والصراعات (اندماج وانشقاق) عن لعـــبة تناقضـــات تكاملية: يمكن لفريقين منتميين إلى المستوى السلالي الأعلى مباشرة أن يتعارضـــا فـــيما بيـــنهما، ولكـــنهما يتحالفان ضد جماعة ثالثة من المستوى نفسه يكون ارتباطهما السلالي بها أكثر بعداً.

ينـــتج التماسك الاجتماعي عن هذه التعارضات الدائمة التي يتم من خلالها توطيد الهويـــة لدى جماعات ومجتمع النوير بأكمله: "إن إحدى أهم صفات المجموعات المحلية الأساســـية، وبشكل أصح كل المجموعات الاجتماعية عند شعب النوير، هي نسبة انتمائهم البنـــيوي" (إيفانز- بريتشارد، 1968). ولقد تمّ تطبيق هذا النموذج السلالي التفريعي، الذي كـــان من المفترض به أن يوضح التنظيم السياسي للجماعات المقطوعة الرأس (ميدلتون وتايـــت، 1958)، علـــى مجتمعات أفريقية أخرى، مثل شعب تالنسي (م.فورتس) أو تيف (ب.ول. بوهانان)، ولكن مع تأكيد تمييزها عن تحليل شعب نوير.

إلا أن إيفانـــز- بريتشـــارد كـــان يصرّ على النسبية البنيوية للعلاقات القائمة بين الجماعـــات وداخل الجماعات نفسها، فيما أشار مؤلفون آخرون إلى الميزة الجوهرية لهذه

المجموعات ولعلاقاتها. ويدل إدخال مفهوم "السلالة المكملة" (م.فورتس) على تطوّر نحو نوع من تشيىء السلالة، مما يجعل علاقات القرابة الأخرى خاضعة لنمط وحدة النسل السائد. لقد أصبح النموذج عاما في المجتمعات التي هي "بدون دولة"، وممكن التعميم على المجتمعات غير الأفريقية (فورتس، 1953)، وحتى على واحدة من مراحل تطور المجتمعات الإنسانية بشكل عام. وهو يفيد أيضا في شرح التنظيم الاقتصادي، إذ أن السلالة عامل أساسي في نقل حقوق الملكية الجماعية، مما يدفعنا إلى التكلم عن "نمط إنتاج سلالي".

ويتم استدعاء النسبية البنيوية للعلاقات بين الجماعات من أجل تبرير صفتها المتوازنة، من قبل مؤلفين يطبقون نموذج شعب النوير على المجتمعات القبلية في أفريقيا الشمالية ويركزون على الأهمية السياسية لهذه التوازنات المجزّأة مثلما فعل إيفانز-بريتشارد في دراسته عن البدو في الصحراء الليبية، وذلك على أثر إ.جلنر. تعيد لعبة النزاعات والتضامنات خلق النظام التفريعي، مفسحة في المجال أمام السلطة التحكيمية للجماعات الدينية والسياسية دون إعادة النظر في ممارسة "المساواة" المثالية داخل تلك المجتمعات (جلنر، 1969). تستقر فروع جديدة ناشئة عن هذه التشققات في مناطق محاذية لإقامة المجتمع: يمكن إذن أن يظهر التنظيم السلالي المجزّأ كنمط "ذات انتشار مقتنص" (predatory expansion) (ساهلنز، 1961).

نقد هذا النمط

تمّ تطوير النظرية الأنتروبولوجية استنادا إلى هذا النمط السائد. إنه "نمط أفريقي" يُعاد البحث في شموليته المختبرة على مجتمعات مختلفة جدا، من الصين حتى غينيا الجديدة، في مقالة قصيرة وشيقة كتبها ج.أ.بارنز (1962) عملا على إعادة النظر في الأعمال عن غينيا الجديدة. إن سيولة تشكيل الجماعات التي تشمل أقارب العصب والنسب، وتعدد وسائل الإلحاق المفتوحة أمام الخيارات الفردية، وتنظيم الانشقاقات والانصهارات حول "الرجال الكبار" الذين يديرون المبادلات الاقتصادية والرمزية، تؤدي إلى التعرف على مواصفات في مجتمع غينيا الجديدة، وإلى اعتبار وحدة النسل كنوع من الإيديولوجيا التي تمارس تأثيرها في ظروف محددة جداً. وفي المقابل، يساهم هذا التفكير في انتقاد تطبيق "النمط الأفريقي" على الوقائع الأفريقية نفسها.

في غضون ذلك، كان تطور "نظرية المصاهرة" (دومون، 1971) يعيد البحث في الصفة المنسوبة إلى وحدة النسل بتعريف المجموعات الاجتماعية وعلاقاتها بصورة حصرية، يبرهن إ.ر.ليتش، الذي دخل في سجال مع فورتس، أنه يوجد عند الكاشان (برمانيا) قاعدة أفضلية الزواج بين أقارب العصب تربط بين مجموعات سلالية محلية (1954). إن تجدد الاهتمام بدراسة جماعات قرابة الرحم، والذي تغنيه الأبحاث عن غينيا الجديدة وأوقيانيا، يسمح للنقد بالذهاب بعيدا في الكثير من المجتمعات: لا توجد علاقة بين نمط وحدة النسل وبين تشكيل الجماعات الاجتماعية. يقوم شيفر (1966) بتحديد جماعات فئات النسل التي تخضع لتركيبات وتأويلات عديدة؛ ويلتقي نقده لنموذج التنظيم السلالي التفريعي مع نقد د.م.شنايدر (1965).

منذ عام 1956، عرض م.ج.سميث في بريطانيا فكرة يصبح النموذج السلالي المجزّأ على ضوئها نوعا من "أسطورة" لدى الشعب المحلي تختلف عن البنية الحقيقية،

فيما يتحدث مؤلفون آخرون عن "إيديولوجيا" أو "بنية اجتماعية احتياطية " (ب.سالزمان). ويذهب ليتش إلى أبعد من ذلك عندما يتحدث عن "وهم" لا يرتبط مع الواقع. ومن بعده، يشدّد التحليل "التوافقي" على إثبات أن وجود جماعات واقعية يصدر عن مجموعة خيارات فردية ليست محددة سوى عرضياً بواسطة القرابة ووحدة النسل. ويلاحظ هولي (1979) أن النموذج السلالي المجزّأ المنبثق عن تحليل أنتروبولوجي لا يتوصل إلى الإحاطة بأنماط تصوُّر وفعل موجودة لدى الشعوب المحلية تفسح المجال لأشكال عدم المساواة والتراتبية والسلطة.

إن هذه التأملات عن ملاءمة النمط قد حثت على القيام بأبحاث جديدة عن المجتمعات "الأنموذجية"، أي شعوب تالنسي وتيف، وعلى الأخص النوير. والأبحاث المخصصة للنوير، والتي تركز بشكل أساسي على الاختلافات بين نمط تنظيم هذا الشعب ونمط تنظيم جيرانه الدينكا- كان من المفترض سابقاً أن النوير والدينكا يشكلان شعباً واحداً- قد خلصت إلى إعادة النظر بمسألة أهمية قرابة العصب التي تصب في مسألة القيم الجماعية والرعوية والذكورية، وحتى إلى إعادة النظر في وجود السلالات التي تكون هويتها من نوع شعائري بحت.

هل توجد مجتمعات تفريعية؟

لقد حجب تجميع الأفكار عن المجتمع التفريعي وجماعة وحدة النسل جانبا مهما من تحليل إيفانز- بريتشارد: فكرة النِسْبية البنيوية للجماعات. فمهما كانت نسبة ملاءمة نقد "نظرية وحدة النسل"، فإن مسألة بكاملها تطرح في عدد من المجتمعات التي لا تلعب وحدة النسل فيها أية وظيفة امتيازية. يحلل د. تورتون (هولي، 1979) المجتمعات التي تعتمد فئات السن في أفريقيا الشرقية للغايات نفسها. يمكن للمصاهرة ولتبادل الأملاك المادية أو الرمزية ولممارسة العنف عند الإقطاعيين وفي الحروب، أن تساهم أيضاً، جزئياً أو حصرياً، في تعريف علاقات المصاهرة والمعارضة التي تشكل البنية الاجتماعية.

إن تسمية هذه الأنظمة الاجتماعية " تفريعية " هي مجرد إجراء اصطلاحي، فالمهم هو التعرف إلى مواصفاتها بصورة مستقلة عن كل نظرة نشوئية (مثل تعميم فكرة المجتمعات التي تعتبر "بدون دولة"). تعتبر المجتمعات القبلية في أفريقيا الشمالية والمجتمعات البدوية شديدة التنظيم سلالياً لكونها تعتمد نمطاً سلالياً تفريعياً؛ إلا أن هذا الأخير لا يوضح منطق المصاهرات والنزاعات الذي يظهر من خلال الممارسات الإقطاعية أو بمناسبة استغلال المصادر الرعوية (إ.بيترز). وتحدّد التحالفات (الزوجية والسياسية) الحالات المختلفة والتراتبيات الاجتماعية التي يمكن أن تنتظم ضمن بنى سياسية معقدة. إن التنظيم التفريعي و"المتساوي" وفق نظرة معينة لدى الشعوب المحلية، يمكن أن ينطوي على تفاوت اجتماعي وسياسي شاسع.

ب. بونت

BARNES J.A., 1962, "African Models in the New Guinea Highlands", Man, 52: 5-9.- Dumont L., 1971, *Introduction à deux théories d'anthropologie sociale*, Paris- La Haye, Mouton.- DURKHEIM E. (1893), 1978, *De la division du travail social*, Paris, PUF.- EVANS-PRITCHARD E.E., 1940, *The Nuer*, Oxford,

Clarendon Press (trad.fr. *Les Nuer. Description des modes de vie et des institutions politiques d'un peuple nilote*, Paris, Gallimard, 1968).- FORTES M., 1953, "The structure or unilineal descent groups", *American Anthropologist*, 55 (1): 17-41. FORTES M. et EVANS-PRITCHARD E.E. (eds) (1940), 1958, *African Political Systems*. Londres, Oxford University Press (trad.fr. *Systèmes politiques africains*, Paris, PUF, 1964). – GELLNER E., 1969, *Saints of the Atlas*, Chicago, The University of Chicago Press.- HOLY L. (eds), 1979, *Segmentary Lineage System Reconsidered*, Belfast, The Queen's University Press.- LEACH E.R., 1954, *Political Systems of Highlands Burma. The Study of Kachin social structure*. Londres, Bell (trad.fr. *Le système politique des hautes terres de Birmanie*, Paris, Maspero, 1968).- MIDDLETON J. et TAIT D. (eds), 1970, *Tribes without rulers. Studies in African Segmentary Systems*, Londres, Routledge et KeganPaul.- SAHLINS M., 1961, "The segmentary lineage: an organization of predatory expansion", *American Anthropologist*, 63 (2): 322-345.- SCHEFFLER H.W., 1966, "Ancestor worship in anthropology: or observations on descent and descent-groups", *Current Anthropology*, 7 (5): 541- 551.- SCHNEIDER D.M., 1965, "Some muddles in the models: or How the system really works", *in* M. Banton (ed.), *The Relevance of Models for social anthropology*, Londres, Tavistock et New York, Praeger.- SMITH M.G., 1956, "On segmentary lineage systems", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 86 (2): 39-80.

Pactriarcat نظام أبوي

أنظر: أنتروبولوجيا، دراسات نسوية، نشوئية.

Monnaie نقـــد

إن الأبحـــاث الإثنولوجية الأولى التي استندت إلى النقد ومعادلاته في المجتمعات البدائية قد اصطدمت بحواجز كثيرة. كان الأول يرتبط بالعجز عن تقدير الأهمية التي كان مـــن الممكـــن أن تتخذها الظواهر النقدية في المجتمعات التي اعتبرت قادرة على تأمين معيشـــتها بصعوبة، وحيث يبدو أن المعاملات التي يمكن تصورها يجب أن تقتصر على المقايضـــة. وكـــان هناك صعوبة أخرى ناتجة عن حالة المعارف الاقتصادية. فلقد وجد الإثنولوجـــيون أنفســـهم في مواجهة مع نظريات منافسة، شديدة التنافر غالباً، عن طبيعة الظواهـــر الـــنقدية، وقد وجدوا بعض الصعوبة في التخلص من مجادلات لم تكن تخص موضوع دراساتهم إلا بطريقة غير مباشرة.

إن تطـــوّر الأبحـــاث الإثنولوجـــية قـــد أتاح التقدير الكبير لأهمية وفرادة وتنوّع الظواهر النقدية في المجتمعات البدائية. كانت الأعمال الأبرز ل. ف. بواس (1897) عن التحطـــيم الإرادي للسلع (بوتلاتش) لدى هنود الساحل الشمالي الغربي لأميركا الشمالية، ول ب. مالينوفسكي عن تداول النقود الاحتفالي (كولا) بين سكان ميلانيزيا. كذلك بإمكاننا أن نذكر أعمال و.هـــ.ارمسترونغ (1928) التي تبيّن بخصوص النقود في جزيرة روسيل

(ميلانيزيا) تعقيد آليـــات التعداد المستعملة في مجتمع بدائـــي، أو أيضا أعمال ر.ثورنوالد (1916)، الذي كان من أوائل من نوّهوا بأهمية فكرة المبادلة.

لقـــد اســتفاد م.موس من هذه الأعمال الأولى في "*المبحث في الأعطية*" (1925) لإثــبات الطابع المعمم للتبادل في المجتمعات البدائية. أعلن موس، على عكس بعض من ســابقيه مثل ك. ج.سيليغمان أو مالينوفسكي عن حق استخدام فكرة النقد عند الحديث عن المجتمعات البدائية. إن مقابيس الأصداف في ميلانيزيا أو نحاسيات شعب كواكيوتل تؤدي جيداً بنظره الوظائف المستحقة لكل عملة نقدية (حفظ القيمة، معيار قياس ووسيلة تبادل). غــير أن النقود البدائية تحافظ على نوع من الرابط الغامض مع مالكيها المتعاقبين، بحيث يصــبح مــن المســتحيل أن تقام بواسطتها مبادلات مستقلة عن هوية الأفرقاء المعنيين. وبحســب مــوس، لا يظهر تمايز واضح بين الذين يبادلون وما يُبادل إلا مع مجيء النقد الحديث.

عــندما أدركت أهمية الظواهر النقدية في المجتمعات البدائية، أصبحت التحليلات الأنتروبولوجــية تمــيل إلـــى التباعد عن بعضها بسبب المجادلات المعاصرة في العلوم الاجتماعــية. مثلا، يرتكز الأنتروبولوجيون الماركسيون في تحليلهم على ثلاثية: إنتاج- ترويج- استهلاك المقتبسة عن ماركس، وغالباً ما يحافظون، رغم تحفظاتهم، على نظرة مــن نــوع نشوئي. كما تتباعد تحليلاتهم بحسب المفاهيم التي يعتبرون أنها يجب أن تبقى منســجمة مع طروحات ماركس (مياسّو، 1975). ومع ذلك، بيّن م. غودلييه أن استخدام الملــح لــدى شعب باروبا كنقد عندما يتم تداوله خارج المجتمع هو مكمّل لقيمته كغرض تبادل اجتماعي داخل المجتمع.

تخــتلف كثــيراً أعمــال ك. بولانيـــي (1944) التي تعيد النظر في معظم مفاهيم الاقتصـــاد السياســـي: فهي تشدد على الطابع الاستثنائي للمجتمعات الحديثة حيث يتشكل ســوق موحّد. يهتم خلفاؤه، لا سيما ب. بوهنان (1968) بالوضع الذي يغلب بغياب سوق كهذا والذي يتصف بتكاثر دوائر التبادل المتداخلة فيما بينها أحياناً. يسمح هذا الوضع بفهم الاســتعمال المتفاوت لنقود مختلفة داخل نفس المجتمع، أو أيضا استعمال نقد واحد تتغير وظيفته حسب ظروف التبادل والأطراف المعنيين.

في منظار متقارب، تبيّن أعمال م.ساهلنز (1972) جهداً جديداً في تلخيص الأبحاث الجارية. لقد شكك ساهلنز بكل النظريات المبنية بوضوح أو بغير وضوح على مبدأ ندرة الموارد، وبالأخص النظريـــة "الكلاسيكيـــة الجديـــدة " وتحولاتهـــا في الأنتروبولوجيـــا (ســـاليزبوري، 1962)، وذلك عندما رفض الرأي المسبق الذي يتم الحكم من خلاله على المجتمعات البدائية بأنها في حالة صراع دائم لتأمين معيشتها.

تســمح أبحـــاث ساهلنز بتجاوز إنجازات بولانيي النقدية. فلقد أثبت ساهلنز، على أســاس تجريبـــي، الظـــروف البنيوية المناسبة لظهور النقود البدائية، آخذاً بعين الاعتبار طبيعة المجتمعات المثبّت فيها وجود النقود البدائية وأيضا أشكال التبادل التي تُستعمل فيها هـــذه النقود. إنه يفترض، بحذر شديد، أن استعمال النقود البدائية يوافق أشكالا للتبادل يتم فـــيها التشـــديد علـــى مبدأ فوري للمبادلة بين أطراف يحافظون فيما بينهم على علاقات اجتماعية متباعدة نسبياً.

وسـواء لـدى بولانيي وساهلنز، أو لدى ليفي-ستروس، تحتل فكرة التبادل حيّزاً مركـزياً. وليسـت السـلع هي التي يتم تبادلها فقط، بل أيضاً الأشخاص، وتتماهى دائرة التبادل مع المجتمع في كليته. نجد هنا تكراراً لجزء من الإرث الفكري لموس، لكنه جزء فقط لأن موس لم ينشغل فقط بالطريقة التي تجري فيها مادياً التبادلات في مجتمع بدائي؛ بـل كـان يهتم أكثر أيضاً ربما بدراسة الفئات والقيم المحلية التي تسمح وحدها باكتشاف الغايات المنشودة من التبادلات.

لقد وجّـه د. دوكوبيه (1970) وآخـرون أبحاثهـم في هـذا السبيل الذي افتتحه ل. دومـون. وبيّـن دوكوبـيه كيف أن الوظائف الكلاسيكية للنقد لدى شعب أرار (جزر سـالومون) التي غالباً مائُوّل حسب منطقيات وظيفية بحتة، تخضع في الواقع لمنطقيات ثقافية ترجع دلالتها ليس إلى قطاع تبادل أو آخر بل إلى القيم الكلية للمجتمع.

ارتبط تقدم تحليل النقود البدائية إذاً بتطورات العلوم الإثنوغرافية وإعادة تقييم ثابتة للمفاهيم المقتبسة عن الاقتصاد. كما أن أخذ أهمية ظواهر التبادل بعين الاعتبار، كما في مجالات أخرى للأنتروبولوجيا، قد أبطل تدريجياً معنى تمايزات يتوافق عليها الجميع مثل الإنتاج والتبادل والاستهلاك. بالمقابل، لم تعد المقارنة مستحيلة بين الأبحاث المستندة إلى الـنقد البدائي وتلك المستندة الى النقد في المجتمعـات الحديثة. إن منظـري النقد مثـل ب. شـميدت يظهرون اليوم أنه، بحسب تعميم اقتصاد مبني على منطق الدَّيْن المصرفي، لـم يعد من المناسب الاستمرار بتعريف وظيفة النقد بالاستناد فقط إلى استعماله في تداول السلع. "ذلك أن النقد لا يحطم المقايضات – فهو لا يتدخل بين المنتجات- بل يدير عملية الإنتاج: إنه ينساب في العمل الذي تنتج عنه السلعة، (شميدت، 1984).

هكـذا لـم يعـد النقد يعتبر الخيار الوحيد للمقايضة من أجل تأمين تداول السلع. فباسـتثناء بعض المجتمعات النادرة، لا يناسب استخدام شكل أو أكثر للنقد إلا نظاماً، من بيـن أنظمـة عديدة لتداول السلع والأشخاص، ويقتصر استعماله في أغلب الأحيان على معـاملات محـددة جـيداً. هـناك تـداول للنقد يكاد يناسب ما يسمّيه ساهلنز " المبادلة المـتوازنة"، يُدخل بشكل رئيسي تبادلات يُزعم أنها متساوية، ولكن ليس هناك أي إثبات علـى أن المفعـول الوحيد لتعميم نمط المعاملة هذا بإمكانه أن يعلل الأهمية التي تتخذها الظواهر النقدية في التبادلات (غريغوري، 1982).

فلكـي نفهم كيف ولماذا يُستخدم نقد بدائي في مجتمع، يجب أن نحلل في كل مرة لـيس فقـط الهيـئة الخاصة لنظام التبادلات، بل أيضاً القيم التي تتدخل لإدارة النشاطات والتصرفات التي تناسب شكلاً نقدياً أو آخر. وبالتناقض مع كل نظرة نشوئية، وأيضاً مع الأفكـار المسـبقة الأكثر شيوعاً، تفترض هذه الطريقة أن المجتمعات الغربية لا تمثل إلا حالـة متوسطة بالقياس إلى بعض المجتمعات البدائية التي نظمت الجزء الكبير من حياتها الاجتماعية انطلاقاً من قيم تعطي للمعاملات النقدية كامل معناها.

د. فيدال

ARMSTRONG W.E., 1928, *Rossel island money: an ethnological study*, Cambridge, Cambridge University Press.- BOHANNAN P., 1968, *Tiv Economy*, Evanston,Northwestern.- BOAS F. (1897), 1966, *Kwakiutl ethnography*, Chicago, the University of Chicago Press.- COPPET D. de , 1970, "1,4,8: 9,7. La monnaie :

présence des morts et mesure du temps", *L'Homme*, X (1): 17-39.- GODELIER M., 1969, " La monnaie de sel des Baruya de Nouvedlle- Guinée", *L'Homme*, IX (2): 5-37.- GREGORY A., 1982, *Gifts and commodities* , Londre, Academic Press.- MALINOWSKI B. (1922), 1960, *Argonauts of the Western Pacific*, New York, E.P. Dutton (trad.fr. : *Les Argonautes du Pacifique occidental*, Paris, Gallimard, 1963).- MAUSS M., 1925, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF.- MEILLASSOUX C., 1975, *Femmes , greniers et capitaux*, Paris, Maspero.- POLANYI K., 1944, *The great transformation*, New York, Rinehart (trad.fr. : *La grande transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps*, Paris, Gallimard, 1983). – SAHLINS M., 1972, *Stone age economics*, Chicago, Aldine- Atherton (trad.fr. : *Age de pierre, âge d'abondance*, Paris, Gallimard, 1976). – SALISBURY R.F., 1962, *From stone to steel*, Cambridge, Cambridge University Press. – SCHMITT B., 1984, *Inflation, chômage et malformations du capital*, Paris, Economica.

Critique politique (de l'anthropologie) — نقد سياسي(للأنتروبولوجيا)

يجب فهم فكرة "النقد السياسي" بمعناها الأوسع فهي تقود إلى التساؤل عن الاستعمالات السياسية (الاستعمارية، الاستعمارية- الجديدة والمعادية للتمرد) للمعرفة الأنتروبولوجية، وتدين الدعم الذي لاقته من قبل بعض الأنتروبولوجيين، وأخيرا تشكك في الإيديولوجيات العرقية وذات التمركز الغربي التي تغذي بعض التوصيفات والتحليلات الإثنولوجية. لقد تمكن هذا النقد من أن يقود إلى التساؤل حتى عن طبيعة المشروع الفكري لهذا العلم، ويعارض شرعية مناهجه ونظرياته. بالنسبة إلى البعض، ترتبط هذه المسيرة النقدية بتقليد يعود إلى عصر الأنوار: تلتزم العلوم الاجتماعية بنقد النظام الاجتماعي وليس بإثباته شرعا. بالنسبة إلى آخرين، هي تظهر ضمن توجه معين: التخلص من النفوذ الاستعماري، وتزايد المطالبات الثقافية والوطنية لشعوب العالم الثالث.

يتوجه النقد أولا إلى الأنتروبولوجيين أنفسهم، بمواجهة البعد الأخلاقي لعملهم: تظهر مواقفهم بصورة رهانات داخل مؤسسات وجمعيات علمية. لقد اتخذت هذه اليقظة بُعد تحرك عام ومنظم أحيانا في الولايات المتحدة خلال الستينات ثم امتدت إلى بلدان أخرى.

يمكننا بالطبع أن نذكر تقاليد سالفة للنزعة الإنسانية، وحتى للنزعة إلى السلم، أوضعها ف. بواس منذ عام 1919. لقد كانت الأنتروبولوجيا الأميركية في عهد الخطة الاقتصادية الجديدة (نيوديل) "اجتماعية" جدا أيضا في انشغالاتها ونقدية بالتالي للأثنولوجيا "الفولكلورية". لكن إعادة النظر الشعبية والسياسية بالنظام الاستعماري هي التي ستقود الأنتروبولوجيين إلى التساؤل عن النتائج الاجتماعية والسياسية لوضع كان يبدو حتى ذلك الحين وكأنه مكرس نهائيا. إن نص م.ليريس "*الإثنوغرافي أمام الاستعمار*" (1950) يعكس جيدا حول هذه النقطة تجدد المنظار الذي أدخله م.غلوكمان أوج. بالانديه. وإن النقد الأكثر منطقية قد ظهر داخل الدراسات الاستفراقية، سواء بسبب التوقيت المتأخر لزوال الاستعمار، أو بسبب وزن النظريات الوظيفية اللاتاريخية التي كانت سائدة في ذلك الحين.

ابـــتداءً مـــن الســـتينيات، خصوصاً 1967– 1968، افتتح نقاش دولي حقيقي عن المســـؤوليات الاجتماعـــية والسياسية للأنتروبولوجيين (ج. هوكر، ج. ماكيت، ك. ليفي ســـتروس، 1966، ب. وورسلي، 1970، ك. غاو، 1968). عبّأت الحرب في جنوب شرق آسيا الأوساط الجامعية، وتمكن النجاح النظري الماركسية أن يسمح، بسهولة كبرى ولكن بصورة سطحية جداً أيضاً، بجعل كل معارضة للنظام الأنتروبولوجي تبدو وكأنها سياسية. امـــتدت هـــذه الحركة على عشر سنوات تقريباً (كوبانز، 1975) وشرحت عدة مواضيع بالتـــتابع. أولاً، اتهمت الأنتروبولوجيا علناً " كوليدة الإمبريالية". قد يجد البحث البوليسي والمعـــادي للتمرد اليوم جذوره في الأنتروبولوجيا التطبيقية للعهد الاستعماري، وكذلك في أعمـــال مكتب الإثنولوجيا الأميركية الذي جُهّز في الولايات المتحدة (ج.و.بويل). أخلت معـــاداة الاســـتعمار المكان لاحقا لتاريخ للعلوم المختصة بالعالم الثالث (لوكليرك، 1972، أسد، 1973)، وهو نقد لموضوعية الإثنولوجيا الكلاسيكية واستنتاجاتها البدائية المبنية على فرضيات مسبقة.

وصل الأمر بالإثنولوجيا ودراستها للمجتمعات "الأخرى" من بعيد ومن الخارج إلى نســـيان "الـــناس"، ووجهات نظرهم وطموحاتهم (هيمز، 1973). ودفع النقد الأكثر جذرية الأنتروبولوجيـــين إلـــى الإقامـــة في الحداثة فقط والقيام بتحليل الإمبريالية أو صراعات الـــتحرير الوطني. وفي النهاية اقترح منظار كهذا أن يتم استرداد الأنتروبولوجيا من قبل أولـــئك الذيـــن كـــانوا "ضحاياها". إننا في صدد "تأصيل" الأنتروبولوجيات بواسطة تقدم الإثنولوجـــيات الأصيلة والوطنية (السماح إذاً بأن تنعكس النظرة) وتحولها إلى أداة فكرية للتحرر السياسي والاجتماعي. إن هذا الخطاب يعيد على طريقته صياغة بعض المطالبات الثاقفـــية الأفريقـــية أو الهـــندية الأميركية (أدوتيفي، 1972؛ يورغنسن ولي، 1974). إن الـــتحويل المفـــرط للنقاش إلى إيديولوجيا قد أخلى الساحة اليوم لاهتمامات أشد احترافا: سوســـيولوجيا تاريخية للسياقات الإثنولوجية، بما فيها السياقات السياسية؛ تأمل معرفي في آليات الكتابة والبرهان (ج.كليفورد)؛ توسع النقد إلى مجمل العلوم الاجتماعية للنحو؛ تقييم الإثنولوجـــيا "المحلية "؛ وأخيراً التشكيك في البحث عن صحة الخطاب وتعميه، حتى في المنهج الإثنولوجي أيضاً.

مع ذلك، لا تزال طبيعة حركة النقد السياسي هذه مبهمة. هل أننا في صدد ظاهرة مصـــادفة، أم أزمـــة عالمية حقيقية لهذا العلم هي انعكاس لفترة تاريخية خاصة: النجاح السياســـي لصـــراعات الـــتحرر الوطنـــي؟ أو أننا في صدد نقد معرفي نوعاً ما، يُسائل خصوصـــية الأنتروبولوجـــيا ويـــتجلى في ظهور وعي أخلاقي جديد لدى الباحثين تجاه موضوع على طريق الزوال (راجع الإبادة الإثنية حسب ر.جولان، 1970).

لـــم يعد يملك النقد من السياسة إلا الاسم بتحوله إلى نقد ذاتي غاب عنه أي اهتمام تطبيقي.

ج.كوبانز

ADOTEVI S. et SPERO K., 1972, *Négritude et négrologues*, Paris, Union Générale d'Edition. ASAD T. (ed.), 1973, *Anthropology and ther colonial encounter*, Londres, Ithaca Press.- COPANS J. (éd.), 1975, *Anthropologie et Impérialisme*, Paris, Maspero.- GOUGH K., 1968, "Anthropology and imperialism", *Monthly Review*, 19, 11: 12-27 (trad.fr.: "Des propositions nouvelles pour les

anthropologues", *in* COPANS J. *op.cit.*: 19-35). – HYMES D. (ed.), 1973, *Reinventing Anthropology*, New York, Pantheon Books.- JAULIN R., 1970, *La paix blanche*, Paris , Le Seuil .- JORGENSEN J. et LEE Richard R.B. (eds), 1974, *The New native resistance: indigenous peoples struggles and the responsabilities of Scholars*, New York, Modular Publication.- LECLERC G., 1972, *Anthropologie et Colonialisme, Essai sur l'histoire de L'Africanisme*, Paris, Fayard.- LEIRIS M., 1950, "L'ethnographie devant le colonialisme", *Les Temps modernes*, 58:357- 374 (repris dans *Cinq études d'ethnologie*, Paris, Denoël- Gonthier, 1969: 83- 112). – LEVI-STRAUSS C., 1966, "Anthropology: its achievement and future", *Current Anthropology*, 7(2); 124- 127.- WORSLEY P., 1970, " The end of Anthropology", *Transactions of the Sixth World Congress of Sociology*, 3: 121- 129.

Modèle — نمــــط

فـــي عُرْف الأنتروبولوجيا، كما في كل علم آخر غير الرياضيات، يُسْنَد استعمال فكـــرة النمط بشكل واضح نوعاً ما إلى الكيفية التي يستخدم فيها منطق الرياضيات مفهوم الـــنمط. إذ ينتمـــي الـــنمط كعـــرض شكلي إلى عالم مؤلف من توليد أنماط، ولا يطرح بخصوصه مسألة تمييز تعريفي بين الحقيقة والمثالية.

خـــارج نطـــاق الرياضيات، كل علم هو في مواجهة مع ما هو معطىً، بحيث أن المســـألة المعرفية الحاسمة هي مسألة إمكانية الانتقال من معطى تجريبي إلى ما يمكن أن يكون تجريداً له. إن كل العلوم تقترح تشكيل أنماطها، لكنها لا تتوصل كلها إليها بطريقة متشـــابهة. فـــي العلـــوم الاجتماعـــية، يجعل تكاثر الأشياء والمقاييس المتطلبة لفصلها، وصـــعوبات تحديـــد وتصـــنيف هـــذه الأشياء والمقاييس، من المستحيل التعريف بمسيرة متماسكة لتحديد الأنماط؛ لا تنقص الأدوات هنا، ولكن الحقيقة تتوارى. نحن لا نتحدث إذاً عن النمط في الأنتروبولوجيا إلا بالكناية عموما، وهذا لا ينفي كون بعض من مجالاتها قد كان موضوع معالجة محددة بوضوح: تلك بالأخص حالة مجمل حقل القرابة والمصاهرة. إن أنمـــاط الأنتروبولوجـــيا قابلة أحيانا لأن تتخذ شكلا رياضيا، إما بانتقال مجانس– نقل ترتيـــب علاقـــات اجتماعـــية إلـــى مصـــدر يشبه حقل مساحة مثلا وإما باستعمال نظام خوارزمي للأرقام يتعلق تحديده بطبيعة الشيء (علم حساب القرابة مثلا)، بحيث أن ينفي استعماله أي تطوّر فرضي– استنتاجي.

إننا ندين لـــ ك. ليفي– ستروس (1953، مكرر في 1958) بكونه قد حاول إعطاء وضـــعية محـــددة لاستعمال فكرة النمط في الأنتروبولوجيا. تتشكل الأنماط، أي أغراض التحلـــيل البنيوي، من " العلاقات الاجتماعية"، لكون هذا التشكيل ضروريا لإثبات "البنى الاجتماعية"؛ وتسمح العملية المسمّاة "التحويل" بالانتقال من نمط إلى آخر. إن نمط ليفي– ســـتروس هوغرض شكلي مبني وليس تصوّرا تنظيميا للحقل الاجتماعي، إلا أن استعمل شكلانية خارجية عن الثقافة المدروسة: لا يتطابق النمط الأنتروبولوجي والنمط "المحلي"، وذلـــك لأن المـــثال الثاني ينتمي إلى المواد التي تقدمها الثقافة المدروسة. أما بخصوص الـــتمايز الذي أوضحه ليفي – ستروس بين "النمط الآلي" و"النمط الإحصائي"، فإنه يظهر

اخـــتلاف المعالجـــة التي ترتبط به أشياء من الطبيعة ذاتها والذي يميّزه تعقيدها، أي عدد المقاييس التي يخضع لها تحديده.

إن الطـــابع "الضـــعيف" لتشكيل نمط في الأنتروبولوجيا يعلل عدم استعمال كلمة "نمط" إلا في اصطلاحها الاعتيادي عموماً، وغالباً في تنافس مع كلمة "بنية". ما هي إذن عملـــية تحديد النمط في العلوم الاجتماعية؟ إنها محاولة جعل تعقيد الغرض يقتصر على شيء يسيطر عليه الخطاب العلمي: في هذا الاعتبار، نخلق كلنا أنماطاً دون أن ندري منذ اللحظـــة التـــي نبغي فيها أن نلبّي تطلب فهم أمر ما. إن إدخال ماكس ويبر (1922، أعيد نشـــره عـــام 1951) فكـــرة "الـــنمط المثالي" يرتبط بهذا التوجه ذاته. إن النمط المثالي، المستخرج "بتشديد وحيد الخط" على وجهة نظر أو أكثر لمقاربة الواقع، هو تجريد عملي تقـــوم وظيفته ليس على إنتاج أغراض شكلية مستقلة، بل على السماح بصياغة فرضيات عن طبيعة الأغراض الحقيقية. تقوم العملية التحليلية على تقدير التباعد الموجود بين نمط تجلي ظاهرة ما وتصرّف النمط المثالي المناسب – بالمعنى التجريبي للعبارة – وهو نوع تغيّر تصوّري وثائقي الاستعمال حصرياً.

م.ايزار

BADIOU A., 1969, *Le concept de modèle*, Paris, Maspero.- GRANGER G.-G., 1960, *Pensée formelle et science de l'homme*, Paris, Aubier.- LEVI-STRAUSS C., 1958, *Anthropologie structurale*,Paris, Plon. – SPERBER D., 1969, *Le structuralisme en anthropologie*, Paris, Le Seuil.- THOM R., 1983, *Paraboles et catastrophes*, Paris, Flammarion.- WEBER M., 1951, *Gesammelte Aufsatze zur Wissenschaftslehre*, Tubingen, Mohr (trad.fr.: *Essais sur la théorie de la science*, Paris, Plon, 1965).

NORDENSKIOLD Erland — نوردنسكيولد، إيرلند

ولـــد عـــالم الإثنولوجيا والأثريّات السويدي البارون نورد نسكيولد عام 1877 في ســـتوكهولم ضـــمن عائلـــة مستكشـــفين وعلماء. بعد أن قام بدراسات عن الحيوانات في أوبســـالا، باشر مجموعة من ست رحلات إثنوغرافيّة في جنوب أميركا قادته، من 1899 حـــتى 1927، إلى مناطق شاكو في جبال الأنديز في البيرو وبوليفيا ومنخفضات كولومبيا وبانامـــا. التحق ابتداءً من 1912 بمتحف غوتبورغ الإثنوغرافي وأصبح مديره فيما بعد. كمـــا احـــتل مـــن عـــام 1924 حتى وفاته عام 1932، كرسي الأنتروبولوجيا الذي تأسّس خصّيصـــا من أجله في جامعة هذه المدينة. ونظراً لكونه جامع تحفٍ نشيطاً وإثنوغرافيا دقـــيقاً ومتنـــبها للكلام كما للأشياء، برهن نوردنسكيولد أنه رائد في مجالات عديدة وذلك عـــبر حلـــه لرموز شعب الكيبوس في البيرو والكتابات التصويرية للغة الكونا، وتجديده الجـــذري للـــتاريخ الثقافي في أميركا الجنوبية بأبحاثه في علم الأثريّات والتاريخ الإثني، وتحديـــده للمحطـــات الزمنية لفن التعدين ما قبل الكولومبي، وأيضاً عبر تأسيس المدرسة السكندنافيّة للدراسات الأميركية التي ما زالت ناشطة حتى اليوم.

ب. ديسكولا

1910, *An Ethno-geographical Analysis of the Material Culture of Two Indian Tribes in the Gran Chaco*, Goteborg, Comparative Ethnographical Studies, vol. 1 (trad.fr. *Analyse ethno-géographique de la culture matérielle de deux tribus indiennes du Gran Chaco*, Paris, Editions Genet, 1929). 1921, *The Copper and Bronze Ages in South America. With two appendixes by Axel Hultgren*, Goteborg, Comparative Ethnographical Studies, vol. 4. 1924, *The Ethnography of South America Seen from Mojos in bolivia*,Goteborg, Comparative Ethnographical Studies, vol.3. 1925, *The Secret of the Peruvian Quipus*, Goteborg, Comparative Ethnographical Series, vol. 6 (1). 1925, *Calculations with Years and Months in the Peruvian Quipus*, Goteborg, Comparative Ethnographical Studies, vol. 6(2). 1928, *Picture-writings and other Documents*, Goteborg, Comparative Ethnographical Studies, vol. 7(1). 1930, *Picture- writings and other Documents by Néle, Charles Slater, Charlie Nelson and Other Cuna Indians*, Goteborg, Comparative Ethnographical Series, vol. 7(2). 1932, " La concetption de l'âme chez les Indiens Cuna de l'isthme de Panama (la signification de trois mots cuna, purba, niga et kurgin)" , *Journal de la Société des Américanistes*, n.s., 24: 5-30. 1938, *An Historical and Ethnological Survey of the Cuna Indians*, éd. par H. Wassen, Goteborg, Comparative Ethnographical Series, vol. 10.

NEEDHAM, Rodney — نيدهام، رودني

ولد الأنتروبولوجي البريطاني رودني نيدهام عام 1923 في لندن؛ تلقى علومه في مدرسة الدراسات الشرقية والأفريقية (لندن) كما في أوكسفورد ولا يده. هو منذ عام 1976 أستاذ في معهد الأنتروبولوجيا الاجتماعية التابع لأوكسفورد. وعلى الأرض درس نيدهام البينان في بورنيو (1951– 1952) والسيوانغ في ماليزيا (1953– 1955).

أكثر ما تميز به نيدهام هو مساهماته في النظرية الأنتروبولوجية (القرابة، أنظمة التصور) والمنهجية التي اشتهرت بالحرص على دقة المفاهيم وعمق التحليل. اجتذبته منذ البداية نظرية تبادل الزوجات التي عرضهـا ك. ليفي– ستروس في *البنى الأولية للقرابة* (1949)، فأصـبح المدافـع القـوي عنها في العالم الأنجلو– سكسوني (1962) في وجه الانـتقادات ذات الخلفـية النفسـانية مثلاً، واجتهد في تنقيتها من بعض الالتباسات وفي إصـلاح بعـض أخطاء تفسيرها، خاصة فيما يخص استحالة وجود أنظمة مقتصرة على تـبادل أبـوي الخـط، وعدم التمييز بين أفضلية تبادل الزوجات والالتزام به. ولكن تلك الأعمال دفعت به فيما بعد إلى الانفصال عن طروحات ليفي– ستروس وإلى إعادة النظر جذريـا بمقولات الدراسات الأنتروبولوجية عن القرابة، وحتى إلى إعادة تفحص الملاءمة الإثنوغرافـية لمفاهـيم مـثل "الـزواج " أو "البنوّة " (1971، 1974). في ميدان دراسة التصـورات ركـزت أبحاث نيدهام بصورة خاصة على التصنيفات الثنائية (1973) التي حللهـا من خلال قراءة خاصة لر.هيرتز وم. موس. وتعود له أيضا دراسة نقدية لمفهوم "المعتقد" (1972). يقرن مفهوم نيدهام عن العلاقات بين الثقافة واللغة والتجربة رؤية ذات نمـط دوركهايمـي مأخوذة عن "التصورات الجماعية" رؤية لتجربة اللغة المعاشة تأخذ الكثـير عـن آراء ويتغنشـتاين. كمـا اهتم ندهام بتاريخ الأنتروبولوجيا بصفته ناشراً–

ومترجما أحيانا– وناقدا لأعمال قليلة الشهرة كتبها مؤلفون مثل هيرتز وفان– جينيب وفان وودن وهوكارت.

ب. بوابيه

1962, *Structure and sentiment*, Chicago, University of Chicago press.- NEEDHAM R. (ed.), 1971, *Rethinking kinship and marriage*, Londres, Tavistock (trad.fr. *La Parenté en question, onze contributions à la théorie anthropologique*, Paris, Le Seuil, 1977). 1972, *Belief, language and experience*, Oxford, Blackwell. – NEEDHAM R. (ed.), 1973, *Right and left. Essays on dual symbolic classification*, Chicago, The University of Chicago Press. 1974, *Remarks and inventions. Skeptical essays about kinship*, Londres, Tavistock. 1987, *Mamboru, history and structure in a domain of Northwestern Sumba*, Oxford, Clarendon Press.

نيلية (مجتمعات) Nilotiques (Sociétés)

منذ أقدم العصور كان وادي النيل مسرح احتكاك بين أفريقيا السوداء وحضارات الشرق الأوسط وحوض المتوسط. بالنسبة للمصريين القدماء، كان من ندعوهم اليوم "نيليين" هم دون شك سكان النوبة في مصر العليا. ولكن يبدو أن التاريخ قد دفع كثيرا نحو الجنوب جبهة الزَنوَجة: فمملكة ميروي النوبية، والممالك المسيحية في دونغولا وألوا، والإسلام أخيرا، تسببوا في توسيع الفجوة بين "الحضارة" و"القبائل المشركة في مناطق السودان النيلية" (سيليغمان، 1932). وبما أن نقطة ارتكاز الاثنولوجيين كانت مصر الفرعونية، فلقد أخطأوا في دراسة النيليين. ولكون الحضارة والحكم المركزي متكاملتين ولا تنفصلان، فإن اكتشاف الملكية الإلهية لدى الشيلوا (بنهولزر وجيفن، 1905؛ هوفماير وسيليغمان، 1911؛ وسترمان، 1912) أتى مناسبا لأنصار النظرية الحاميّة. إلا أن عددا من هذه الشعوب، ومن أكبرها عددا، كانت دون ملوك إلهيين ودون زعماء. فكيف يحكمون أنفسهم إذن؟ من هذا التساؤل ومن أعمال إيفانز– بريتشارد عن النوير ولد النظام النسلي المتفرع قبل أن تظهر أشكال أخرى للتنظيم الاجتماعي.

فمن هم النيليون؟ وما هو الأمر المشترك بين شعوب مستقرة في بيئات "جنوب" النيل البالغة الاختلاف (نوير، دنكا، شيلوك)، من المستنقعات والمنحدرات الصخرية عند حدود أثيوبيا (أنيوا، سوري)، وسهوب وجبال مناطق السودان الاستوائية(باري، لوتوكو، توبوزا، ديدنغا، لاريم)، إلى شمال وشرق أوغندا (اشولي، لانجي، كاريموجونغ، تيسو)، وصحارى شمال كينيا (توركانا، سامبورو)، وسهوب الخسف الشرقي وشمال تنزانيا (ماساي، داتوغ)، والهضاب العليا والجبال في الخسف التنزاني نفسه (كلانجين)، وصولا إلى السهول المحيطة ببحيرات أوغندا وكينيا (بالويو، بادهولا، لويو)، وسهوب جوار الزائير وأوغندا (ألور)؟ بعض ملامح التقارب اللغوي هي الوحيدة التي تتيح اعتبار هذه الشعوب "عائلة". ومع ذلك يبقى الدمج بين اللغة والثقافة أحد ثوابت إثنولوجيا النيليين.

إذا لم يكن توسع النيليين قد بلغ البعد القاري الذي بلغه البانتو، فإنه قد ساهم على الأقل في صياغة وجه الشرق الأفريقي. يمكن تحديد موقع مهد شعوب النيل على حدود

السـودان وأثيوبـيا الجنوبـية. قد يكون حصل انقسام أول في وقت مبكر جداً بين نيليي الأنهـار والآخرين: وحدهم سكان الأراضي العليا والسهول يحملون ملامح واضحة عن مؤثرات كوشيتية. وقد تكون موجة هجرة أولى قد حدثت خلال الألفية الأولى من عصرنا وأدت إلـى تشـكيل نيليـي الأراضي العليا: بعد أن غادروا المنحدرات الأثيوبية باتجاه الجـنوب، استوطنوا الهضاب العليا المجاورة للخسف الشرقي وتقدموا حتى بلغوا تنزانيا؛ وقد يكونوا أقاموا علاقات هامة مع حضارات الكوشيت الزراعية في الجنوب، وأيضاً مع حضارات البانتو التي كانت منتشرة في منطقة البحيرات الكبرى. وقد يكون نيليّو الأنهار والبحيرات عاشوا بداية في الجنوب، عند منتصف الطريق بين ملاكال وجوبا. حوالي سنة ألـف، قـد يكـون أسلاف الدينكا والنوير اتجهوا نحو الشمال، وأسلاف شعب ايوو نحو الجـنوب. مـن ضمن هذا الأخير قد يكون من سيُدعون فيما بعد شيلوك وأنويا قد أعادوا الاتجـاه نحو الشمال بينما تابعت بقية الجماعة طريقها باتجاه بحيرة ألبرت. تولد عن تلك التحركات الألور وسلالة بونييرو وشعوب شمال وشرق أوغندا (اشولي، لانجي، بادهولا) وأخـيراً اللويـو في كينيا. وقد يكون نيليّو السهول بدأوا انتشارهم حوالي عام ألف أيضاً انطلاقـاً من المنحدرات الأثيوبية شمال بحيرة توركانا: اتجه أجداد شعوب باري وكاكوا وموندـاري نحو النيل الأبيض، وأجداد تيسو وكاريموجونغ نحو أوغندا الحالية؛ وانقسمت جماعة أخرى بدورها فتولد عنها اللوتوكو في السودان الجنوبي والماساي.

إذا كانـت صورة التاريخ الثقافي قد توضحت، وإذا كان نيليّو اليوم قد تولدوا عن تشتت شعوب كانت أكثر استقراراً في الماضي، وأكثر تجانسا في مطلق الأحوال، نستطيع إذن مسـاءلة تـنوع مؤسساتهم تبعاً للبيئة ونمط الحياة والديمغرافيا والعلاقات الثقافية. إن شـعوب فـئة ايوو، الذين ارتبط انتشارهم بالفتوحات والاندماج مع البانتو وشعوب نيلية أخـرى، هم مختبرون حقيقيون للأنظمة السياسية. ولقد ساهموا في نشوء وتطور ممالك البحيرات الكبرى، كما أوجدوا في أماكن أخرى أنظمة أقل تمركزاً. والعشيرة عندهم أشد تماسـكاً وصـلابة ممـا هـي عليه لدى النيليين الأخرين، ولا يطفو على رأسها الملوك الإلهـيون فقـط، بل سادة حقيقيون أيضاً. وعند الألور الذين اتخذ تنظيمهم السياسي اسم "الدولـة التفريعـية" (أ.سـاوثال)، يشـكل الفاتحون القدامى العشائر الملكية، بينما يشكل المحكومون الذين اعتمدوا لغة ايوو عشائر عامة الشعب. ولقد نجح الأشولي في امتصاص عناصـر عديدة، خاصة من المزارعين القريبين من النيليين؛ وتقوم دولهم الصغيرة على انضواء عدد من العشائر تحت راية "رووت"، أي "زعيم ملكي" يقوم بتعيين زعماء القرى المكلفين بجباية الضرائب. وعند اللانجي المتولدين عن اندماج اللوو و"أشباه النيليين"، كان الـزعماء أقل قوة، ولكن أمة اللانجي شكلت قوة عسكرية كبرى في القرن التاسع عشر. كما ابتدع اللويو في كينيا أشكالاً جديدة من السلطة القائمة على قوة بعض العائلات وعلى الزبائنية.

أوجـد نيليّو الأراضي العليا ونيليو السهول حلولاً تختلف في نفس الوقت عن نظام الـنوير النسـلي وعـن أنظمـة الزعامات العشائرية المعتمد لدى اللوو. فلقد اقتصرت مؤسسـاتهم علـى نمـط وحيد هو نمط "فئات السن" (إيفانز – بريتشارد، ب.هـ.غوليفر، ن.دايسـون– هودسون). ولكن علينا التمييز سوسيولوجيا بين أنظمة فئات ا لسن وأنظمة الأجيال، إذ تقوم الأولى (كلانجين، سمبورو، ماساي، لوتوكو) على المسارّة الدورية لفئات مـن ولـدوا في فترة واحدة، ويتيح تناغم الأوضاع المنزلية والعامة لمجموعة القدماء أن

تمارس السلطة السياسية والدينية وأن تراقب الطموحات الحربية والسلاحية للشباب، أي يتعلق الأمر هنا بحكم الشيوخ الجماعي. أما أنظمة الأجيال التي هي حكر على شعوب كاريموجونغ فهي تجيد،عبر مراحل مسارّة مختلفة، في مراعاة أمرين بيو-اجتماعيين: مسألة البلوغ لدى الفرد ومسألة توالي الأجيال (جماعات متنافرة جداً على صعيد السن ولكنها من مستوى جيلي واحد) بشكل لا يتناغم فيه السن والوضع النسلي إلا لدى فئة من الناس. لقد اعتبر تفاوت الأوضاع الناتج عن ذلك كنقطة ضعف ملازمة لتلك الأنظمة، مع أنه يمكن أن يكون سر تميزها الحقيقي: عندما لا يكرّس كـ "آباء البلد" إلا جزء من القدماء (لكون الآخرين لديهم السن ولكن ليس الوضع الجيلي المطلوب)، فإن هذه الأنظمة – المنتمية نظريا إلى التنظيمات الثنائية- تفعّل شكل تداول سياسي غير معروف لدى أنظمة فئات السن.

حتى أواسط القرن العشرين، اعتبرت الإثنولوجيا أن الإرث الخاص بالمجتمعات النيلية يتمثل في نظام النسل التفريعي من جهة، ونظام "فئات السن" من جهة أخرى، وليس في الملكية أو الزعامة اللتين اعتبرتا دخيلتين عليها. اليوم يجب إعادة النظر بمجمل ذلك التصور انطلاقا من الدينامية الخاصة بكل فئة من المجتمعات. يتخذ النسل توحيد الخط بعداً سياسياً واضحا لدى نيليي الأنهار والبحيرات : أنظمة تفريعية دون زعماء (نوير، دينكا)، أنظمة عشائر مع زعماء (لوو)، أو أنظمة لديها بنية الدولة (ألور) أو الملكية الإلهية (شيلوك). في مناطق أخرى يتموضع الشأن السياسي عند ملتقى مبدأ السن أو الجيل ومبدأ الإقامة: تحرص التجمعات على صيانة وتقوية الولاءات المحلية أكثر من حرصها على الدفاع عن المكتسبات الوراثية. ويجب ربط الاختلافات الملحوظة بنمط الحياة وبدرجة الغنى أحيانا. لدى مزارعي الأراضي العليا (كلانجين)، أدى نظام فئات السن الإقليمي إلى خلخلة مفهوم التعلق بالأرض. ولدى رعاة السهول، خدم مفهوم فئات السن توجهات الأغنياء نحو حكم الشيوخ (ماساي وسامبورو)، بينما ساهم مفهوم الأجيال الذي انتشر في بيئة أشد قساوة (دائرة الكاريموجونغ) في صيانة الانتماء الاجتماعي، أو أتاح وجود تجمعات جديدة قادرة على استيعاب الراغبين أنى يكن مصدرهم، ودون الالتفات إلى أوضاعهم الاثنية أو العشيرية أو النسلية السابقة.

س.تورناي

ATIENO ODHIAMBO E.S., OUSO T.IL, WILLIAMS J.F. (eds), 1985, *A History of East Africa*. Londres, Longman.- DYSON- HUDSON N., 1966, *Karimojong Politics*, Oxford, Clarendon Press.- EHRET Ch. , 1970, *Southern Nilotic History*, Evanston, Northwestern University Press.- EVANS- PRITCHARD E.E., 1940. *The Nuer*, Oxford, Clarendon Press (trad.fr. *Les Nuer. Description des modes de vie et des institutions politiques d'un pays nilote*, Paris, Gallimard, 1968). – FUKUI K. et TURTON D. (eds), 1977, *Warfare among East African Herders*, Senri Ethnological Series n.3, Osaka, National Museum of Ethnology.- GALATY J.G., ARONSON D., SALZMAN Ph.C. (eds), 1983, *L'avenir des peuples pasteurs* , Compte- rendu de la conférence de Nairobi (1980), Ottawa, CRDI.- GULLIVER P.H., 1955, *The Family Herds*, Londres, Routledge et Kegan Paul. – SELIGMAN C.G. et B.Z., 1932, *Pagan Tribes of the Nilotic Sudan*, Londres, Routledge.- SOUTHALL A., 1956, *Alur Society*, Cambridge University Press.- SPENCER P., 1965, *The Samburu: A Study of Gerontocracy in a Nomadic Tribe*, University of California Press.

كورت أنكل هو إثنولوجي برازيلي من أصل ألماني. عرف باسم "نيمويندايو" ("من عــرف كيف يجد مكانه") الذي أطلقه عليه هنود أبابوكوفا - غواراني حين تبنته قبيلتهم. ولــد في إيانا، عام 1883، وهاجر إلى ساوباولو في التاسعة والعشرين من عمره بعد أن جذبــته حــياة الهنود وجوالي الغابات. بعد أن أصبح موظفا في دائرة حماية الهنود، حاز على الجنسية البرازيلية عام 1922. سيكرّس هذا الباحث العصامي وصاحب الفضول النهم ودقــة الملاحظــة غــير المألوفــة، والمنطلق من مثالية إنسانية دون شائبة، أربعين سنة للمحافظة على هنود البرازيل ووصفهم والدفاع عنهم وذلك حتى وفاته عام 1945 في قرية توكونا في أعالي جبل سوليموانس. ترك حوالي ستين عملاً منشوراً عن أكثر من عشرين قبيلة كان قد شاركها حياتها وفي معظم الأحيان تعلم لغتها. أثارت اهتمامه أوّلاً الدراسات الدينــية والأسطورية (دراسات عن شعوب الغواراني والتيبه والبارانتانتان) ثم تحوّل بعد ذلك تحت تأثير ر.هــ.لووي إلى مسائل التكوّن الاجتماعي، مساهماً على وجه الخصوص بتوضــيح التركيــبة المعقــدة لمجموعة "جي" (Ge) (أبينابيه وتيمبيرا الشرقيتين). تشكل أعمالــه مــراجع قــيّمة للمهتمين بالدراسات الأميركية، على غرار خريطته الرائدة عن التاريخ الإثني للبرازيل.

ب. ديسكولا

1914, "Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apapocuva-Guarani", *Zeitschrift fur Ethnologie*, XLVI: 284- 403. 1915, " Sagen der Tembé- Indianer (Para und Maranhao)", *Zeitschrift fur Ethnologie*, XLVII: 281- 301. 1924, "Os Indios Parintintin do Rio Madeira", *Journal de la Société des Américanistes*, n.s., XVI: 201- 278. 1939, *The Apinayé*, Washington, The Catholic University of America, Anthropological Series n. 8. 1942, *The Serenté*, Los Angeles, Publications of the F.W. Hodge Anniversary Publication Fund, vol.4. 1946, *The Eastern Timbira*, Berkeley, University of California Publications in American Archaelogy and Ethnology, vol. 41. (Avec R.H. LOWIE), 1937, " The Dual Organization of the Ramkokamekra (Canella) of Southern Brazil", *American Anthropologist*, n.s., 29: 565- 582.

SCHADEN E., 1968, " Notas sobre a vida e a obra de Curt Nimuendaju" *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, 2: 7-19, Sao Paulo.

Nouvelle – Zélande نيوزيلندا

تقــع نيوزيلندا بين خطي عرض 34 و47 جنوبا، وهي أرخبيل جبلي تبلغ مساحته 270000 كلــم²، يــتألف بشكل رئيسي من جزيرتين كبيرتين (الجزيرة الشمالية البركانية، والجزيــرة الجنوبية المرتفعة التضاريس التي يغلب فيها الحجر الرملي والصخر المنقسم إلــى صــفائح) وجزيــرة ستيوارت الجنوبية، ويضمّ حوالي 3 مليون نسمة، 91% منهم

يتحدّرون من أصل أوروبي، وغالبيتهم بريطانيون، و8 % سكان أصليون، الماوري، و1% مستوطنون قادمون من جزر المحيط الهادئ (ساموا، إلخ). اكتشف نيوزيلندا الملاح الهولندي أبل تاسمان عام 1642، وارتاد مجاهلها كوك عام 1769 ومن بعده الفرنسيون (1772)، ثم أصبحت نيوزيلاندا مستعمرة ذات استيطان بريطاني نحو منتصف القرن التاسع عشر. ولقد أدت الحروب التي جابهت الأوروبيين مع شعب ماوري (1840-1870) وكذلك الأمراض التي تفشت إلى خفض سريع لنسبة السكان الأصليين التي هبطت من 100000 نسمة تقريباً إلى 40000 في بضع عشرات من السنين. كانت نيوزيلاندا بادئ الأمر مستعمرة تحظى بقانون دستوري (1840). لكنها أصبحت عام 1907 بلاداً خاضعة للتاج البريطاني متمتعة بحكم ذاتي .

والماوري هم شعوب بولينيزية يعتقد أنهم بلغوا الشاطئ النيوزيلندي في بداية القرن الرابع عشر بعد رحلات بحريّة طويلة نظمت بقصد استعمار بعيد، إذ أثبت علماء الآثار أنهم كانوا يجلبون معهم مساطر نباتات (بالأخصّ البطاطا الحلوة) وحيوانات كانوا يبتغون تكييفها. وكانت شعوب ماوري تمارس الصيد والتقاط الأصداف والقنص والقطاف وزراعة البساتين نظراً إلى البيئة الملائمة التي كانوا يعيشون فيها. لقد كانوا ينتظمون في عائلاتٍ كبيرة تنتمي إلى وحدات أوسع، "الهابو"، وهي جماعات أقارب تميل بشدّة إلى النسب الأبوي، وكذلك جماعات سكن أرضها محدّدة. ينتمي الهابو بدورهم إلى قبائل كانت تنسب أصلها، بشكل مباشر أو غير مباشر، إلى "الزوارق الثلاثة" التي كان من المفترض أنها قادت إلى الأرخبيل المهاجرين الأوائل.

كان مجتمع ماوري ينتظم على أساس تمييز مضاعف: بين الأحرار والعبيد، بالأخص أسرى الحرب، وضمن الأحرار، بين النبلاء والعامة. هناك نظام تراتبي أرستقراطي ذو درجات يرتب الذريّات حسب ابتعادها النسبي الكبير نوعاً ما بالقياس إلى الذريّة البكر، في سياق انتقال وظائف الزعيم. لكل هابو زعيمه؛ أمّا الزعيم الأعلى لزعماء هابو لقبيلةٍ ما فهو العميد النسبي لهذه الجماعة. وأما السلطة، الفائقة للطبيعة في الجوهر، فهي قريبة من ذلك العنصر الآخر لنظام تصوّرات ماوري الذي هو المانا (الروح)، فبالقياس إلى المانا تعرّف إمكانيات "القوة" الإيجابية لـ" تابو" والسلبية لـ" نوا" التي يحدّد تنوّع تركيباتها وضعيّة الأشخاص.

لعبت الحرب دوراً مهمّاً في توسّع الماوري داخل الأرخبيل عبر الدفع المنتظم للجماعات المغلوبة نحو أراضٍ جديدةٍ لإحيائها؛ لكنها كانت تحتل حيّزاً كبيراً في الحياة القبلية بشكل عام. تتخذ حرب الماوري طبائع مميّزة من حيث ارتكازها على تنظيم عسكري حقيقي دفاعي (قرى محصنّة) وكذلك هجومي (زعماء الحرب، هيئة محاربين منتظمين في كتائب).

بين 1840 و1860، قاوم شعب ماوري بقوّة السلاح تقدّم المستعمرين البيض، فاشتهر زعماء أشدّاء في أولى "حروب ماوري" مثل تي راوباراها (في سنوات 1840). ويرتبط بالمرحلة الأصعب من المواجهة بين أوروبيين وسكان أصليين (1860 – 1870) انتشار ديانتين توليفيّتين كبيرتين تجمعان بين العبادات المحليّة وتأويل العهد القديم: "باي مارير" (الهوْهوية)، عقيدة مجيئية خليطة تشجّع الحرب ضدّ البيض، و"رين غاتو"، عقيدة متفرّعة من الأولى، تسيطر على تاريخها صورة النبي "تي – كوتي" المتوفي عام 1893.

م. غودلييه

BERT E., 1924, *The Maoris*, Wellington, Polynesian Society, 2 vol.- BIGGS B., 1960, *Maori marriage*, Wellington, Polynesian Society.- CLARKE P., 1975, *Hanhau. The Pai Marire search for Maori identity*, Auckland, Auckland University Press.- DALTON B.J., 1967, *War and politics in New Zealand 1855- 1870*, Sydney, University Press.- FIRTH R., 1957, *Economics of the New Zealand Maori*, 2e. éd., Wellington, Government Printer.- JOHANSEN J.P., *The Maori and his religion in its non-ritualistic aspects*, Copenhague, Ejnar Munksgaart; *Studies in Maori rites and myths*, Copenhague, Ejnar Munksgaart.- METGE J., 1976, *The Maoris of New Zealand Rautahi*, éd. révisée, Londres, Henley et Boston, Routledge et Kegan Paul.- OPPENHEIM R.,1973, *Maori death customs*, Wellington, A.H. et A.W.Reed.- VAYDA A.P., 1960, *Maori warfare*, Wellington, Polynesian Society Maori.





هالويل، ألفرد إيرفنغ HALLOWEL Alfred Irving

أجـرى الأنتروبولوجـي الأميركي ألفرد إيرفنغ هالويل (1892 – 1974) بصورة خاصـة تحقـيقات ميدانية لدى هنود أوجيبوا. درس من يقيمون منهم في كندا، تقريباً من 1930 حـتى 1940، ومن هم في الولايات المتحدة خلال العقدين التاليين. ومع أنه تعلم في المدرسة العليا للإثنوغرافيا على يد فرانك سبيك وفرانز بواس، فإنه لم يقدّم خلاصاته إلا باسـتعمالها في نصوص يطغى عليها طابع التحليل النفسي، فساهم بذلك في تأكيد الصبغة النظرية للأنتروبولوجيا الأميركية الشمالية.

تنتمي أعمال هالويل إلى الظواهرية وإلى التراث الفلسفي الأميركي. وقد أراد أن يثبـت ضـرورة تواجـد مفهوم "الأنا" من أجل انطلاق التحليل التأمّلي ودراسة الأنظمة الاجتماعـية والثقافـية والأخلاقـية (هـالويل، 1967). كما بين سمة التلازم بين ميادين الشخصية والثقافة والمجتمع (1976). وعمل على استكشاف منهجي للعلاقات بين المعرفة والشـعور والسلوك، مركزاً على أن العمل والتجربة يتخذان معنى محدّداً بالنسبة "للمحيط السـلوكي" المنتج ثقافيا، وليس من خلال المحيط الناتج عن معطيات موضوعية. في هذه التحالـيل، ركـز هـالويل على تقديم وجهة نظر الأفرقاء الاجتماعيين، سواءً في دراسة المكان أو الزمان أو التعداد أو الملكية أو الشخص أو الانفعالات أو الأحلام أو المرض أو المـوت أو علـم الأخلاق أو الغيبيات (1967، 1976). إن دراسات وخبرته الشخصيّة قد أهّـلاه لهـذا النوع من الأبحاث. ولقد أرسى هالويل استعمال روائز رورشاخ في دراسة تفـاعل العلاقات الثقافية، مفتتحا السجال عن ملاءمة هذه المنهجيّة. في الولايات المتحدة، كـان هـالويل رائـداً في مادة تاريخ الأنتروبولوجيا (1976)، فعمله على تحوّلات الثقافة الأميركية الهنديّة هو من أوّل التحاليل المقارنة في هذا المجال (1976).

جمعـت أغلـب أعمال هالويل في مجلدين: *ثقافة وتجربة* (1955) و*مساهمات في الأنتروبولوجيا* (1976). ونشرت جنيفر س.هـ. براون بعد موته كتاب *هنود أوجيبوا عند نهـر بـيرنز، مانيتوبا*، الذي يشكل امتداداً لدراسته الأحادية لعام 1942، *دور السحر في مجـتمع السـولتو*. ولم تزل أعماله تقرأ، ليس فقط لأنه واحد من مؤسّسي الأنتروبولوجيا الأميركـية، ولكن أيضا لأن القضايا التي طرحها تبقى معاصرة؛ وما زال يعاد اكتشافها من قبل أجيال جديدة من الباحثين.

هـ. هـ. فايت

HALLOWELL H.A..1967 (1955), *Culture and experience*, New York, Schoken Books; 1971 (1942), *The role of conjureing in Saulteaux society*, New York, Octagon Books; 1976 (1963), Contributions to anthropology. Select papers of A. Irving Hallowell, Chicago, The University of Chicago Press; 1992, *The Ojibwa of Berens River, Manitoba: Ethnography into history*, Fort Worth, Harcourt Brace Jovanovich College Publishers.

FOGELSON R.D. et SPIRO M.E., 1965, "Introduction" , in M.E. Spiro (ed.), *Context and meaning in cultural anthropology*, New York, The Free Press.- NASH D. (ed.), 1977, *An appreciation of A. Irving Hallowell, Ethnos*, 5 (1).

Marginalité — هامشية

إن استخدام عبارة الهامشية، التي هي حالة أشخاص أو جماعة يقيمون على الحدود الخارجية للمجتمع ويعيشون "على هامشه" ، هو قريب العهد في العلوم الإنسانية. وإن نجاحه المتزايد منذ الستينات يبدو مرتبطا، في المجتمعات الصناعية، بظواهر كان يتوجب التعريف بها بطريقة سهلة، على حساب بعض الالتباس أحيانا. منذ 1928، تحدث إ.إ.بارك عن الهامشية، ولكن فقط للإشارة إلى "الهجناء الثقافيين"، أي المهاجرين، الذين تتسم ثقافتهم الأصلية وثقافة الاستقبال بمنظومات قيم مختلفة عموما. بالنسبة الى هـ.س.بيكر (1963)، يختلط "الانحراف" و"الهامشية" في عدم التلاؤم مع "القواعد المعيارية"، وقد انتشر، منذ حوالي عشرين سنة، استخدام عبارة "المجموعات الهامشية" للدلالة، حسب الحالة، على الأقليات الإثنية، أو المشردين، أو الهيبيين، أو المنحرفين جنسيا.

ما هي إذا العلاقات أو أوجه الشبه الفاعلة بين أفكار الهامشية والانحراف (عدم التطابق مع المعيار) والانتهاك (عدم احترام القاعدة)؟ وما هو الأمر خصوصا في المجتمعات "البدائية "، "التقليدية "، التي جعلت منها الإثنولوجيا غرضها الأول؟ لقد طرح هذا السؤال الأخير بسبب وجوب تعديل الفكرة التي صاغها إ.دوركهايم والتي بحسبها تولي المجتمعات "الحديثة " الأهمية للفرد والفردية أكثر بكثير من ثقافات أخرى- خاصة القبلية- حيث " يبتلع" الفرد من الجماعة. قد يكون صحيحا أنه لا يمكن إبطال وجود الهامشيين منطقيا في المجتمعات الأشد بساطة حيث يتم فقط تحديد معايير الهامشية ونتائجها الاستبعادية، والواقع أن هذه الأخيرة سهلة التحديد، أولا وعلى الأقل بالإسناد إلى تقسيم داخلي أساسي، هو تقسيم الأدوار أو الأوضاع الاجتماعية- الجنسية المنوطة "بالعمر الاجتماعي". وهكذا فإن هذا الرجل " المهمل، [...] السيء التغذية، الحزين والوحيد" الذي ظنه ك.ليفي - ستروس (1983) لأول وهلة مريضا لدى هنود بورورو في وسط البرزايل، هو في الحقيقة عازب بكل بساطة، ومن هنا بالذات مهمّش. زيادة على ذلك، إن ما يصح على العازب "يصح كذلك ، بدرجة أقل، على زوجين دون أولاد"- عاجزين عن القيام بوظيفتهما التناسلية كما عن تأمين "مستقبل أجداد" لمجتمعهما- وبشكل أخص على المرأة العاقر (هيريتيه، 1984). في نفس السياق، إذا استطاع رجل عاجز عن لعب دوره

كراشــد ذكــر أن يصبح أحيانا "سيدة مجتمع" مندمجا بفضل دعم المؤسسات- الملتبس- (مــثل البرداش، المنحرفين الشاذين جنسيا لدى هنود السهول)، فيحدث أيضا أن " يُهمّش" فعــلاً: هو ليس رجلاً ولا امرأة (لقد أوضح كلاسترز، 1972 هاتين الإمكانيتين المختلفتين في نفس السياق لدى جماعة غاياكي في الباراغواي).

إن الانحــراف والهامشــية ليسا إذاً دائماً فكرتين تقترن واحدتهما بالضرورة مع الأخرى. يقول م.بانو (1985) إن شعب مينج في ميلانيزيا يتصوّر حيزه الاجتماعي حرفيا بالعــبارات التالــية: "المركــز" أي مكان الحالة الطبيعية، و"الحدود الخارجية" أي مكان الهامشــية. إنــنا نجد أوّلاً ، فور اقترابنا من "حدود" الجماعة، رجالاً قادمين للعيش لدى زوجاتهم (زيجات تقضي بقتل الزوجة، أقلية)، ثم المعاقين أو الضعفاء عقلياً، فالنشالين، ثم "الكســالى" غــير المسؤولين، ويليهم اليتامى (المشبّهين بالعازبين في ثقافات عديدة)، وفي نهايــة المطاف، اللاجئين الأجانب لكونهم " يتامى" بامتياز. يشغل بعض هؤلاء الأشخاص وظــائف تكفــيرية وهــم مــثال "مالا يجب فعله"، بما أن حالهم تنتج، حسب علم السببية المحلــي، عن تقصير فادح: لقد تهرّبوا من طقوس جوهرية. إنّ القاسم المشترك بين كثير مــن المجــتمعات، أو لنقل أجمعها، هو اعتبار التهميش نتيجة لانتهاك عظيم، مثل سفاح القربى، وكوسيلة لتأمين "صادّين" عن الطائفة يكونون في نفس الوقت ضحاياها التكفيرية. كذلــك هناك انتهاكات المحرّمات التي ينتقل التدنيس الذي تسببه عبر الاتصال أو النسب: تحضير أرواح الموتى لدى شعب سامو (هيريتيه، 1981)، أكل جيف الحيوانات لدى شعب المــوز (إيــزار، 1979)، وهما من شعوب بوركينا فاسو؛ تستوجب هذه الانتهاكات تلقي عقوبــة "إبعاد" الذين طبعوا بها (لا يمكن دفنهم خوف أن يؤدي ذلك إلى الجفاف) الذين، أقلــه فــي الحالة الثانية، يشكلون "حوضا الأكباش الفداء الجاهزة دائما للخدمة " (إيزار، 1983). يــتواجد دور كبش الفداء هذا بشكل كامن على الأقل، واستيهامي أيضاً حتى في خصــائص أشــخاص مــثل "المجنون" و"الأبله" في قرى تجمعاتنا الريفية، وفي الوظائف المفروضة على بعض الأقليات الإثنية أو الدينية في قلب المجتمعات المدينية. غير أنه من المناســب تغيير المقياس في هذه الحالة الأخيرة. وهذا ما يوضح مرونة الفكرة الدالة فقط علــى الهامشية التي تطبق فعلاً على طوائف المتسوّلين واللصوص في القرون الوسطى الأوروبية، وعلى "القبائل الإجرامية " في الهند (دفاتر جوسيو، 1979)، وعلى البروليتاريا الرثة التي تقيم في أحزمة بؤس مدننا الحديثة، وعلى " ثقافات فرعية " أخرى.

م.كزانتاكو

BECKER H.S., 1963, *Outsiders, Studies in the Sociology of Deviance*, New York, The Free Press.- 1979, *Les marginaux et les exclus dans l'histoire, Cahier Jussieu* n. 5, Université Paris VII, Paris, UCE. – CLASTRES P., 1972, *Chronique des Indiens guayaki*, Paris, Plon.- HERITIER F., 1981, "Le charivari, la mort, la pluie", *in* J. LE GOFF et J.-C. Schmitt (éd.), *Le charivari*, Paris, Mouton; 1984, "Stérilité, aridité, sécheresse: quelques invariants de la pensée symbolique", *in* M. Augé et C. Herzlich (éd.), *Le sens du mal. Anthropologie, histoire, sociologie de la maladie*, Paris, Edition des Archives contemporaines.- IZARD M., 1979, "Transgression, transversalité, errance ", *in* M. Izard et P. Smith (éd.), *La fonction symbolique. Essais d'anthropologie*, Paris, Gallimard; 1983, " Introduction", *in* J.G.Frazer, *Le rameau d'or 3. Le bouc émissaire*, Paris, Robert Laffont.- LEVI-STRAUSS C., 1983, *Le regard éloigné*, Paris, Plon.- PANOFF M., 1985, "Une

figure de l'abjection en Nouvelle- Bretagne: le *rubbish man*", L'Homme 94, XXV (2): 57-71. – PARK R.E., 1928, " Human Migrations and Marginal Man", *The American Journal of Sociology* 6: 881- 893.

HERSKOVITS Melville Jean — هرسكوفيتز، ملفيل جان

ولد الأنتروبولوجي الأميركي ملفيل جان هرسكوفيتز عام 1895 في بال – فونتان، أوهايو، وتوفي عام 1963 في إيفنستون، إيلينوي. درس الأنتروبولوجيا في جامعة كولومبيا حيث تابع دروس أ. غولدنوايزر وإ. ك. بارسونز وت. فبلن وخاصة فرانز بواس الذي أثر عليه إلى حد كبير. ناقش رسالته للدكتوراه عام 1923. ومنذ 1927، وضع هرسكوفيتز البرنامج الأميركي الأول للدّراسات الأفريقية في جامعة نورثوسترن (إيفنستون) حيث احتل سنة 1961 أول كرسي أنشئ في الولايات المتحدة للدراسات الأفريقية. إن أعمال هرسكوفيتز غزيرة جداً – فقد نشر أكثر من خمسمائة مقال – وتختصّ بمجالات عدّة: الأنتروبولوجيا الطبيعية والموسيقى والفنّ والفولكلور والمعتقد والاقتصاد وعلم النفس ودراسة التغيير الثقافي. ولكن أهم ما قدّمه هذا النسبوي الثقافي هو افتتاحه الطريق للدّراسة العلميّة عن السود في العالم الجديد.

وهرسكوفيتز هو رائد في ميدان تحديد الحيّزات الثقافية الأفريقية (1924) ومؤلف لكتاب عن الحضارات الرعوية في أفريقيا الشرقية (1926). وقد أجرى عام 1928 بالاشتراك مع زوجته فرانسيس هرسكوفيتز بحثه الميداني الأول في الخارج الذي حصل في آن واحد عند "زنوج الغابات" وعند سكان المدن في سورينام (1934، 1936): من هنا كان منطلق الاهتمام الذي أولاه طيلة حياته للعلاقات التاريخية بين أفريقيا وبلدان أميركا. وسيكرّس هرسكوفتز نفسه خلال خمسة عشر عاماً لدراسة مناطق الأميركيين السود ما بين البرازيل والولايات المتحدة: فقد قام بأول إحصاء إثنوغرافي للمجتمعات الرّيفية في هايتي (1937) وترينيداد (1947) وألف كتابه الأساسي *أسطورة ماضي الزنجي* (1941) الذي حاول فيه إظهار غنى ماضي السود الأميركيين المعرّف والمحلل من خلال مفاهيم مثل "الأفريقانيّة " و"التوليفية " و"إعادة التأويل" .

أثمرت أبحاث هرسكوفيتز في أفريقيا الغربية، خاصة في داهومي (بنين) إصدارات عديدة (1938 ب)؛ وتتمثل مساهمته في النظرية العامة بكتاب عن دور التثاقف (1938 أ) وواحدة من أولى دراسات الأنتروبولوجيا الاقتصادية (1940) وكتاب يعرض خلاصة أفكاره: *الرجل وأعماله* (1948) لعب هرسكوفتز دوراً أساسيا في تنشئة عدّة أجيال من الأميركيين المستفرقين أو المختصين بالدراسات الأفرو – أميركية. ولا يمكننا عزل اسمه عن اسم زوجته ف. هرسكوفيتز التي نشرت عدّة أعمال مع زوجها والتي جمعت بعد موته أهمّ مقالاته عن أميركا الأفريقية (1966).

ر. برايس

1924, "A preliminary consideration of the culture areas of Africa", *American Anthropologist* 26: 50-64. 1926, " The cattle complex in East Africa", *American Anthropologist* 28: 230- 272; 361- 380; 494- 528; 633-644. 1928, *The American*

Negro: A study in racial crossing, New York, A. Knopf. (Avec F.HERSKOVITS), 1934, *Rebel destiny: among the Bush Negroes of Dutch Guiana*, New York, Whittlesey House. (Avec F. HERSKOVITS), 1936, *Suriname Folk-Lore*, New York, Columbia University Press. 1937, *Life in a Haitian valley*, New York, A. Knopf. 1938a, *Acculturation, the study of culture contact*, New York, J.J. Augustin. 1938b, *Dahomey , an ancient west african kingdom*, New York, J.J. Augustin. 1940, *The economic life of primitive people*, New York, A.Knopf, (Nouvelle éd. 1952, *Economic Anthropology*, New York, A. Knopf). 1941, *The myth of the Negro past*, New York, Harper (trad.fr. *L'héritage noir: mythe et réalité*, Paris, Payot, 1966). (En collaboration avec F. HERSKOVITS), 1947, *Trinidad village*, New York, A. Knopf. – 1948, *Man and his work: the science of cultural anthropology*, New York, A. Knopf (nouvelle éd. 1955, *Cultural Anthropology*, New York, A. Knopf) (trad.fr.: *Les bases de l'anthropologie culturelle*, Paris , Payot. 1967).

HERSKOVITS F. (ed.), 1966, *The New World Negro*, Bloomington, University of Indiana Press.-SIMPSON G.E., 1973, *Melville J. Herskovits*, New York, Columbia University Press.

همجـــي Sauvage

لا تشـــير كلمة" همجي" إلى فئة عرقيّة بقدر إشارتها إلى صورة معكوسة لحضارة غربيّة تخدم وظيفة انتقادية مركزية في الفلسفة الأخلاقية والسياسية. يُصنف علم الاشتقاق (latin: selvaticus sylvestre) الهمجـــي في خانة الطبيعة غير المشغولة من قبل الإنسان: يرمـــز فـــي القـــرون الوسطى إلى نصف حيوانية فظة، ويكتسب بعضاً من التجسيد مع اكتشـــاف هنود أميركا الذين سيصبحون ممثليه الحصريين حتى اكتشاف بوغانفيل لسكان تاهيتـــي. إنّ حالـــة الطبيعة المفترضة لدى الهمجي هي مصدر ازدواجية قديم جداً: بينما يرى البعض فيها، انطلاقاً من مخلفات أسطورة " العصر الذهبي" القديمة، نظرة مثالية إلى الهـــندي الحر والطيّب الذي يعيش دون عمل من فاكهة منحته إياها طبيعة سخية، ورأى فـــيها آخـــرون أقـــل تفاؤلاً إشارة إلى وجوده المأساوي والى بنيته الهزيلة وإلى نزوعه الطبيعـــي إلـــى الحرب وافتراس البشر، وباختصار إلى ارتباطه المطلق بطبيعة مشهورة بقســـاوتها. إلا أن هذين التقليدين ينهلان من المصادر نفسها، التي هي متعاطفة بشكل عام مع الهنود: تيفيت، ليري، أكوستا، دابفيل، ديفرو، وأكونيا عن أميركا الجنوبية، والمبشرين اليســـوعيين فـــي كندا (لافيتو: "*حكايات من فرنسا الجديدة*") يلجأ مناصرو فكرة الهمجي الطيـــب (مونتانـــي، ليسكاربو، لاهونتان، دوتارتر، روسو) إلى استخدام مفهوم "الفلاسفة العـــراة " لتوبيخ معاصريهم وإلى انتقاد الكنيسة والنظام الملكي علناً بدءاً من القرن الثامن عشـــر. وفي المقابل، يسعى تقليد آخر إلى تبرير الفتوحات ومحاسنها التي تصيب شعوباً جعلهـــا الاستبداد والجهل تعيش بؤسا مطبقاً (فيتوريا، هوبز، دياو، بوفون، فولتير، كانط، هـــيغل). لقد أعطى كل من فلسفة "عصر الأنوار" (مقالة "الهمجي" في " *الموسوعة*" تعتبر تحقيرية) وانتصار فكرة التطور للقرن التاسع عشر تفسيراً للتاريخ يتموضع فيه الهمجيون في المرحلة الدنيا من تطور يجب أن يمر من مرحلة البربرية قبل أن يصل إلى الحضارة

(كليم، باشوفن، مورغان، إنجلز). إن الهمجيين، الذي تم استبدالهم بالبدائيين، قد اختفوا من الانثولوجيا المعاصرة باستثناء وجودهم المجرّد في كتاب عرض سياسي ألفه ب. كلاستر.

ب. ديسكولا

1915, *Noun Reduplication in Comox, a Salish Language of Vancouver Island,* Ottawa, Canada Department of Mines. 1921, *Language* , New York, Harcourt (trad.fr. *Le langage*, Paris, Payot, 1967).- MANDELBAUM D. (ed.), 1949, *Selected Writings of Edward Sapir in Language, Culture and Personality*, Berkeley, University Press of California. 1967, *Anthropologie*, 2 vol., Paris, Editions de Minuit. 1968, *Linguistique*, Paris, Editions de Minuit.

DARNELL R., 1990, *Edward Sapir. Linguist, anthropologist, humanist*, Berkeley, Los Angeles, Londres, University of California Press.- PRESTON R.J., 1966, "Edward Sapir's Anthropology: Style, Structure and Method", American Anthropologist, 68: 1105- 1128.- SPIER L., HALLOWELL A.I. et NEWMAN S.S. (eds) (1941), 1960, *Language, culture and personality: essays in memory of Edward Sapir*, Salt Lake City, University of Utah Press.

هملايا Himalaya

تتألف هملايا من مجموعة سلاسل جبلية ترسم قوس دائرة طوله 3500 كلم في قلب قارة آسيا، بين أفغانستان ويونان. وهي أكبر كتلة جبلية على الأرض. وتتكامل إلى الغرب مع جبال هندو-كوش وبامير؛ وإلى الشمال مع هضبة التيبت، من كاركوروم إلى خام؛ وتغرق تدريجياً في الشرق ضمن هضاب جنوب الصين وشمال برمانيا. بتعريفها هذا، تضم هملايا المنحدرات الجنوبية (تيراي وبهابار) التي تلامس سهل الغانج الهندي الفسيح ووديان الإندوس وتسانغبو العليا الواقعة خلف سلسلة هملايا العليا بمعناها الحصري. كما تغطي الجزء الشرقي من أفغانستان (نورستان)، والطرف الشمالي من باكستان وكشمير الباكستانية والهندية، ولداخ الهندية، وولاية هيماشال برادش الهندية، وست مقاطعات من أوتار برادش تضمها ولايتا غارهوال وكوماون، ونيبال، وسيكيم (الهند)، ومقاطعة دارجيلنغ في البنغال الغربي (الهند)، وبوتان، وأروناكال برادش- مقاطعة في أقصى شرق الاتحاد الهندي -، ثم إلى الشمال القسم الأكبر من هضبة التيبت، تلك المنطقة ذات الحكم الذاتي ابتداءً من 1965، ضمن دولة الصين.

ثقافيا، يقع هذا الحزام الجبلي الضخم على حدود حضارتين كبيرتين: حضارة آسيا الجنوبية وحضارة آسيا الوسطى. المدى الثقافي الهندي من جهة، والمدى الصيني- التيبتي من جهة أخرى. يضاف إلى هذين التجمعين الكبيرين عناصر شرقية تسربت عبر برمانيا وأصبحت تحكم الحياة الدينية لشعوب أروناكال برادش، ومؤثرات الإسلام التي تظهر بصورة خاصة في هملايا الغربية. تشكل هذه السلسلة الجبلية أيضا نقطة التقاء البوذية والهندوسية اللتين دخلتا إلى تلك المناطق البعيدة عبر الطرق التجارية التي تصل منذ عهود سحيقة جداً ما بين الهند والتيبت. وأضيفت هاتان الديانتان الكتابيتان إلى ممارسات

شـــامانية وعناصـــر قبلية كانت تطغى عليها عبادة آلهة التربة ومفهوم الرحلة الطقوسية (ن.الان).

تم الاستيطان بطرق ثلاثة. من الغرب والجنوب أتت شعوب هندو-آرية أقامت في الأراضـــي السفلى وصولاً إلى ارتفاع يتراوح بين 2000- 2500 م. عرفت شعوب التلال تلك، التي تدعى باهار، نمط حياة مرتكز عموماً على زراعة الأرز. ومن الشمال هبطت شـعوب ذات لغة وثقافة تيبتيتين، تدعى بهوتيّا لدى سكان الجنوب ومون- بالدي شعوب تيبت الأصلية. أقامت تلك الشعوب في الأودية العليا التي يتجاوز ارتفاعها عموماً 3500م. ومارســـت اقتصاداً مختلطاً نصف زراعي ونصف رعوي يلعب فيه الشعير وثور التيبت دوراً أساســيا. أمـــا موجة الهجرة الثالثة، وهي الأقل شهرة، فقد أتت من الحدود الشرقية لبرمانــيا ويونـــان، وهـــي تجمع شعوباً ذات لغات تيبتية- برمانية أقامت في أرونا كال براديش، وقد تكون استوطنت الجزء الشرقي من بوتان ونيبال.

لجـــأ عدد من تلك الشعوب إلى مناطق هملايا ليجدوا فيها حماية ضد الاعتداءات الخارجية. هناك انعزلوا عن المؤثرات الخارجية في وعورة الجبال فحافظوا على ملامح ثقافية ولغوية اختفت من الهند والتيبت منذ فترة طويلة. تلك هي حال الشعوب الناطقة بلغة الـــداردي والكفير في منطقة هندو-كوش، تلك المنعزلات التيبتية في أعالي نيبال، وحالة سكان وادي كاتماندو الذي هو خزان ثقافة العصور الوسطى الهندية.

هملايا أشد كثافة سكانية في منحدراتها الجنوبية التي ترويها الأمطار الموسمية ممّا هـــي عليه في هضاب ترانسهملايا المجدبة حيث لا تتجاوز الكثافة خمسة أشخاص فـــي الكلـــم^{2}. وتـــنخفض الكـــثافة أيضاً بصورة ملحوظة تبعاً للارتفاع وحسب وجهة السكن: فالمنحدرات الجنوبية أشد كثافة بكثير من المنحدرات الشمالية. ولقد أدى تباعد التضاريس وصـــعوبات التواصـــل بين وادٍ وآخر إلى تشكيل فسيفساء من جماعات إثنية صغيرة لكل منها لغته وتقاليده الخاصة. ورغم بعض التقاربات وتأثير تراث ثقافي توحيدي (هندي أو تيبتي أو إسلامي)، فإن لكل من تلك الجماعات مواصفاتها الخاصة.

هـــناك تـــنوع إثنـــي هائل وبنى اجتماعية- دينية بالغة التنوع. يعيش في هملايا الوســـطى: شعوب هندية- نيبالية، الخاس أو البربطية، تنتظم تبعاً لنظام الطوائف الهندي؛ وإثنـــيات ذات لغـــات تيبتـــية- برمانية (ماغاز، غورونغ، تامانغ، نيوار، سونوار، راي، ليمـــبو) قليلة التراتب الداخلي وتعتمد نظاماً عشائرياً ذا نمط تفريعي؛ وشعوب بهوتيّا ذات لغـــة وثقافة تيبتيتين، تنقسم إلى طبقات داخلية الزواج وتمارس عند الحاجة تعدد الأزواج مـــن الإخـــوة. ونشير أيضاً إلى وجود أقليات تتكلم لغات آسيوية جنوبية من نمط الموندا (ساتار، أو أيضاً كوسوندا أو راوتي). في نيبال تعيش كل واحدة من جماعات كبرى من الســـكان في منطقة بيئية خاصة تبعاً لنظام مجتمعات منضدّة: يعيش التيبيون- البرمانيون فـــي المـــنطقة الوسطية، ويحيط بهم من الشمال البهوتيّا، ومن الجنوب الهندو- نيباليون. وفي سهل تيراي الداخلي يعيش التارو الذين يتحدرون من قبائل الهند الشمالية.

والتـــنوع كبـــير أيضاً في هملايا الغربية حيث تتجاور شعوب تيبتية وهندو- آرية ذات ديانـــة هندوسية أو بوذية أو إسلامية أو غير منتمية لواحدة من تلك الديانات الكبرى، مـــثل الكـــالاش في شيترال الجنوبية. ويدفع إلى الاهتمام بالمنطقة وجود لغات قديمة جداً ذات أصـــول هندو- آرية أو هندو- غيرانية (الكفير والداردي) وثقافات هندو- أوروبية

قديمـــة. ولقد وجدت فيها (فوسمان) حالة قديمة من الديانة ما قبل الفيدية قد تتيح دراستها إلقاء ضوء جديد على تاريخ الهندوسية في الهند.

فـــي هملايـــا الشـــرقية (سيكيم، بهوتان) توجد شعوب تيبتية ونيبالية بشكل عام، باســتثناء الليبشا التي هي جماعة غير محددة المصدر. أما الأروناكال براداش فإنها تشكل مســتوطنة إثنية فائقة الغنى، ولكنها عصية على الدراسة اليوم للأسف. هي منطقة تسكنها إثنـــيات صـــغيرة ذات لغات تيبتية– برمانية (ميشمي، دافلا، أبا تاتي، آدي، آكا، غالونغ، إلـــخ.) ذات مـــدى اجتماعـــي ضـــيق وتـــراث ثقافي شفهي بالكامل. ولا تدين أنظمتهم الاجتماعية ومعتقداتهم بشيء للهند أو للتيبت.

لـــم يحـــل ذلك التنوع وذلك التعقيد دون قيام ممالك صغيرة، بين القرنين الخامس والثاني عشر، محدودة في نطاق عدد من الوديان ومعتمدة على إحدى طرق التجارة عبر هملايـــا (ليه، لاسا، غتسانغ ، جوملا، وادي كاتماندو، إلخ.). ورغم ذلك تميزت هملايا، حـــتى القرن الثامن عشر، بتفتت سياسي هائل أدى إلى وضع قطاعات كبرى من السكان تحـــت وصـــاية زعامـــات قبلية. ولم يقلل ظهور دولة قومية كبرى في نيبال والمناطق المجـــاورة في نهاية القرن الثامن عشر من ظاهرة التنوع الثقافي واللغوي. حتى أنه أثار، فـــي عـــدد من الحالات، ردات فعل مطالبة بهويتها، إضافة إلى تجسد عدد من الاثنيات. رغم كل ذلك تقوم الهندوسية، المرتبطة بدخول تدريجي للشعوب الهندية والهندو– نيبالية إلى السلسلة الجبلية، بعملية نسف متواصلة للغات وثقافات الأقليات التقليدية.

ج. توفين

BERREMAN G.D., 1963, *Hindus of the Himalayas: Ethnography and Change*, Berkeley et Los Angeles, University of California Press.- FURER-HAIMENDORF C. von, 1962, *The Apa-Tanis and their neighbours*, Londres, Routledge et Kegan Paul; 1982, *Highlanders of Arunachal Pradesh. Anthropological Research in Nort – East India*, Delhi, Vikas Publishing House.- GABORIEAU M., 1978, *Le Népal et ses populations*, Bruxelles, Editions Complexe.- GORER G.E., 1938, *Himalayan village. An account of the Lepchas of Sikkim*, Londres, M. Joseph.- HITCHCOCK J.T. et JONES R.L. (eds), 1976, *Spirit Possession in the Nepal Himalayas*, Warminster, Aris et Phillips.- JEST C., 1975, Dolpo. *Communautés de langue tibétaine du Népal*, Paris Editions du CNRS.- JETTMAR K., 1975, *Die Religionen des Hindukusch*, Stuttgart, W. Kholhammer.- MACDONALD A.W. (éd.), 1982, *Les Royaumes de l'Himalaya*, La Haye- Paris, Imprimerie nationale.- PIGNEDE B., 1966, *Les Gurungs, une population himalayenne du Népal*, Paris, Mouton.- TOFFIN G., 1984, *Société et Religion chez les Néwar du Népal*, Paris, Editions du CNRS.

Inde — الهنـــد

L'anthropologie indienne — الأنتروبولوجيا الهندية

لم يبدأ التعليم الجامعي للأنتروبولوجيا في الهند رسميا إلا عام 1921. وكانت تعتبر حيـــنها مـــادة دراســـة تضـــم الأنتروبولوجيا الطبيعية وما قبل التاريخ والأنتروبولوجيا الاجتماعية– الثقافية. ولقد كان ظهور مجلة *مان إن إنديا* (*Man in India*) عامل نشرها

الأساسـي. ولكن تأسيس *بحوث الهند الأنتروبولوجية* (كلكوتا، 1945) وتجديد المنظورات الحاصل في الخمسينات قد أديا إلى الإخلال بذلك التوازن. أصبح البعد الثقافي يشغل مكانا أساسـيا في التوجه العام للدراسات وفي حجم المنشورات. وتخلت الأنتروبولوجيا الهندية عن الدراسات الاجتماعية- السياسية وعن عالم المدن لمصلحة علم الاجتماع لتتخذ منحى قريباً ممّا تعرَّف به الاثنولوجيا بصورة عامة وتحتفظ لنفسها بدراسة الأقليات أو الطوائف التي تدعى " قبلية"، وبدراسة جماعات محلية واضحة التعريف تنتمي في غالبيتها إلى عالم الريف وتعمل على مقاربتها من زوايا التكنولوجيا والاقتصاد والطقوس والجماليات.

ولكـن ذلـك لا يعني احترام جميع المؤسسات لذلك التقسيم. إذ استمر بعضها في إدراج الـبعد الثقافـي ضـمن توجه الأنتروبولوجيا العامة (لوكناو، مدراس)؛ وأدرجتها أخـريات، علـى خـلاف تيروباتي، في تعليم مشترك مع علم الاجتماع (لوكناو، دلهي)؛ وحـافظ كثـيرون على روابط بينها وبين الجغرافيا البشرية (كلكوتا، بومباي، بنغالور). اليوم هناك سبع وعشرون جامعة تعتمد تدريس الأنتروبولوجيا (من أقدمها كلكوتا ولوكناو ورانشـي وسـاغار وشـانديغار)، وثمانية وثمانون معهداً تتقاسم نشاطات البحث (على الأخـص مركز رانشي للدراسات القبلية، أودايبور، كوزيخود، تريفاندروم، وأحمدأباد؛ ثم معهـد أ.ن.سينها للدراسات الاجتماعية في باتنا، ومعهد الدراسات الاجتماعية في كلكوتا وبنغالور). وإلى جانب *مان إن إنديا* (رانشي، 1921)، هناك مجلات هامة: *الأنتروبولوجي الشرقي* (لوكناو، منذ 1937)، *نشرة علم الاجتماع* (الجمعية الهندية لعلم الاجتماع، بومباي، مـنذ 1951)، *مجلـة الـبحوث الاجتماعـية* (رانشي، منذ 1958)، *مجلة الجمعية الهندية للأنتروبولوجيا* (كلكوتا، منذ 1966)، *مساهمات في علم الاجتماع الهندي*، السلسلة الجديدة (دلهي ، منذ 1967).

يعكـس الـتوزيع الجامعـي أيضـا بدرجة معينة التوجهات الفكرية التي تعتمدها الـبحوث الهـندية. فـبعد أن حاولت هذه الأخيرة ، كما في الأماكن الأخرى، أن تكرّس اعترافا بخصوصية أنتروبولوجياها الثقافية، لم تستطع أن تحافظ على طموحاتها النظرية والمقارنة والتعميمية التي شاء دمغها بها كبار روادها الأوائل.

يعـود هذا الوضع إلى أسباب عديدة : 1) الأهمية الديمغرافية لشبه القارة (حوالي ربـع سكان الكرة الأرضية)؛ 2) المؤثرات الفكرية لتراث استعماري دام أكثر من قرنين وجـدت خلالهمـا الأنتروبولوجيا الهندية نفسها تخدم على التوالي هدفاً إنسانياً ثم محاولة إخضاع؛ 3) تاريخ الحركة القومية والدور الذي لعبه العلم في إرساء ملامح لغوية ودينية وثقافـية واجتماعـية لعبـت دوراً فـي رسـم حدود ولايات الاتحاد الفيديرالي الجديد؛ 4) تعقـيدات قضايا إدارة وتخطيط التنمية، مما سيقوي الروابط ما بين الإدارة والبحوث الأنتروبولوجية المنتظمة لخدمة غايات اجتماعية- اقتصادية وسياسية؛ 5) طبيعة الرهانات الـنظرية نفسـها التـي يطرحها تحليل وتخطيط حضارة متميزة تُفترَض حيناً كغبار من عناصـر متـباعدة متـنافرة، وحيـنا كمجمـوع ثقافي هائل يتجاوز إلى حدٍّ بعيد حدوده الجيوسياسية المعاصرة ويمتلك إرثا خاصا من الخطاب القيّم عن الإنسان بصورة عامة.

إن البـيانات الإثنوغرافية والأعمال الإحصائية العشرية المحققة بين 1881 و 1961 تقـدم جـردة بمـادة غنية جداً وتبرهن إلى أي مدى تشكل الهند مختبراً ذا قيمة متميزة للتحقـيقات الأنتروبولوجـية: 3000 طائفـة، 50000 فرع من طائفة، 427 قبيلة "شملتها

الإحصـــاءات". ومـــع ذلك فإن هذا الأدب الرسمي قد انشغل بأمور بعيدة في الغالب عن اهتمامات مادة المعرفة العلمية، واعتمد معايير تعريف غريبة عن المادة المدروسة ومثقلة بمعطيات مدارس فكرية كثيراً ما تكون بالغة التناقض فيما بينها. وعندما حاول توزيع تلك المـــادة الهائلـــة مـــن التسميات الاجتماعية على الفئتين الحصريتين للطائفة والقبيلة، فلقد اســتنكف عـــن أن يـــرى ويحلل واقعاً اجتماعياً يفرز ويقسم "القبائل" – إذا لم نتحدث إلا عنها- إلى درجة تشكيل آلاف الوحدات المتفرعة عنها والتي تقيم بدورها علاقات عديدة مع فروع الطوائف ومع عشائرها المحلية. يضاف إلى ذلك أيضاً تنوع هائل من الأشكال المخـتلطة، من اللغات والشعوب والمعتقدات، مما يحتم إعادة النظر بكل محاولة تصنيف إحادية، ولكن دون الوقوع في عملية دمج بسيطة: ينتظم العديد من هذه الأشكال فيما بينها تـبعاً للمنطق الذي يقترحه نظام "فارنا- جاتي" الذي يمثل تعبيراً خاصاً عن القيم التراتبية التي يتشكل تبعاً لها تسلم الكائنات.

هـــناك إذن تطابق بين بدايات الأنتروبولوجيا الهندية وأوائل المصنفات البريطانية التي حققتها حكومات المقاطعات ابتداءً من 1857. فلقد كانت مقترنة حينها بمشروع إعداد الدخـــول السياســـي والمعـــنوي، ومخصصـــة لتحقيق نجاح "المهمة الحضارية" وغرس مقولاتهـــا، تلـــك المهمة التي أصبحت، منذ عام 1820، تتجاوز أعمال المستشرقين غير المـــنحازة. ولقد قام إعدادها على أفكار ج. ميل (*تاريخ الهند الإنكليزية*، 1817، ومدخل "طائفـــة " فـــي طبعة 1827 من *أنسيكلوبيديا بريتانيكا*) ومشروع هــ.هــ. رايسلي اللذين يقرنان القياس الأنتروبولوجي والهوية الإثنية ونظرية العرق بهدف إعداد تصنيف مناطقي للطوائف. ويعزى الأصل المفترض لنظام الطوائف لديهما إلى تطور تقسيم العمل وتدخل المشـــرّع البراهماني الذي وضع له القوانين لغاية تجميده. قد يكون الجمود والازدواجية همـــا أساسا تحديد مجتمع قائم على التقليد والتنضيد (نسفيلد، براساد) والعزل الديمغرافي (ذلـــك ما استعاده في سنوات 1930 ج.س.غوراي- *الطائفة والعرق*- ود.ن. ماجومدار- *الطوائـــف والـــثقافة*-، وما ناقشه س.ك.روي). تحت هذا المنظار قامت أوائل الدراسات المكـــثفة بوصـــف الـــثقافات القبلـــية كـــبقايا وشواهد حية عن الشعوب الأصلية البدائية (س.ك.روي و ن.ك. ديوت عن قبائل أوراون وموندا، وماجومدار عن قبائل غارو). في خطوطه العريضة، ما زال الوضع العام يشهد على التأثير الفكري لمختلف التوجهات التي ســـادت علـــى التوالـــي مسرح الأحداث الغربي. ومع استقلال الهند تركز الاهتمام على التحول الاجتماعي والتحديث والأقليات والقضايا المحلية والنزاعات، ولكن دون أية إعادة نظر حقيقية بالإطار الثنائي والنشوئي القديم الذي قام العلم عليه.

ابتداءً من سنوات 1950 أخذت البحوث الجامعية تبتعد عن الأنتروبولوجيا الرسمية لـــبحوث *الهند الأنتروبولوجية*. حصل انفجار داخل العلم الذي تجاذبه علم اجتماع سياسي ذو توجـــه غاندي جديد (ر. كوتاري) ودراسات أدبية وفولكلورية (ف. فاتوك) من جهة، وعلـــم مـــتاحف يركـــز على الأرتيزانا والجماليات الشعبية (ب. جاياكار، ك. فاتسيايان) والحياة القبلية المادية والاحتفالية (ر.س. نيجي ومتحف الإنسان الوطني في بوبال، وأ.شاه في أحمد أباد).

تســـتعين أعمـــال س. دوب عـــن التجمعات القروية وأعمال ر.ك. موكرجي عن السياســـات المحلـــية بـــبعض الرؤى الثقافوية الأميركية المعروفة لدى كروبير وردفيلد، وبالوظيفـــية الإنكلـــيزية الموروثة عن رادكليف- براون ومالينوفسكي، مع حرصها على

البحث عن دروب جديدة مختلفة عن التراثين، "الكبير" و"الصغير" (ردفيلد)، وعن "شمولية ومناطقـية" م.ك. مـاريوت، وعن مراكز وشبكات التواصل الثقافي(سنجر وكوهن). كما تمتاز تلك الأعمال جذرياً عن مئات الدراسات القروية التي اقترح إجراءها مركز بحوث *الهند الأنتروبولوجـية* والتـي كانـت تنم عن الرؤية العامة والتركيبية للمشرف عليها ن.ك.بوز.

أدت الأعمـال عـن العائلـة والزواج والعائلة إلى ولادة دراسات إحادية ممتازة (مـاجومدار، ت.ن.مادان) وذات مصطلحات على علاقة مع الدراسة الإحادية الاجتماعية والتنظـيم الثنائي (ت. داس، ك.راو). وأعيدت قراءة النصوص الكلاسيكية سواء لدراسة القرابة بمعناها الحصري (إ.كراف) أو لدراسة معطياتها التشريعية (ب.ف.كان). وعرف السـجال حـول الطائفـة مـنطلقاً جديداً. في دراسة إحادية رائعة عن الكورغ في الهند الجنوبـية، برهـن م.ن.سرينيفاس، تلميذ رادكليف- براون، الطبيعة الدينية للطائفة. كما عـرفها آخـرون كشكل خفي للطبقة الاجتماعية أو الاقتصادية (ب.ن. داتا) أو السياسية (أ.بيـتاي)، على خلاف أولئك الذين يرون في تخصصها تمايزاً بين إيديولوجيات منفصلة تساهم في انبثاق حرية فردية (ر.ك. موخرجي، ن.ك.بوز). وليست التراتبية في درجات الطهـارة والدناسة التي وضعها سرينيفاس لتعريف العلاقات بين الطوائف عائدة فقط إلى قـيم طقوسية بحتة أو براهمانية صرفة تقوم بتوجيهها من الأعلى (الانتماء السنسكريتي)، بـل هي قد تصلح للتطبيق أيضاً داخل كل منها عبر سبر ذهنها العام وليس فقط خطابها المعـياري (دومـون، مـادان)، وقـد تجـد تأكيداً لها في تحليل مفهوم الطهارة المطلقة (م.موفـات، ك.سـاراداموني) أو الفـروع (راو) أو الطوائف (ك. بارفاتهاما) أوالإسلام الهندي (إ.أحمد).

اسـتمر التفكير بالتنظيم الاجتماعي للطوائف قائماً بالاستناد إلى العوالم القبلية التي تحـتويها. ودار نقـاش عـن إطار تحليل دينامية أنماط التثاقف. تحدث بوز عن "منهج هندوسي للامتصاص القبلي"، وعارضه غوري بفكرة أن القبيلة قد تكون عبارة عن نظام هندوسـي متفرع، بينما تحدث س.ك. سينها من جهته عن " تكامل بين الطائفة والقبيلة ". ولكـنهم احتفظوا جميعاً في نقاشهم بخصوصية اجتماعية- ثقافية سوف ينتقدها ف. بايلي عبر تركيزه على ميادين اقتصادية تحددها اهتمامات مرتبطة بالتغيير الاجتماعي. وهناك سـجال آخـر تجابه فيه القائلون بالانعزالية الذين رغبوا في رؤية القبائل محمية ومصانة خـارج التقلـبات السياسية مع الذين كانوا ، على غرار غوري، ينادون بدمجها في الأمة وعلـى اسـتيعابها بشكل يحافظ على هوياتها. ولقد انتصرت هذه النظرة الثانية في مناخ فكري تطغى عليه مسألتا إعادة التأهيل والتنمية (ساكيندا ناندا). كما كانت دراسة حركات التمرد والتحركات الألفية لدى الموندا مناسبة لإدخال بعد تاريخي على ذلك (س. سنغ).

ظهرت أعمال عديدة مخصصة للحضارة الهندية ولمكونات وحدتها، وعملت على مقاربتها انطلاقاً من مراكز الحج الكبرى فيها (ل.ب فيديارتي عن غايا)، أو على مناقشة مكوناتهـا الثقافـية المناطقـية (م.جهـا عـن الميتـيلا والمهاك وسالا والأوريسا)، أو المدينـية(ب.ن. ساراسواتي عن بيناريس). وفي أواخر الستينات، وتحت تأثير سوراجيت سـينها، أطلـق مركـز بحـوث الهند الأنتروبولوجية سلسلة بحوث ميدانية عن طوائف الصيّادين (ب. راياشادوري، ب.ر. ماتور) والبدو (ب.ك.ميسرا) ومذاهب الزهد (سينها، ساراسـواتي) وتنظيم المعابد (ب.ب. غوسوامي، س.ج.موراب). من جهة أخرى، تسبب

تحليل النصوص ودراسة أثرها على المجتمع المعاصر في ظهور دراسات جادة ومتميزة: ف.داس عـن الـبورانا، ساراسـواتي عـن الاستخدامات المتواكبة والتوزيع الجغرافي للنصوص الصادرة عن مختلف المدارس البراهمانية.

حـركات انتماء سنسكريتي أو تغريب (سرينيفاس)، السيطرة والتراتب (سرينيفاس وبيتاي)، التمايز ضمن وحدة عضوية (ساراسواتي)، السيادة المناطقية (سينها)، تلك كانت مظاهـر الجهود المتنوعة لتفسير ظواهر الحراك والتعريف بالتحول الاجتماعي. ولقد نتج عن أهمية وتعقيدات البعد الديني، وعن المعطيات الاجتماعية للحياة الطقوسية إعادة النظر بالـتعارض الوضعي بين المقدس والدنيوي (استبدله أ.أيابان بالمفهوم الهندي الذي يقرن البشري بالإلهي ضمن سلسلة واحدة من التحولات؛ كما استبدله مادان بالتمييز بين "السعد" و"الشؤم" الذي هو أقرب إلى التصورات التقليدية). كما جرت مقاربة مسألة القومية الثقافية وتأثيرها على القيم الديمقراطية للاتحاد الفيديرالي، فدرسها ب. غوسواني وب.ك. بورمان انطلاقـا مـن أسام ووجدا لها دوراً أساسياً في عملية الحماية والتحول، بينما ناقش بيتاي تطورهـا فـي دراسـة تحمل الكثير من الآراء الشخصية وتركز على موضوع التفاوت المرتبط بانتشار القيم الفردانية. ومن بين آخر المساهمات الهامة، نذكر أعمال س. ساكار وأ.ناندي اللذين جددا تأويلات المجتمع الهندي على ضوء التحليل النفسي وتاريخ الأفكار.

وإذا كان أغلب الأنتروبولوجيين الهنود قد اقتصروا على دراسة مجتمعهم الخاص، محاوليـن تكيـيف دراسـات إشكاليات التمايز الاجتماعي الموروثة عن تراث أجنبي في خطوطـه الرئيسـية، فإن العديد منهم، أمثال ت.ن.باندي ور.ك.جاين وأ.ك. باغاباتـي وس.سـابروال وج.سـنغ أوبروا، قد اتجهوا نحو دراسة شعوب غير هندية. وقد مارس بـانداي وجايـن ور.س.خـار، وأ.ك.رامـا نجـوان وأ.أبادوراي في الولايات المتحدة وبريطانـيا. ويجـدر في النهاية ذكر الأنتروبولوجيين ذوي الأصول السريلانكيـة الذين تمـثل أعمـالهم خلاصـات مقارنـة بالغة الأهميـة: س.ج.تامبيـاه، ج.أوبييسكيـر وهــ.ل. سينيفيراتني، وأيضاً أ.س. أحمد عن الباكستان.

يـبقى أن نشـير إلـى البزوغ الحديث العهد لنمط خطاب إتنولوجي هندي بكامله يحـاول تقديـم نظـرة تعاقبية عن الإنسان في المجتمع، انطلاقا من مفاهيم هندوسية عن الإنسان والتطور، مستمدة من بعض المدارس الفلسفية المحلية. يحاول هذا الخطاب إرساء حـوار بين التوجهات الأنتروبولوجيا القادرة على تمثل المناهج والأدوات الفكرية الناتجة عن ثقافة غربية لا يسلم بأنها الوحيدة القادرة على دخول ميادين المعرفة. ومن البديهي أن يثير هذا التوجه تساؤلاً مقارناً أساسياً.

ج.س.غالي وب.ن.ساراسواتي

BOSE N.K., 1963, *Fifty Years of Science in India: progress of anthropology and archaeology*, Calcutta, Indian Science Congress Association.- DUMONT L., 1966, *Homo hierarchicus. Essai sur le système des castes*, Paris, Gallimard; 1970, "Les Britanniques dans l'Inde", *in* Ch. Morazé (sous la direction de), *Histoire du développement scientifique et culturel de l'humanité*, Paris, Robert Laffont.- India Council of Social Science Research, 1972, 1974, *Survey of Research in Sociology and Social Anthropology up to 1969*, Bombay, Popular Prakashan, 3 vol.; 1985, *Survey of Research in Sociology and Social Anthropology. 1969- 1979*, New Delhi, Satvahan, 2 vol.- *Man in India, Cumulative Index : 1921- 1985, 1985*, 65 (4). –

1987, "Social Antrhopology from Sri Lanka", *Contributions to Indian Sociology*, nouvelle série, 21 (1).- VIDYARTHI L.P., 1978, *Rise of Anthropology in India*, New Delhi, Concept Publishing House, 2 vol.

الهندي (العالم) Indien (monde)

تستخدم الإثنولوجيا عبارة "عالم هندي" للدلالة على مجموعتين كبيرتين يتجاوز تاريخهما وحدودهما تلك الحدود التي يعيّنها التقسيم الجيوسياسي الحديث لتضم أقاليم كاملة من مجتمعات ودول موسومة بالعلاقة التي تقيمها التصورات الدينية للهندوسية- وللبوذية المتفرعة عنها- مع أشكال عديدة من التنظيم الاجتماعي الذي توحي به الطائفة.

في معناها الضيق، تنطبق عبارة "العالم الهندي" اليوم على الولايات الثمانية عشر من شبه القارة التي انضوت منذ عام 1947 في الاتحاد الهندي (أي الهند المعروفة اليوم) والتي يضاف إليها سيكيم وبوتان ونيبال وباكستان وبنغلادش وسري لانكا. وتغطي العبارة بمعناها الواسع، ليس فقط بعضاً من مجتمعات جاوة وبالي وتايلاند وبرمانيا وكمبوديا ولاوس، الوارثة للممالك القديمة المتهندة في آسيا الجنوبية- الشرقية وأندونيسيا، بل أيضاً عوالم أبعد بكثير في المحيط الهادي مثل فيدجي وجزر الملوك التي تقدم لنا، بصورة مقارنة، كثيراً من المعلومات عن التاريخ القديم لشبه القارة الهندية وعن طبيعة الشعوب المسماة "دراويدية" التي وجدتها الهجرات الهندو- أوروبية تقطن تلك المنطقة.

هذا العالم الهندي الذي حل بشكل متقطع مكان حضارة حواضر الهندوس الكبرى (هارابا وموهنجودارو) ولد ابتداءً من القرن الخامس عشر قبل عصرنا من ذلك اللقاء مع الشعوب المحلية من الرعاة الهندو- أوروبيين- "الآريا"، أي "المخلصون"، "النبلاء"، بمعنى الكلمة الحرفي- الذين أدخلوا إليه اللغة الفيدية والذين كان كهنتهم يؤلفون وينشدون أناشيد الفيدا الأولين. ولقد شكل هؤلاء شيئاً فشيئاً نظام تصورات وقيم مؤسس على الاعتراف بغيرية طقوسية تندرج في تأملات عن القربان ("ياجنا") تدخل فيها معتقدات وأنماط حياة سابقة تولدت منها الحضارة الهندية التاريخية.

تلك الحضارة الفيدية الأولى هي التي أعطت العالم الهندي لغته المرجعية الأساسية، أي السنسكريتية. ولقد كانت متماهية مع مجتمع متراتب في وظائف ثلاثة يضاف إليها عنصر رابع يمثل منطقيا فئة الشعوب المحلية ويقوده براهمان هم الوارثون والممثلون بشكل ديني قائم على الوحي ("سروتي") والممتلكون لإرث أدبي هو من أقدم ما عرفته البشرية. ستعمد عدة مدارس من المؤوِّلين بعد ذلك إلى تفسير تعاليم عقيدة واحدة وتدوين خلاصة تراث محفوظ في الذاكرة ("سمريتي") لكي تتشكل ، حوالي القرن الثامن ق.م.، البراهمانية التقليدية التي تظهر فيها تصورات يقوم بعضها بمناداة وتدعيم البعض الآخر. فكرة تماثل بين الكون والطبيعة والمجتمع ("دارما")، وتقسيم مراحل الحياة ("أسراما")، والأهداف المحددة للإنسان ("بوروسارتا")، وأخيراً قانون بعث الأرواح وتناسخها ("سمسارا") القائم على جزاء الأعمال ("كارما")، كل ذلك يصف مختلف أنماط توافق الحياة مع العالم، وتقابله من جهة أخرى دروب التوبة والخلاص ("موكسا") التي ركزت عليها فيما بعد توجهات "البهاكتي" التعصبية أو التوحيدية.

انطلاقـــا من تفكيرها المنهجي في أهمية الطقوس، اعتادت "الذهنية الهندية"- كما تظهـــر في البراهمانية- على التأمل منذ وقت مبكر في الفروقات والتعارضات التي تبدو ملامحهـــا في قواعد اللغة السنسكريتية. هكذا توجه الخطاب عن الآلهة ونحو تبيان كيفية المـــوازاة بينها وكيف يحل بعضها مكان البعض الآخر أو كيف تتداخل فيما بينها ليعطي كل منها معنى للأخريات. ويُعتمد على الطقوس لتبيان التجابه الأساسي بين القرية والغابة الـــذي ينطوي على تجابه بين حياة العمل وحياة التأمل، وبين رب البيت والزاهد، والذي ينتهـــي بالتوصـــل إلـــى تعريف للإنسان: "من بين الحيوانات القابلة لأن "تكون" أضحيات قربانية، الإنسان هو الوحيد القادر على أن " يقوم" شخصياً بتقديم القرابين".

تشـــكل الهندوســـية المرحلة الثالثة من تطور تلك المعتقدات. ومع صعوبة تحديد بداياتهـــا، فهـــي قد ظهرت مع طقوس تمجيد الصورة ("بوجا") التي تتميز باعتقاد بتعدد الآلهـــة يحـــترم التـــنوع ويلتزم بالمنطق القرباني الذي ينتجه. وهناك أوالية ضخمة من التوليفية الدينية تقوم بالترويج لآلهة فيدية صغرى مثل فيشنو أو شيفا، بينما تصر الطقوس "المحلـــية " المرتكزة على "الإلهة" على حجز موقع لها. وإذا كان المنحى التنظيري – أو حـــتى الأخلاقـــي – للمقـــولات البراهمانـــية يؤدي إلى توليد التنوع في مجموعة شديدة الانـــتظام، فـــإن تطـــور الهندوســـية يترجم من جهته الدور التأسيسي للمقاومة السرية. فالهندوســـية ليســـت في الواقع خطاباً عن الآلهة، إنها "ديانة مجموع أولئك الذين يعيشون ضمن الطوائف" (دومون، 1966).

خـــارج التاريخ تلك الوقائع الدينية الكبرى، يبدو كل استعراض للأحداث التاريخية فـــي شبه الجزيرة قليل الأهمية، إن لم يكن مدعاة وهم. فالتواريخ عديمة الدقة، هذا إن لم تكن مستحيلة، وهي تضع معالم لا تقول شيئاً عن التشكيلات الاجتماعية. إن تواريخ تأليف *الأرتاسســـترا*، ذلـــك المؤلف الشهير عن فنون الحكم الملكي، تثير نقاشات لا طائل منها لكونها تتفاوت ضمن ثمانية قرون. والملاحم (*المهابهاراتا والرامايانا*)، كما مصنفات علم الكون البورانية، تضم في نسيجها الروائي أحداثاً أسطورية لا تستند إلى أسس موضوعية، إذ أن مـــراجعها التاريخـــية والجغرافية لا تتخذ معنى إلا بالقياس إلى القيم التي تحملها. تـــتوالى الامبراطوريات وتتداخل الممالك دونما ترابط مناطقي. أما السلالات الملكية فإنها تبدو مشتتة في ميادين سلطان لا رابط بينها، وهي تتوالى وتتقاطع دون أي انتظام خارج علاقات الوصاية الدائرة حول مجامع الآلهة ومعابدها وخارج طاعة القبائل.

ســـوف تـــتولد عـــن هذا الإطار حضارة زراعية (75% من سكان الهند ما زالوا يعيشـــون فـــي الريف). مقابل سهول الشمال، التي تحرثها الثيران وتنتج الأرز والدخن، هناك وديان الطمي في بلاد التامول والبنغال، وهضبة ديكان والأراضي العليا في هملايا التي تروى وتزرع بالأرز بعد أن تحرثها الجواميس. ومع ذلك فهناك مفهوم واحد للتقويم الزمنـــي قائم على أطوار قمرية – شمسية تحددها تقسيمات ثلاثية وستونية للدورة السنوية وتـــندرج في التقويمات التي تنشرها التقاليد المحلية بكل احترام. وفي كل مكان أيضاً نجد أنماطاً متماثلة من الاستحواذ على الأرض: ملكية موزعة بين عدد من المنتفعين الثانويين الذيـــن يتشـــاركون قسمة المحصول مثلما تفعل الطوائف في مراحل العطاءات والخدمات القـــروية ("جاجمانـــي"). وفي كل مكان، أخيراً، ينتشر مبدأ سُلم كائنات يحدد تراتب نقاء سلالي يقوم فيه التمييز بين المواقع، من خلفية احترام التنوع، بتنظيم المبادلات الاحتفالية والحراك الاجتماعي.

يتوزع عالم شبه الجزيرة الهندية على عدة عائلات لغوية تتداخل فيها الهندو- أوروبية والدراويدية والتيبتية- البرمانية ولغات جنوب شرق آسيا، ولا تعتبر عناصر تمايز اجتماعي أو ثقافي بقدر ما تمثل رهانات انشقاقات وخلافات تثيرها القيم المعاصرة. فباستثناء بنغلادش، التي كانت المطالبات باستقلالها مستندة إلى اللغة والتراث البنغاليين للوقوف في وجه ثقافة البنجاب في باكستان الغربية على الرغم من الانتماء الإسلامي المشترك للمنطقتين، تقوم اللغات عموما بتقديم تبرير ثانوي لبعض أشكال التطرف الديني التي يستمد عنفها شرعيته من المفاهيم الغربية للقومية: ذلك ما يظهر في سري لانكا حيث يدخل التناقض بين التامول والسنهاليين على خط التمايز بين هندوس وبوذيين ليشحن التفرقة الإيديولوجية بين مجموعتين مترابطتين اجتماعيا. إن الهندية والأوردو، اللغتين الرسميتين للاتحاد الهندي ولباكستان، واللتين تتحدران من لسان واحد هو الهندوستاني، تشهدان اليوم افتراقاً متزايداً بفعل سنسكرتة أو تعريب مصطلحات كل منهما لدرجة أن كلاً منهما أصبحت عصية على الفهم من قبل الأخرى وأن كلا منهما أصبحت تتماهى إلى حد كبير مع مفهوم دولتها. والتقسيمات اللغوية، التي أصبحت عوامل فرقة، أصبحت أيضا تمثل تعبيراً عن مقاومات " إقليمية " (كما في أسام حيث تهدد غالبية المهاجرين البنغاليين هوية الشعوب المحلية؛ وفي أقاليم الشمال الغربي حيث يسيطر "القبليون" على الهندوس الذين يمثلون أغلبية السكان)، و"دينية " (كما عند السيخ الذين يطالب تعصبهم القومي بحصرية حكمهم للبنجاب)، و"مناطقية " أخيرا، كما في كشمير حيث أصبحت اللغة، بمعزل عن الانتماء للإسلام أو الهندوسية، رهانا للهوية السياسية.

مع 800 مليون من السكان، تشهد الهند الحالية أيضا حركات انشقاق أخرى، وخاصة من قبل "الأقليات" التي تتواجد على مفترق "القبائل والطوائف التي تم إحصاؤها"، (أي خمسين ومئة مليون نسمة على التوالي)، أو المئة مليون مسلم، عن المجتمع الهندوسي المسيطر الذي يرتبطون به ارتباطاً وثيقا. أما الشعوب القبلية فهي لا تشكل تكتلات متجانسة معزولة مناطقيا. ففي الهند الوسطى التي تشهد التمركز الأوضح لتلك الشعوب، يتوزع الغوند والسانتال (7،7 و5 ملايين على التوالي) على عدة ولايات وينقسمون بدورهم إلى عدد كبير من الفروع التي تعيش جميعاً في تواصل منتظم مع عالم الطوائف. كذلك في أسام وميغالايا حيث تشكل مجتمعات ناغا وغارو وخاسي (حوالي ستة ملايين) مجموعات واضحة التمايز رغم أن حيزاً هاماً من هويتها يتحقق عبر العلاقة مع الغالبية الهندوسية. تلك حقائق من الصعب الإحاطة بها لكونها تضم في داخلها تمايزات تعود إلى الوضع الاجتماعي وتقيم مع الخارج- مع قبائل أخرى أو طوائف يراد تبيان التناقض معها- مبادلات سلع وخدمات قريبة من "الجاجماني" (كماهي الحال بين قبائل تودا وكوتا وباداغا وبين الكورومبا في نيلجيري، أو بين البهيل والراجبوت في راجاستان). ولدينا في المقابل أمثلة تشير إلى توجه بعض طوائف الهند نحو الحياة القبلية على أثر فقدان وسائل الاتصال (الموريا في بسطار، البداغا في كرناتاكا)، بينما قد تشهد الطوائف ذاتها تفرّعا إلى عشائر تحاول الاستحواذ على مقوّمات القبائل. وفي كبريات مراكز الحج الهندوسية (بوري في أوريسا، بدرينات في أوتار براديش، جيجوري في مهاراشترا)، لا يمكن فهم تنظيم المعابد أو تشكيل مجمع الآلهة أو معاني الاحتفالات إلا على ضوء عوالم أسطورية قبلية المنشأ، أو مساهمة قبلية في طقوس يتم تنظيمها استناداً إلى الطائفة (غالاي، 1986). بل أكثر من ذلك، إذ يبدو حضور القبائل ضرورياً في

شـرعنة القوانيـن الهندوسية (كنود في بوري، موريا في بسطار، بهوتيا وخاوكانيت في إمارات هملايا)، مما يؤكد ضرورة وجود ممثلين ملكيين ذوي أصول براهمانية.

والطوائـف نفسـها، التي تماهت خلال فترة طويلة مع مهن خاصة ومع وحدات داخلـية الزواج، والتي انقسمت إلى عشائر وسلالات خارجية الزواج وما زالت تتم عن بعـض مواصـفات المسـاواة ("البيراداري" أو الأخويات)، لا يمكن أن تتم مقاربتها عبر مـنظورات وحـيدة الـرؤية. لـيس هـناك من فصل بين الديانة التقليدية ذات الأصل البراهماني- مع أنها دون شرائع ودون كنيسة- وبين الهندوسية الشعبية التي قد تعود إليها أصـول التقسـيم بيـن طوائف نباتية وطوائف غير نباتية، أو الطوائف التي تقول بخدمة الـبراهمان الدينـية وتلك التي لا تجد ضرورة لذلك. كل شيء عائد هنا إلى المستوى أو الوضـع العـام، وكل شيء يسير في المقابل حسب إعادة تقييم متواصلة وإعادة تموضع وعملـيات تثاقف عديدة. إن هذا النظام الطوائفي، البعيد عن كونه "معجونا بالاختلافات"، كمـا كان يقول هيغل في *دروسه عن فلسفة التاريخ* التي طبعت الدراسات الهندية إلى حدٍّ كبـير، لا يـنطوي على الصلابة التي تلحقها به مواصفات لا تعدو كونها معيارية (سواء كانت تشريعية أو سياسية أو اقتصادية أو إثنية). هذا ما يجعل أية إثنولوجيا للطوائف تبدو إذا مـا عُزلـت عن الكلية الهندوسية- المنظور إليها كإيديولوجيا دينية مندرجة في إطار التشـكل الاجتماعـي- عبثـية مـثل دراسـة القبائل، وذلك لكونها مظهرا آخر للتنظيم الاجتماعي.

إن كافـة أشكال بدع الجاين والبوذية السنهالية والشيفانية اللنغاوية تعيد في داخلها تشـكيل التمايزات الخاصة بالطوائف التي كانت تهدف إلى إصلاحها، بينما لا يمكن، من الناحـية الاجتماعـية، فهـم ديانـة السيخ، التي لا ينفصل تاريخها عن الاعتقاد بمساواة صـوفية، إلا بالمقارنة مع طائفة الجات التي تعود إليها أصول نخَبها والتي ما زال يُسمح بالتزاوج مع أفرادها.

ولقـد كان للإسلام أيضا، على الرغم من إيديولوجيته الشمولية، تطور خاص في العام الهندي: الإسلام *الفاتح* القادم مع سلاطين دلهي الأولين في القرن الحادي عشر، مع الغـزوات التركـية- المغولية، والمتمركز في الشمال أو حول حيدر أباد، مع الأشراف والمشـايخ؛ والإسلام *التجاري* المنتشر مع التوسع العربي انطلاقا من شواطئ غوجيرات وكونكان وملابار، وإسلام *الاعتناق* الذي دخل فيه المنبوذون والطوائف الدنيا. وفي جميع الحـالات هو إسلام تكيّف، رغم حساسيته المفرطة تجاه التراتبية، مع مفاهيم الطائفة التي حـرص علـى احـترام مبادئ نقائها النسبي، ومبادئ الزواج الداخلي، وبعض مناسباتها الاحتفالـية (كمـا عـند الميو في راجستان)، مضيفا من خلال التصوف ملامح شعائرية تـتماثل أحـيانا مع ما يحصل في طقوس التنسك الهندوسية (بهاكتي)، ومن خلال حلقات الذكـر، علاقـة روحانـية شبيهة بما يتم في طقوس التوحيد الهندوسي. وفي داخل هذا الإسـلام الهندي نمت أيضا أشكال خاصة من المظاهر الدنيوية والممارسات الاقتصادية التي أدخلت، كما عند الباتان في سوات، ثنوية جديدة بين القيم الدينية لتقديس الأولياء وقيم شعبية عن الخصومة بين طوائف ذات مصادر وقدرات متفاوتة (بارث، 1961).

يضـاف وزن الـنمو المناطقي أيضا إلى التعقيدات الناتجة عن تنوع الممارسات الدينـية وأشـكال التنظيم الاجتماعي التي لا تحجب الفئات والأنساق الثقافية التي تخترق

قيمها كأمل ميدان العالم الهندي. تؤكد ذلك أنظمة القرابة. وتلك الأنظمة مؤشرات مثالية عن التغيرات والاختلافات بين هند الشمال والجنوب، رغم اندراجهما ضمن مجمل دلالي واحد. فمقابل نظام جنوبي يمتلك مصطلحات محصورة بنموذجين من الأقارب وقائمة على قاعدة تبادل مرتكزة على الارتباط الزوجي- الذي يمثل امتداد علاقة مصاهرة وحيدة تمتد على عدة أجيال-، تتواجد أنظمة الشمال ذات المصطلحات الأكثر وصفية والمرتكزة على قاعدة سلبية تمنع عقد رابطة زواج بين فروع الطائفة الواحدة خلال عدة أجيال. وإذا كان الأول يفضل الزواج بين أقارب العصب المتقاطعين لكي يجعل القرابة وسيلة لإقامة نوع من المساواة بين الفروع، فإن الأنظمة الأخرى تنظر إلى اختيار الشريك على أنه عامل ايجاد فئة نسب أعلى، مما يجعل القرابة عنصراً إضافيا لإرساء قيم تراتبية الطوائف. ولكن الخط الفاصل بين المفهومين يفتقد إلى التحديد الواضح، فهو يبقي على مناطق تماس غامضة تأتي المجموعات القبلية التي سبق وصفها لتندرج فيها.

ومن وراء الاختلافات- خاصة تلك التي تظهر من خلالها السيطرة المناطقية وأمداء الزواج (ل. دومون ون.يلمان عن الجنوب، د. بوكوك وأ.مايروت ون.مادان عن الشمال)- يمكن تبيّن عدد من الملامح الثابتة: علاقة نسب واحدة تكتمل فيها، من خلال المسؤوليات الطقوسية للأخت المتزوجة تجاه أخيها، صورة الكهنوت التي لا يمثل البراهمان وجهها الأوحد، والتي يتداخل فيها مرة أخرى عالما الطائفة والقبيلة.

إلى مجمل تلك الصعوبات التعريفية التي تتمثل فيها خصوصية العالم الهندي تضاف أخرى فرضتها المشاريع الفكرية للأخصائيين الذين عملوا على دراسته، مما أنتج خريطة ذات هندسة متغيرة تعكس مواصفاتها المتوالية، والمتناقضة في الغالب، معطيات نظرية في أغلب الأحيان. وتختلف التأويلات أيضا تبعا لنقاط الانطلاق المعتمدة لكي يضيء كل منها زاوية خاصة من الصورة الإجمالية. فإذا ما نظرنا إلى العالم الهندي انطلاقا من جاوة (ب.موس) أو مناطق أخرى من فترة الاستعمار الثقافي (س.ج.تامبياه، ج.كوبديس)، أو من سيلان أو فيدجي (أ.م.هوكارت)، أو حللناه انطلاقا من التحولات الجمالية (هـ.زيمر) أو الجدليات الطقوسية (ك. أرشامبولت)، وجدناه يتخذ أشكالا بالغة الاختلاف، وذلك إذا ما وضعنا جانبا التحليلات الأسطورية المقارنة التي اعتمدها جورج دوميزيل عندما رأى فيه النقطة الشرقية الأبعد التي بلغتها منظومة هندو- أوروبية قد يكون مجتمع الطوائف شكل " تجسيدها المتأخر".

على أنتروبولوجيا العالم الهندي أن تفتش إذن خارج نطاق الهند عن العناصر الضرورية لفهمه الاجتماعي، وأن تبحث خلف علم الاجتماع عن الوقائع التي ينبغي التعرف إليها من أجل تبيان تعقيدات تعمل على اكتشافها وفهمها.

ج.ك.غالاي

AHMAD I. (ed.), 1973, *Caste and social stratification among the Muslims in India*, Delhi, Manohar.- ARCHAIMBAULT C., 1971, La fête du nouvel an à Basak (sud- Laos), Vientiane, Vithagna.- BARTH F., 1959, *Political leadership among the Swat pathans*, Londres, Athlone Press.- BELLWOOD P., 1978,*The Polynesians: prehistory of an island people*, Londre, Thames et Hudson.- BLARDEAU M., 1981, *L'Hindouisme, anthropologie d'une civilisation*, Paris, Flammarion.- BERNOT L., 1979, Leçon inaugurale, *Chaire de sociolgraphie de l'Asie du Sud-Est*, Paris,

Collège de France.- COEDES G., 1948, *Les Etats hindouisés d'Indochine et d'Indonésie*, Paris, de Boccard.- DUMEZIL G., 1968, *Mythe et Epopée I: l'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*, Paris, Gallimard.- DUMONT L., 1966, Homo Hierarchicus. *Essai sur le système des castes*, Paris, Gallimard.- GALEY J.-C., 1986, " Les angles de l'Inde", Annales ESC, n.5: 969-999.- GEERTZ C., 1979, Negara: the theatre- State in 19th century Bali, Princeton, Princeton University Press.- HERRENSCHMIDT O., 1978, " L'Inde et le sous-continent indien", in Poirier J. (éd.), *Ethnologie régionale*, Paris, Gallimard, t.II.- HOCART a.m., 1929, The Lau Islands of Fiji, Honolulu, Bishop Museum Bulletin; 1931, *The Temple of the Tooth in Kandy*, Londres, Memoir of the Archaeological Survey of Ceylon, IV.- LEACH E.R., 1954, *Political systems of highland Burma. A study of Kachin social structure*, Cambridge, Cambridge University Press (trad.fr.: *Systèmes politiques des hautes terres de Birmanie*, Paris, Maspero, 1972). – LEACH E.R. (ed.), 1960, *Aspects of caste in South Asia, Ceylon and North- West Pakistan*, Cambridge, Cambridge University Press.- LINGAT R., 1989, *Bouddhisme et royauté: Ashoka et la conception de la fonction royale à Ceylan*, Paris, Editions de l'EHESS.- MALAMOUD C., 1989, *Cuire le monde. Rite et pensée dans l'Inde ancienne*, Paris, La Découverte.- MUS P., 1933, " L'Inde vue de l'est. Cultes indiens et indigènes au Champa", *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême Orient*, 38: 367-410; 1935, *Barabudur, esquisse d'une histoire du bouddhisme fondée sur la critique archéologique des textes*, Hanoï, IDED, 2 vol.- RENOU L., 1961, *L'Hindouisme*, Paris, PUF; 1978, *L'Inde fondamentale*, Paris, Hermann.- SAHLINS M.D., 1985, "The stranger-king, or Dumézil among the Fijians", *in* M.D. Sahlins (ed.), *Islands of History*, Chicago, The University of Chicago Press (trad.fr.: Des îles dans l'histoire , Paris, Gallimard, Le Seuil , 1989). –THAPAR R., 1961, *History of India*, Londres, Penguin Books.- TAMBIAH S.J., 1976, *World conqueror and world renouncer. A study of Budhism and polity in Thailand against a historical background*, Cambridge, Cambridge University Press.- TRAUTMANN T., 1981, *Dravidian kinship*, Cambridge, Cambridge University Press.-ZIMMER H., 1960, *The Art of Indian Asia : Mythology and Transformations*, Princeton, Princeton University Press. 2 vol.

Indo-Européennes (sociétés) — هندو- أوروبية (مجتمعات)

لا بد من التوقف عند فكرة المجتمعات الهندو- أوروبية التي غالبا ما انتقدت أو كانت مجهولة: إنها تشمل ظاهرة تاريخية مثبتة، ومن هنا أعدّ مفهوم البنية واختبر في الألسنية مع ف. دوسوسير، وفي الأنتروبولوجيا التاريخية مع ج. دوميزيل. يجب أن يكون القاسم المشترك لهذه المجتمعات،التي تتكلم لغات قريبة ومتقاربة بلا ريب، بنى اجتماعية وأنظمة فكرية: يُعاد تصوّر الأثر الذي خلفته هذه المجتمعات بواسطة المقارنة الألسنية ومقابلة النصوص القديمة الحثية، السنسكريتية، اليونانية، الإيرانية، اللاتينية، إلخ. وليس تنظيمها بالشيء الفريد: روابط قرابة الدم التي تنظم العلاقات بين الجماعات، العائلة الأبوية الخط المتسعة، الوحدات "العشائرية" الكبيرة وتوابعها (الزواج الخارجي، الثأر الدموي الجماعي)، سلطة مبنية على المَلَكية السحرية، جمعيات أخوية للمحاربين مع

طقوس تكريس، معاهد كهنوتية، مع عادات مقدسة تعلنْ الاستمرارية حتى عهد قريب لبنى دينـــية قديمة جداً. ولكن فرادتها تكمن في موضع آخر: ليس في الآليات المثبتة فعلياً، بل في الصورة التي يكوّنها المجتمع عن نفسه، أياً كانت حقيقتها. تنظم الآلية التصورية التي اكتشـــفها دومـــيزيل المجتمع المثالي مثلما كان يتصوّره الهندو- أوروبيون وكذلك مجمل الديانة، مع لاهوتها ونظامها الأسطوري. يتلخص ذلك في كون الظواهر الإنسانية الكبرى متصـــورة في إطار ثلاث "وظائف" متراتبة يغطي مجموعها معطيات المجتمع المعني، أياً كانـــت طبيعـــته. تجمـــع الوظـــيفة الأولـــى تصوّرين للسيادة المطلقة، السحرية- الدينية والسياســـية - القضـــائية، وهما شكلان متعارضـان لكن متكاملان للنشاط ذاته: إن الشكل الأول هو السلطة البعيدة عن الناس في تجلياتها المقلقة والمخيفة؛ ويرتكز المظهر الآخر، الأقـــرب إلى الإنسانية ، إلى فكرة العقد والتطبيق المتوازن للقانون. تتعلق الوظيفة الثانية بالقوة الجسمانية والحربية تحت كافة أشكالها، والتي غالباً ما تنتظم، هنا أيضاً، في شقين: مـــن جهة، الممارسة الفورية وشبه العمياء للعنف في الحرب،ومن جهة أخرى، الممارسة المنطقـــية والمختـــبرة لنشاط المحارب. وأخيرا، في المرتبة الثالثة، الأفعال والتصرفات والأهـــواء التي تدرجها الكتابات تحت أسماء الغزارة والخصوبة: الإنتاج والتكاثر. ينفرد هـــذا الـــنظام فـــي مضمونه وترتيبه، ولكن أكثر أيضاً في ظروف تشغيله والطريقة التي تظهـــر بها مفاعيله. إنه في الأساس مذهب مطبّق بإدراك منذ آلاف السنين، لكنه، كنسق توليـــدي، غالـــباً مـــا يـــنظم ويشكل (بغير وعي) آليات تصورية على كافة المستويات: اللاهـــوت، الديـــن،القانون، الاقتصاد، الشعر الملحمي. إنّ الإيديولوجيا الثلاثية الوظائف، التـــي هي نظرية وتطبيق في آن، تلهم وتعرّف ، على غرار الهياكل والآلهة اللاتينية أو الهـــندية أو الفارسية، أشكال الزواج في الهند وروما،وأنماط القسم في الثأر الدامي الممتد إلى القرن العشرين، وحتى تقسيم المجتمع الفرنسي في القرون الوسطى إلى ثلاث طبقات أيضـــاً. بما أنّ من البديهي أن يؤثر هذا الإطار الفكري على التصورات الهندو- أوروبية لمجمـــل الواقع، وأكثر أيضاً، للخيال ، فلا تزال هناك مسائل بحاجة إلى توضيح. ما هي النسبة الفاصلة بين العقيدة الشعورية والمنظومة اللاشعورية عند مختلف الشعوب الهندو- أوروبـــية؟ ما هي العلاقة بين هذه "الإيديولوجيا"، هذا المجتمع المتصوّر، والمتخيّل ربما، وبين الواقع الاجتماعي المثبت تاريخياً، المجتمع المعاش؟ هل النظام الثلاثي الوظائف هو مجـــرد إسقاط تصوّري لبنية اجتماعية قد وُجدت حقاً؟ أم أن المجتمعات التاريخية الثلاثية الأركـــان تصوّر، على العكس، التطبيق المتأخر لنمط تفكير بلغ نهاية المطاف في مسيرة تجســـد طويلة، كما في الهند القديمة مع الطوائف، أو لحظة انبثاق علمية الجذور، كما في فرنسا مع الطبقات الثلاثة في عهدها القديم؟

ج. شاراشيدزي

BENVENISTE E., 1969, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Editions de Minuit, 2 vol. – DUBY G., 1978, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Paris, Gallimard.- DUMEZIL G., 1958, *L'idéologie tripartie des Indo-Européens*, Bruxelles, Latomus; 1980, *Les dieux souverains des Indo-Européens*, Paris, Gallimard; 1985, *Heur et malheur du guerrier*, Paris, Flammarion, 236 p.- SERGENT B., 1987, "Les Indo-Européens", *in* P. Lévêque (sous la direction de), *Les premières civilisations*, I, Paris, PUF.

في مراحل الفتح الإسباني الأولى، كانت أميركا الجنوبية تضم في غربها فسيفساء ضخمة من الثقافات واللغات تمتد على رقعة بالغة التنوع الجغرافي والمناخي. في المناطق الشديدة التناقض والكثيفة السكان من سلسلة جبال الأنديز، تلك الكتلة الجبلية الهائلة التي تخترق جنوب القارة بكامله، تنتشر في الشرق مناطق أراض سفلى، متشابهة نسبياً، مبعثرة السكان الذين ينتظمون في وحدات قليلة العدد: سهول فسيحة من سهوب وغابات متشكلة في أحواض الأورينوك والأمازون. إلى الجنوب، تخلي تلك التشكيلات مكانها لسهول غران شاكو والمروج العشبية في الأرجنتين، ثم أخيراً لأجمات باتاغونيا وسهوبها الصقيعية. إلى غرب السلسلة يمتد شريط ضيق من شاطئ المحيط الهادئ، الغزير الأمطار شمالاً والصحراوي جنوباً. وهناك في كل واحدة من تلك المناطق الجغرافية أنماط مقابلة من الاستيطان البشري.

السكان والتاريخ الثقافي

إذا كانت مسألة الاتصالات ما قبل التاريخية بين العالم القديم والعالم الجديد قد أثارت العديد من الفرضيات البالغة الاختلاف، فإن العالم يسلم اليوم بأن استيطان أميركا قد تم عبر مضيق بيرنغ الذي كان يشكل جسراً بين آسيا وأميركا قبل 70000 سنة. ولكن، إذا تم التسليم بأن أصل الإنسان الأميركي هو آسيوي، فإن أقدميته على الأرض الأميركية لم تحسم بعد (بين 70000 و25000 سنة). لقد أظهرت حفريات جرت مؤخراً في مقاطعة بياوي، شرقي البرازيل، وجوداً بشرياً يتجاوز 30000 سنة، مع أن تأريخ وجود الإنسان في الأنديز الوسطى، التي كانت قبل ذلك تعتبر أقدم مواطنه في شبه القارة الجنوبية، لا يتجاوز 20000 سنة. قد يكون اجتياز مضيق بنما عائداً بالتالي إلى فترة لا تقل عن 35000 سنة. ويبدو أن استيطان الأنديز الذي يجب أن يكون سابقاً منطقياً لاستيطان منحدراتها الغربية قد تم على امتداد معابر ما بين الجبال وعبر المنحدرات الأمازونية.

وينطبع التاريخ الثقافي للألفيات السبعة الأخيرة بانتشار الزراعة وتدجين عدد من فصائل الأليفات التي لعبت دوراً حاسماً في أواليات تشكل زعامات الأنديز ودولها الأولى. وامبراطورية الإنكا التي لا تمثل في نهاية الأمر سوى تفصيل متأخر وعابر نسبياً (1440 – 1532) في تاريخ شبه القارة، قد نشأت بفعل فتوحات متوالية أتاحت ضم تشكيلات إثنية كانت موجودة سابقاً وما زالت معرفتنا بها تشكو العديد من الثغرات. إلى الشمال كانت تمتد زعامات ما حول الكاريبي في كولومبيا، مثل الشيبشا. وفي الأنديز الوسطى تميز الدياغيت والأراوكان بتنظيمهم العسكري. بين المنحدرات الأمازونية وشاطئ الأطلسي كانت تنتشر مجتمعات كثيرة من المعشبين ذوي الميول الحربية. وفي فترة الاكتشاف كان أواخر الصيادين يعيشون في أقصى جنوب القارة (بمبا، باتاغونيا) وفي المناطق القاحلة.

الفتح والاستعمار

قسّمت الهيمنة الأوروبية الأراضي المحتلة بين تاجي إسبانيا والبرتغال (معاهدة تورديسيلا عام 1494). وكان القرن الأول للفتح بالغ الدموية بالنسبة للشعوب الهندية، خاصة في الأنديز، وجزر الكاريبي (حيث أبيدت الشعوب المحلية بكاملها) وساحل

الأطلســـي ووادي الطمي في الأمازون. تشير التقديرات إلى أن عدد الشعوب المحلية قد يكــون ناهز، لحظة الفتح، ما بين 15 و20 مليونا في مجمل أميركا الجنوبية. فجأة ابتدأت فــترة هبوط ديمغرافي هائل حصدت نسبة ما بين 65 و90% من السكان، وكان ذلك عائدا إلـــى انتشـــار الأوبئة بين بشر غير محصنين، وإلى الرق وخاصة المجازر التي ارتكبها الغـــزاة. هبط عدد سكان امبراطورية الإنكا، مثلا، من ثمانية ملايين إلى 1،3 مليون بين 1530 و1590 (واشتل، 1971). واليوم، تقدر الشعوب الهندية غير الأنديزية بـــ1،2 مليون، أي أقل من عشر تقديرات 1492 (دينيفان، 1976). بالنسبة إلى منطقـــة الأنديز (9 ملايين هـــندي غالبيتهم من الكيشوا والأميارا)، عرف هنود الأراضي السفلى إبادة أشد مأساوية لكـــون المجازر قد استمرت إلى عهد قريب، خاصة في البرازيل. ورغم ذلك تشهد أغلب جماعات الغابة انبعاثا ديمغرافيا منذ بضعة عقود.

فـــرض الـــنظام الاســـتعماري تقسيما إداريا صارما ووسائل استثمار لطاقة عمل الشـــعوب المحلـــية كان لها آثار كارثية على تلك الشعوب. ولقد اعتمد على الخصوص نظامـــي "الأنكومياندا" (وضع الهنود العاجزين عن دفع الضرائب تحت الوصاية) و"الميتا" (العمـــل الإجـــباري فـــي المـــناجم). فـــي كولومبيا، استفاد الهنود من نظام التقسيم إلى "ريغـــواردو" (مســـتوطنات ذات ملكـــية عامة)، بينما شهدت مناطق التبشير (باراغواي، الأرجنتيـــن وأمازونيا) فرض نظام "الإقامة الإلزامية" (قرى مسيحية). في مناطق أخرى اتخذ استعمار الأراضي الهندية أنماط حرب إفناء (البرازيل) أو قمع عسكري (الأرجنتين، شيلي)، وهو وضع زاد من خطورته اليوم انتشار النزاعات على الحدود.

أثـــارت السيطرة الاستعمارية انتفاضات عديدة لدى الشعوب المحلية اتخذت طابعا مســـيحانيا فـــي الأنديز الوسطى وأمازونيا، أو صراعا عسكريا نحو الجنوب، خاصة في مقاومـــة الأراكـــوان المســـلحة التي امتدت ثلاثة قرون وأعطت لاستعمار الشيلي مظهراً مخـــتلفاً عن كافة مناطق أميركا الجنوبية. في أيامنا هذه تعبّر المطالبات الهندية عن نفسها من خلال تنظيمات ذات طابع نقابي في الأنديز حيث نشأت مجتمعات فلاحية دون أرض، بينما تتخذ في أمازونيا مظهراً إثنيا بصورة عامة.

أرخبيلات لغوية

قد تكون أميركا الجنوبية أكثر مناطق الأرض تعبيراً عن التعقيدات اللغوية: تم فيها إحصـــاء حوالـــي 15000 لغة- ما زال ثلاثة إلى أربعة آلاف منها موجودة حتى اليوم- تتجمع في 77 عائلة و44 لغة معزولة (لوكوتكا، 1968). ويبدو مع ذلك ممكناً تقسيمها الى ثلاث مجموعات كبرى : الماكرو- شيبشا، جي- بانو- كاريب، الأنديزية الاستوائية (التي تضـــم الأراواك، الـــتوكانو، الكيشـــوا، الأيمارا، التوبي- غواراني والجيفارو، بين لغات أخـــرى). يغطـــي الأراواك والتوبي- غواراني الامتداد الجغرافي الأوسع؛ وفي المقابل، تشكل لغات توكانو وجيفارو وغوايكورو وبانووجي مجموعات متماسكة ومنسجمة نسبيا. ويـــبدو أكـــثر صـــعوبة تقديم تصور عن عائلة كاريب بسبب الدينامية الانتشارية للفئات المنتمـــية إلـــى تلـــك العائلـــة. عدا عن ذلك، هناك حالات ثنائية لغوية معممة نسبياً لدى الأراواك والـــتوكانو والجـــيفارو والبانو وفي المناطق التي تلعب فيها المبادلات التجارية دوراً اجتماعـــيا هامـــا (الكاريب في غويانا). وفي مناطق الفوباس والزينغو الأعلى نجد أمثلة عن تعدد اللغات.

أخيراً، لعبت بعض اللغات المحلية دور لغات حاملة: كانت الكيشوا (وهي فرع من الشنشاي) التي انتشرت حتى بلغت الأرجنتين قبل قرنين أو ثلاثة من ظهور امبراطورية الإنكا، شائعة الاستخدام في أمازونيا العليا في مطلع القرن السادس عشر (فاريزي، 1983)؛ كما انتشرت لغة توبي في وسط أمازونيا بفضل جهود اليسوعيين؛ وفي الجنوب توجد الغواراني التي شكلت لغة التبشير والتي هي اليوم اللغة الأولى التي يتحدثها مليونا شخص في الباراغواي والأرجنتين والبرازيل.

أمداء ثقافية

أدت صعوبة إجراء مقارنة منهجية بين اللغة والثقافة إلى إيجاد مواصفات تصنيف جديدة للمجتمعات الهندية في أميركا الجنوبية. فمنذ نهاية القرن التاسع عشر كان الأنتروبولوجيون قد أثبتوا الأهمية الحاسمة للسكن في تنوع الثقافات وتوزعها. منذ ذلك الحين أخذت الخصوصيات الجغرافية، وخاصة القدرة على إنتاج فائض غذائي، تحتسب كمعيار في تحديد مستوى التطور الثقافي.

هكذا تم تحديد أربع وحدات ثقافية كبرى: الأنديز، محيط البحر الكاريبي، الغابة المدارية والبمبا. يتسم المدى الأنديزي، الذي هو مهد حضارات عظيمة (شافان، تياهواناكو، إنكا)، باقتصاد قائم على تربية المواشي وزراعة الجلول، وبتقنيات متطورة (تعدين، ري، شبكة طرقات، هندسة معمارية متقنة)، ونظام طبقات اجتماعية صارم، وحروب الفتوحات ، ومجمع ديني ضخم متمحور حول "الهواكا" (الأماكن أو الأشياء المقدسة) وعبادة الشمس.

وترتكز إحدى خصوصيات مجتمعات الأنديز على استثمار المدى المكاني اعتماداً على تكامل بين مختلف مناطق المحيط البيئي التي يتم تحديدها بصورة عمودية. أما محيط البحر الكاريبي، الذي اعتبر لزمن طويل همزة وصل بين حضارة الأنديز والغابة، فهو يشمل مجمل زعامات الأنديز الشمالية في الإكوادور وكولومبيا (شيبشا) وفنزويلا، التي درجت العادة على أن تضاف إليها زعامات السهوب في موخو (بوليفيا) بسبب تأثرها المزدوج بالأنديز والأمازون. من جهته، يتميز مدى الغابة المدارية بوجود وحدات اجتماعية- سياسية قليلة العدد نسبيا، وبأنظمة قرابة رحمية، وزعامة مرتبطة بالحرب وبالتعشيب في المناطق المكشوفة من الغابة؛ وتنتمي إلى هذا المدى الغالبية العظمى للثقافات الأمازونية. أخيراً يأتي مدى "البمبا" (الذي قال ستيوارد، 1949، بأنه "هامشي") ليتميز بكونه مدى البداوة وغياب الزراعة (أو تطورها الشديد البطء) وضعف التقنيات. يضاف عادة إلى هذا المدى جامعو القواقع في الأرخبيل الشيلي (ألكالوف، ياغان) وصيادو باتاغونيا وأرض النار (سيلك نام، تيلويلشي، بويلشي) وهنود دلتا بارانا وشاطئ لابلاتا (شاروا، كويراندي) وهنود غران شاكو(غوايكورو، زاموكو، ماتاكو، لول- فيليلان، ماسكوي) الذين ابتدأ بعضهم يعتمد الحصان في القرن السابع عشر.

ومهما بلغت منطقية التقسيم حسب الأمداء الثقافية، فإنه لم يقدم الأجوبة المناسبة عن المسائل التي تطرحها الخصوصيات الاثنوغرافية لأميركا الجنوبية. فإثنولوجيا أميركا الجنوبية قد أظهرت خلال السنوات العشرين الأخيرة إمكانية تحديد مجموعات إقليمية كبرى تتجاوز التقسيم الدقيق للنماذجيات التقليدية وتتخطى التقسيمات اللغوية والتكنولوجية والبيئية.

بقيت البحوث عن أميركا الوسطى ملغمة لفترة طويلة بمقاربات إحادية في الأساس. ولكنها تحاول اليوم الخروج من ذلك القصور المنهجي والمفهومي عبر لجوئها إلى التعددية وإصرارها على دراسة مجموعات كبرى متعددة الإثنيات، وعلى ملاحقة مؤثراتها المتبادلة خلال فترة طويلة.

فإضافة إلى الدراسة المقارنة للأنظمة الإقليمية الكبرى، وخاصة التداخل بين الأراضي العليا والسفلى (الأنديز/ أمازونيا)، تنكب البحوث على مسائل التعريفات الإثنية (التكون الإثني، الإثنوية، الهوية/الغيرية، الحدود)، وأيضا على التقارب المثلث بين أنماط الأنديز وأميركا الوسطى والإسبانية، ودراسة أنماط التغريب وأواليات السيطرة ما قبل وما بعد الإسبانية. في النهاية، تشهد الأنتروبولوجيا المدينية، منذ عدة سنوات، ازدهاراً ملحوظاً في أغلب بلدان الأنديز وفي البرازيل، أي حيث تبدو ظواهر الهجرة الداخلية والاندماج المديني ملفتة وملحة.

ج.ب. شوماي

DENEVAN W.H. (ed.), 1976, *The Native Population of the Americas in 1492*, Madison, University of Wisconsin Press.- DOSTAL W. (ed.), 1972, *La Situacion del Indigena en America del Sur.*, Montevideo, Biblioteca Cientifica.- 1978, POIRIER J. (éd.), *Ethnologie Régionale*, t. II, Paris, Gallimard, notamment articles de LAHMEYER- LOBO E.M., "Les Indiens du Nord et du Centre de lAmérique du Sud"; FAVRE H., "Le Pérou et la Bolivie"; CHIARA V., "Le Brésil"; GUTIERREZ AMARO L.M., "Les Indiens du bassin moyen et inférieur du Rio de la Plata"; LAMINC EMPERAIRE A., "Le Chili et l'Argentine". – LAMING-EMPERAIRE A., 1980, *Le problème des origines américaines. Théories, hypothèses, documents*, Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme et Lille, Presses Universitaires de Lille.- LOUKOTKA C., 1968, *Classification of South American Indian Languages*, Los Angeles, University of California Press.- MURDOCK G., 1951, "South American Cultures Areas", *Southwestern Journal of Anthropology*, 7; 415- 436. – OBERG K., 1955, "Types of Social Structure among The Lowland tribes of South and Central America", *American Anthropologist*, 57: 472- 487. – RENARD- CASEVITZ F.-M., SAIGNES T. et TAYLOR A.C., 1986, *L'Inca, l'Espagnol et les Sauvages. Rapports entre les sociétés amazoniennes en andines du XVe au XVII siècle* , Paris, Recherches sur les Civilisations.- STEWARD J.H. (ed.), 1946- 1959, *Handbook of South American Indians*, Washington DC , Smithsonian Institution, 7 vol.- STEWARD J.H. et FARON L.C., 1959, *Native Peoples of South America*, New York, McGraw- Hill. – VARESE S., 1983, "Los grupos etno-linguistucicos de la selva andina", in B. Pottier (ed.), *America Latina en sus lenguas indigenas*, Caracas, UNESCO- Monte Avila Editores.- WACHTEL N., 1971, *La vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la Conquête espagnole, 1530-1570*, Paris, Gallimard; 1990, *Le retour des ancêtres: les Indiens Hurus de Bolivie, XXe- XVIe siècle. Essai d'histoire régressive*, Paris, Gallimard.- ZERRIES O., 1968, "The South American Indians and their culture" *in* E.J. Fittkau *et al.* (ed.), *Biogeography and Ecology in South America* , La Haye, W. Junk N.V. Publishers.

1- الثقافات القديمة

تعـــود أولى الثقافات الهندية في أميركا الشمالية (شواطئ المحيط الهادئ، الحوض الكبير، السهول) إلى ما بين 25000 و20000 ق.م. ابتداءً من 15000 ق.م. ابتدأت ثقافات الصــــيادين تتمايز عن العصر الحجري القديم: للانو أوكلوفيس (– 10000 إلى – 8000)، فولســـوم (– 8000) وبلانو (– 7000 إلى – 5000)؛ ويُقدَّر تاريخ اختفاء اللبونات الكبرى ما بين – 7000 و– 6000. حوالي – 10000 ظهرت غربي الجبال الصخرية نوعية ثقافية دعيــت بالقديمـــة وتولدت عنها أولى ثقافات الصحراء (– 8000 إلى – 7000) ؛ وانتقلت ثقافـــة شـــرقية قديمة إلى الجنوب الشرقي ابتداءً من – 4000 إلى – 3000، وإلى الشمال الشـــرقي ما بين – 3500 و– 3000؛ ويتم ربط ا لثقافة الشرقية القديمة بعصر كوبر القديم في البحيرات الكبرى (نحو – 3000). كما ظهر توجه نحو توحيد الأشكال المحلية للعصر الحجري القديم والعصر القديم ابتداءً من – 5000 (– 3000 في الشرق).

أخـــذت ثقافـــات أمـــيركا الشـــمالية التاريخية تتمايز – باستثناء القطبية وما دون القطبـــية– انطلاقـــا من مركزين إقليميين: الجنوب الغربي والجنوب الشرقي. ظهر تأثير شـــعوب أمـــيركا الوســـطى من خلال انتشار الزراعة (تداخل زراعة الذرة والفاصوليا والقـــرع) وانتشـــار بعـــض الأنماط المجتمعية. ظهرت الخزفيات ابتداءً من – 1700 في الجنوب الشرقي، بينما تأخر دخولها إلى الجنوب الغربي انطلاقاً من المكسيك حتى القرن الثاني من عصرنا. ومارست ثقافة الكوشيز المنتمية إلى ثقافات الصحراء في جنوب شرق أريزونا، حوالي – 2000، جمع ثمار البلوط (الذي استمر حتى الفترة التاريخية) وزراعة نـــوع قديم من الذرة: هكذا تشكلت ثقافة الجنوب الغربي التي ستكون ثقافة البويبلو أشهر مظاهـــرها. ثـــم تمايـــزت بعد ذلك ثلاثة أشكال تراثية متأثرة بعناصر أميركية وسطى: الموغولون، وهي ثقافة انتقالية (250 إلى 1000م.)، والأناسازي والهوهوكام التي سيكون ورثـــتها المتأخرون على التوالي هم الزوني والهوبي والبيمان (بيما وباباغو). إن العصر الأول لـــثقافة أناسازي هو عصر الباسكت مايكرز (بداية عصرنا الحالي ، في أودية فور كورنرز) الذين هم صيادون– ملتقطون وقشاشون (من هنا جاء اسمهم)، والذين يمارسون زراعة ذرة بدائية. أما العصر الثاني (من القرن الثامن إلى الثالث عشر والذي بلغ أوجه بيـــن العاشـــر والحادي عشر) فهو عصر البويبلو الذي عاش ممثلوه، المزارعون (ذرة، فاصـــوليا، قطن) والخزافون، في مناطق سكنية كبرى تتشكل منها القرى ("بويبلو"). في أواخـــر القـــرن الثالث عشر هجرت القرى وانتقل سكانها نحو الجنوب حيث ستنشأ ثقافة البويبلو الحالية. أما الهوهوكام (بين القرنين العاشر والثاني عشر) الذين أقاموا في الأساس على نهر جيلا (أريزونا)، فلقد مارسوا زراعة ذرة مروية. في الجنوب الشرقي، ما بين – 2300 علـــى أبعـــد تقديـــر و– 1500 على أقرب تقدير، ظهرت ثقافة وودلند التي عرفت تصـــنيع الخزفيات والدفن تحت التراب، والتي تفرعت منها ابتداءً من – 500 ثقافتا أدينا وهوبويـــل اللـــتان ســـتختفيان علـــى التوالي نحو القرنين الرابع والثامن، واللتان تميزتا بمجـــتمعات متراتـــبة ذات مهمات متخصصة. سوف يكون لحضارة الهوبويل وريثة في الميسيســـيبي (الجـــنوب الشـــرقي، منطقة البراري: ما بين القرنين السادس والسابع حتى

السابع عشر) تميزت ببناء المعابد المرتفعة في الحواضر التي يمكن أن تمثل مراكز سياسية - دينية للزعامات، وتتم الفترة المسماة "المعابد العليا" عن مؤثرات مكسيكية. انتقل إلى الناتشيز وجيرانهم الشرقيين (شيكاساو، شوكتاو، كريك، إلخ.) إرث الثقافة الميسيسيبية التي يمكن أن ترتبط بها ثقافة الهنود الناطقين بلغة كادو. في السهول، خلال الألفية الأولى من عصرنا، تمايز نمطان للمعيشة: نمط البدو صيادي الجواميس الذين كانوا يعيشون زمراً في الغرب (السهول بمعناها الدقيق)، ونمط المزارعين المتحضرنين الذين يعيشون في جماعات قروية في الشرق (البراري). وسوف ينتج عن دخول الحصان الأوروبي إلى السهول عبر نيومكسيكو الإسبانية (نهاية القرن السابع عشر إلى أواسط الثامن عشر) ظهور ثقافة السهول التاريخية.

عرفت الشواطئ الشمالية الغربية تطوراً خاصاً بها. وصل البروتو الغربيون، صيادو الطرائد الكبرى، إلى الجزء الجنوبي من الشاطئ بين - 9500 و- 6500 ، قادمين من ألاسكا عن طريق الهضبة. وقد تكون ثقافة البوريال القديمة، التي هي ثقافة صيادين وقانصي لبونات بحرية قدموا من الشمال، قد ابتدأت تحل مكان ثقافة البروتو الغربيين ابتداء من -8000 . ثم وصلت أعداد من النا-دين (يتحدثون لغة تلنجيت، وبعضهم لغة هايدا) بعد -3000. بين -3500 و- 1500 ظهرت الملامح الأولى للثقافة التاريخية. وحوالي بداية القرن السادس من عصرنا، كانت ثقافة الشمال الغربي قد اكتسبت ملامحها النهائية.

FIEDEL J.S., 1987, *Prehistory of the Americas*, Cambridge , Cambridge University Press.- JENNINGS J.D., 1968, *Prehistory of North American Indians*, New York, McGraw Hill. -KEHOE A.B., 1981, *North American Indians. A Comprehensive Account,* Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice Hall.- MACCGOWAN K. et HESTER J.A. Jr.,1962, *Early Man in the New World*, New York, Doubleday.- MACNEISH R.S. (ed.), 1973, *Early Man in America*, San Francisco, W.H.Freeman,. – SPENCER R.F., JENNINGS J.D. *et al.*, 1965, *The Native Americans. Prehistory and Ethnology of the North American Indians,* New York- Evanston- Londres, Harper et Row.- WILLEY G.R., 1966, *An Introduction to American Archaeology,* Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice Hall.

2- *الثقافات التاريخية*

تطلق صفة "التاريخية" على الثقافات الأميركية- الشمالية المعروفة في الفترة اللاحقة للاتصالات الأولى مع الأوروبيين (القرن السادس عشر)، أيا تكن اللحظة التي تم فيها، بصورة مباشرة أو غير مباشرة، الاحتكاك مع العالم الأبيض الإسباني أو الفرنسي أو الإنكليزي.

انكب الأنتروبولوجيون خاصة ك. ويسلر (1938) وأ.ل. كروبير (1939) وهـ.إ.درايفر (1961) على تعريف الأمداء الثقافية التاريخية انطلاقاً من معطيات متنافرة تستند إلى الجغرافيا والبيئة وتدرس تكوين الأمداء ما قبل التاريخية، وإلى خرائط افتراضية أو تجريبية لأنماط الحياة المتأخرة والأكثر انتشاراً. من الشائع اعتماد تقسيم المنطقة التي تشمل أراضي كندا والولايات المتحدة إلى عشر أمداء، حسب اقتراح *كتاب اليد عن هنود أميركا الشمالية* الذي عرف عدة طبعات ابتداءً من 1978: 1) المدى القطبي ويسكنه الإنويت (الأسكيمو)؛ 2) جنوب القطبي، الذي يقسم إلى شرقي وغربي، أو إلى

شرق ما دون القطب وماكينزي ويوكون؛ 3) الشاطئ الشمالي- الغربي؛ 4) كاليفورنيا؛ 5) الجنوب الغربي، منطقة "الواحات" التي تضم المكسيك الشمالية؛ 6) الحوض الكبير؛ 7) الهضبة؛ 8) السهول؛ 9) الجنوب الشرقي؛ 10) الشمال الشرقي. حسب هـ.إ.درايفر (1961)، تشكل المنطقة التي تشمل في *كتاب اليد* أمداء السهول والجنوب الشرقي والشمال الشرقي وحدة متكاملة تقسم إلى "السهول" و"البراري" و"الشرق"؛ ولكي يعرّف كيهو (1981) المدى الذي يشكل "السهول" و"البراري" لدى درايفر، فإنه يستخدم عبارة "البراري – السهول". أما في معجمنا هذا ، فإننا نتبع تقسيم *كتاب اليد* مع اختلاف وحيد هو جمع مدى "الحوض الكبير" مع مدى "الهضبة " حسب اقتراح ستيوارد (1938). للاطلاع على الثقافات التاريخية يمكن بالتالي العودة إلى مداخل "هنود الجنوب الشرقي"، "هنود الجنوب الغربي"، "هنود جنوب القطب الشمالي"،هنود الشمال الشرقي"، "هنود الشمال الغربي"، "هنود الحوض الكبير والهضبة"، "هنود السهول"، "هنود كاليفورنيا"، وهذا ما يجد تتمته في مدخلي " الإنويت" (الأسكيمو)، وشمال المحيط الهادئ".

COLLIER J., 1947, *Indians of the Americas*, New York, Mentor Books.- DRIVER H.E., 1961, *Indians of North America*, Chicago, The University of Chicago Press.- EGGAN F. (ed.), 1955, *Social Anthropology of North American Tribes*, 2e. éd., Chicago , Chicago University Press.- FORBES J.D., 1964, *The Indian in America's Past*, Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice Hall.- HODGE F.W., 1907- 1910, *Handbook of American Indians North of Mexico*, Washington, DC, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, 2 vol.- JENNESS D., 1955, *The Indians of Canada*, Ottawa, National Museum of Canada.- KEHOE A.B., 1981, *North American Indians. A Comprehensive Account*, Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice Hall.- KROEBER A.L., 1939, *Cultural and Natural Areas of Native North America*, Los Angeles, University of California Press.- LEACOCK E.B. et LURIE N.O. (ed.), 1971, *North American Indians in Historical Perspective*, New York, Ramdom House.- MURDOCK G.P., 1960, *Ethnographic Bibliography of North America*, 3e. éd., New Haven, Human Relations Area Files.- SPENCER R.F., JENNINGS J.D. *et al.*, 1965, *The Native Americans. Prehistory and Ethnology of the North American Indians*, New York- Evanston- Londres, Harper et Row.- STURTEVANT W.C. (Éd.), 1978-, *Handbook of North American Indians*, Washington, DC, Smithsonian Institution, 9 vol. parus (1991).- SWANTON J.R., 1952, *The Indian Tribes of North America*, Washington, DC, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology.- TAX S. (ed.), 1952, *Heritage of Conquest*, Chicago, The University of Chicago Press.- WISSLER C., 1938, *The American Indian*, New York, MacMillan; 1948, Indians of the United States, New York, Doubleday (trad.fr.: *Histoire des Indiens d'Amérique du Nord*, Paris, Robert Laffont, 1969).

3 – *الوضع الحالي*

الولايات المتحدة

في سنوات 1820 كان هنود الشرق الوحيدون الذين لم يزلوا يعيشون أحرارا هم الشيبيوا- أوجيبوا (شمال ويسكونسن). كانت منطقة الشمال الغربي القديمة والجزء الأكبر من أوكلاهوما الذي كان يتخذ طابعا هنديا قد أصبحت تحت السيادة الأميركية، إضافة إلى لويزيانا وفلوريدا. كما سيطر الأميركيون على مناطق أيوا والإقليم القديم الخاضع للسيادة

الإسـبانية بيـن الميسوري ولابلات؛ وحوالي 1840 أصبحوا يمارسون رقابة جزئية على السهول الشمالية وكولورادو؛ عام 1845، دخلت تكساس في الاتحاد الذي تخلت له إنكلترا عـام 1846 عـن مـناطق أوريغـون. كما أصبحت الممتلكات المكسيكية الواقعة شمال ريوغـراندي مناطق أميركية مع انتهاء حرب 1846- 1848. وفي الشمال الغربي، تجابه الأميركـيون مـع الـنافاهو عام 1863 ومع الأباشي بين 1874- 1886. وعام 1869 كان "المسـمار الأحمـر" ، زعيم قبائل سيوكس، قد أنهى صراعه. أما الحروب الأخيرة فإنها تعـود إلـى مطلع عصر المنعزلات: تمرد هنود السهول (1874- 1877) وهنود "الأنف المثقوب" (1877) والأوتي (1879).

فـي أعوام 1870، أصبحت الدعوة إلى الحرب تتخذ منحى تبشيريا. انتشر تعاطي "البـيوتل" في السهول وأدى في نهاية القرن التاسع عشر إلى ظهور ديانة توليفية متأثرة بعناصـر مسيحية هي "البيوتية" (peyotisme). كما ظهرت "رقصة الأشباح" حوالي 1870 لـدى البايوت: وهي ستشهد انتشاراً مذهلاً بقدر ماهو عابر في السهول حيث ستكون من أهـم عوامـل تمرد السيوكس (مذبحة ووندكني كريك، 1889). عام 1885 كان استسلام الزعيم الأباشي جيرونيمو قد م ثل وضع حدّ للحروب في الشمال الغربي.

شـهد عام 1871 سقوط نظام المعاهدات: منذ 1797 كانت 389 معاهدة قد وقعت. عام 1887، أعاد إصلاح " قانون التوزيع العقاري العام" النظر بعدم إمكانية تقسيم أراضي المـنعزلات وأدى إلـى تخفـيض ملحوظ بمساحتها التي تقلصت بين 1887 و1934 من 556000 إلـى 180000 كلـم^2 . عـام 1924 (" قانون المواطنية الهندية ") اكتسب الهنود الجنسية الأميركية، ولكن نظام الوصاية لن يلغى إلا عام 1968. ولكن "قانون إعادة تنظيم وضع الهنود"، أو "قانون ويلر- هاورد (1934) كان ق· ارسى سياسة "العقد الهندي الجديد" الليبرالـية التي نادى بها جون كولييه، مسؤول العلاقات الهندية. عام 1954، شكل إعلان "قـانون الحل النهائي" تهديداً خطيراً لحياة الجماعات الهندية: كان الهدف منه إنهاء عملية "دمـج" الهنود من خلال إلغاء المنعزلات؛ ولكن تلك السياسة لم تنتج سوى آثار محدودة. علـى خلاف إدارة أيزنهاور، اعتمد الرئيسان جونسون (1968) ونيكسون (1970) موقف انفـتاح "دون سـابق فـي تـاريخ الولايات المتحدة" (دارسي ماك نايكل، 1973). واليوم تتلخص "المسألة الهندية" الأساسية في كون نصف السكان الهنود يعيشون في المدن.

عـام 1879، كـان "الليبراليون البيض" قد أسسوا "الرابطة الوطنية الهندية". وعام 1944 ولد "المؤتمر الوطني للهنود الأميركيين" الذي يحركه الولاء للاتحاد. منذ فترة قريبة ظهـرت حركتان بمبادرة من هنود المدن أعطتا للمطالب الهندية منحى جذريا: "المجلس الوطني للشبيبة الهندية" (1961) و"الحركة الهندية الأميركية" (1968).

في ألاسكا، تمثل الشعوب الأصلية نحو 30% من سكان الولاية: عام 1971 أحصي فيها حوالي 30003 إنويت و15000 هندي و2500 أليوتي. تنص الفقرة عن ألاسكا (1936) من " قانون إعادة تنظيم الهنود" (1934) على أن " تسمية منعزلات ستطلق على الأراضي التـي تقـيم عليها الشعوب المحلية بصورة فعلية ". وعام 1966 ولد "اتحاد المولودين في ألاسكا".

يحـــدد "الإعلان الملكي" لعام 1763 العلاقات بين الهنود وكندا، باستثناء المقاطعات الفرنســية القديمة في أكاديا وكيبك. ولم تعقد الاتفاقات مع قبائل، بل مع مجموعات قبائل إقليمـــية. وقعت المعاهدات من رقم 1 إلى 10 بين أعوام 1870 و1906. وعام 1921، على أثـــر اكتشـــاف البـــترول، وسّعت المعاهدة رقم 11 الأراضي الأورو-كندية إلى المناطق الوســطى والغربـــية مـــن مقاطعة ماكنزي (الشمال الغربي). ثم نظمت الاتفاقات اللاحقة مـــنطقة البحـــيرات الكـــبرى عام 1923. ولم تشمل المعاهدات اللابرادور وغرب كيبك (مونتانيـــي- ناسكابي، كري) والقسم الأكبر من كولومبيا البريطانية والجزء الشرقي من مقاطعـــة ماكـــنزي ومقاطعـــة كيواتن (الشمال الغربي) ويوكون. تخضع أوضاع الهنود للأحكام العامة لـــ "القانون البريطاني لأميركا الشمالية" الصادر عام 1867 والذي يضعهم تحـــت وصـــاية الاتحاد، ولأحكام "القانون الهندي" (1881) الخاصة، وهو قانون تم تعديله عام 1951 ولم يزل ساري الأحكام.

وتمـــيز الإدارة بين أربع فئات من الهنود والمندمجين: 1) الهنود "المسجلين" الذين يتحدد وضعهم في معاهدة ؛ 2) الهنود المسجلين الذين لا تشملهم معاهدة ؛ 3) الهنود "غير المسجلين" الذين لا يُعترف شرعياً بأنهم هنود أو الذين تخلوا عن وضعهم ؛ 4) الخلاسيين الذيـــن فقدوا عام 1940 وضعية الأقلية الإثنية. ويتمتع هنود كندا بحق الانتخاب الإقليمي مـــنذ 1949 وبحـــق الانـــتخاب الفدرالـــي ابتداءً من 1960. ولقد انتظم الهنود المشمولون بمعـــاهدات ضمن "الاتحاد الأخوي الوطني للهنود" الذي يمتد في كافة أرجاء كندا والذي أصـــبح مـــنذ فـــترة قريبة "جمعية الأمم الأولى". وتعمل "الجمعية الكندية لدعم الشعوب المحلـــية" علـــى التقريـــب بين مختلف الشعوب الأصلية: الإنويت أو الأسكيمو، الأليوت، الهنود، الخلاسيين.

م.ايزار

EGGAN F. et SWIFT H.H., 1966, *The American Indian. Perspective for the Study of Social Change*, Chicago, The University of Chicago Press.- FEY N.E. et MACNICKLE D'ARCY., 1959, *Indians and Others Americans*, New York, Harper et Row.- FRIDERES J.S., 1974, *Canada's Indians. Contemporary conflicts*, Scarborough, Ontario, Prentice Hall of Canada.- LA BARRE W., 1975, *The Peyote Cult*, 4e. éd. , New York, Scjocken Books.- LAFARGE O. (ed.), 1942, *The Changing Indian*, Norman, University of Oklahoma Press.- LEVINE S. et LURIE N.O., 1970, *The American Indian Today*, Baltimore, Maryland, Penguin Books.- LORAM C.T. et MACILWRAITH T.F., 1943, *The North American Indian Today*, Toronto, Toronto University Press. – MACLEOD X.C., 1928, *The American Indian Frontier*, New York, A. Knopf.- MACNICKLE D'ARCY, 1949, *They Came Here First*, Philadelphie, J.B. Lippincott; 1973, *Native American Tribalism. Indian Survivals and Renewals*, Londres- New York, Oxford University Press.- MARIENSTRASS E., 1971, " Les Indiens américains", in R. Erter, G. Fabre et E. Marienstrass, *En marge . Les minorités aux Etats- Unis*, Paris, Maspero.- MOONEY J., 1896, *The Ghost Dance Religion*, Washington, DC, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology.- SPICER E.H., 1961, *Perspectives in American Indian Culture Change*, Chicago, The University of Chicago Press.- STEINER S., 1968, *The New Indians*, New York, Dell Publishing.- WADDELL J.O. et WATSON

O.M. (ed.), 1973, *American Indian Urbanization*, West Lafayette, Indiana, Perdue University Press.- WASHBURN W.E., 1971, *The American Indian and the United States. A Documentary History*, New York, Ramdom House, 4 vol.; (ed.), 1988, *Handbook of North American Indians, vol. IV, History of Indian- White relations*, Washington, DC, Smithsonian Institution.

Indiens d'Amérique Centrale — هنود أميركا الوسطى

1- *الحضارات ما قبل الكولومبية*

أمـيركا الوسـطى هـي مـدى ثقافي كان يضم، لحظة الفتح الإسباني، المكسيك الوسطى والجنوبية وغواتيمالا والسلفادور وأجزاء من هندوراس ونيكاراغوا وكوستاريكا. هـناك ملامـح ثقافية خاصة بتلك المنطقة، وأخرى قد تأتي من خارجها، ولكن بصورة نـادرة. أغلبها ملامح "حضارة ": أهرامات مدرّجة، قرابين بشرية، كتابة، كتب من لحاء الشـجر، تقويـم يجمع بين دورة زمنية من 365 يوما ودورة احتفالية وطقوسية من 260 يومـا، إلخ. ومع ذلك فإن أميركا الوسطى تضم مناطق هامشية سواء على تخومها أو في داخلهـا: لقـد عرفـت حدودها تغيرات متوالية قبل أن يأتي الفتح الإسباني ليرسمها بناءً للمعطـيات الاثنوغرافـية والألسنية السائدة حينها. بالنسبة للأنتروبولوجي، تكمن الأهمية الأساسـية لحضارات أميركا الوسطى في كونها قد نشأت ونمت وبادت بمعزل عن العالم القديم، وذلك حتى 1519، تاريخ بداية الغزو. فرغم كل جهود القائلين بفرضية العلاقات ما بيـن ضفتي المحيط الهادئ، لم يستطع هؤلاء حتى اليوم إثبات أي تأثير حاسم لحضارات العـالم القديـم على حضارات الجديد. إن الجذور الأولى للحضارات الأميركية تعود إلى الحقـبة الثقافـية للعصر الحجري الآسيوي القديم التي كان المهاجرون سيراً على الأقدام عـبر مضـيق بـيرنغ يـنقلون بعض ملامحها معهم. ولقد كان على حضارات أميركا الوسطى، أكثر من حضارات الأنديز، أن تتجاوز أزمة كبرى: غياب شبه كامل للحيوانات الداجـنة (باسـتثناء الكلـب والحـبش). وتقوم الأسس الاقتصادية لتلك الحضارات على الزراعة. لقد أوجدت النباتات المهجنة (الذرة، الفاصوليا، القرع، الأفوكادو، الفليفلة، إلخ.) بتوليدها من نباتات محلية غير معروفة في العالم القديم. ولكن الزراعة لم تصبح المصدر الأساسـي للغـذاء إلا ابتداء من مطلع الألفية الثانية؛ فلقد مورست أشكال الزراعة الأكثر تـنوعا، مـن الأكـثر اتساعاً (في الأراضي المحروقة على مسافات طويلة) إلى الأكثر تركيزاً، على "الشيامبا": تدل هذه الكلمة على جزر اصطناعية تقام على البحيرات بواسطة نـباتات مائـية وطـبقة سميكة من التراب. ولم يكن هناك، كما ذكرنا، حيوانات للجر أو للـركوب؛ يعود للسبب الأول كون سكان أميركا الوسطى لم يعمدوا إلى استخدام الدولاب رغـم أنهـم كـانوا يعرفون مبدأه. كانت جميع البضائع تنقل على ظهور الرجال وكانت الاتصـالات تـتم بإيقاع أبطأ بكثير مما كان يحصل في أوروبا أو آسيا. ويعود إلى تلك الـنواقص مسـؤولية ضعف المستوى التقني لتلك الحضارات "النيوليتية" ، فهي لم تعرف شـغل المعـادن إلا في فترة متأخرة جداً (بعد عام 900 من عصرنا)، ولم تستخدمها إلا للزيـنة باسـتثناء استخدام نادر جداً لفؤوس نحاسية صغيرة. يضم تراث أميركا الوسطى حضـارة أولمـاك (تعـود الحضارة الأولى الجديرة بهذا الاسم إلى حوالي 1200 ق.م.)

وزابوتاك والمايا وتولتاك وأزتاك في تيوتيهواكان، وهو يتميز بوحدة ورسوخ ثقافتين على امـتداد ثلاثـة آلاف سنة. أما الحضارات التي ازدهرت هناك فإنها لم تتجاوز اللف سنة، باستثناء حضارة المايا إذا ما احتسبنا فيها الميرادور ومايابان (أي على التوالي أولى وآخر حواضـرها الكبرى) حيث استمر نمط نمو واحد. ولقد كان لتلك الحواضر مركز مديني جـامع (مـثل تيوتـيهواكان أو مونتي ألبان أو الطاجن) ولكنها لم تنتشر إلا نادراً (مثل التولـتاك في شيشن ايتزا). بصورة عامة، كانت تلك الحضارات قليلة الانتشار والتوسع، حـتى فـي حالـة تيوتيهواكان والأزتاك، فهي كانت تمارس الإغارة أكثر من الفتوحات، وحتى إذا توصلت إلى فرض أتاوة على شعب مهزوم، فنادراً ما كانت تضم إليها مناطق جديدة وتقوم بإدارتها أو باستعمارها. وليس هناك من مثل عن الدولة المحددة نهائياً أوضح مـن امـبراطورية الإنكـا. أما مايا المناطق السفلى فإنهم يختلفون عن حضارات أميركا الوسطى الأخرى بأنه لم يكن لهم مركز عدوّ واحد، بل مراكز مدنية عديدة موزعة ضمن إقلـيم شاسع. ومع أن تيكال كانت أكبر حواضر المايا وذات التاريخ الأطول فإنها لم تكن تشرف إلا على منطقة متواضعة المساحة لم تعمد أبداً إلى توسيعها. ولم تعرف محاولات الـتحالف بيـن الحواضر أي نجاح. إن التنظيم السياسي والاجتماعي قد وصلنا بصورة خاصة عبر وثائق الشعوب المحلية والإسبان العائدة إلى بدايات الفترة الاستعمارية. كانت الحواضـر- الدول تدار من قبل أرستقراطية تمارس السلطتين، السياسية والدينية، اللتين يجسدهما شخص واحد أو يتقاسمهما ملك وكاهن. ونادراً ما كانت الطبقة المسيطرة تمتلك الأرض وتسـتوفي أتـاوات من السخرة والغلال. كان المزارعون يشكلون غالبية السكان وكـان العبـيد- الذين هم أقل عدداً – يقومون إما بالمهمات المنزلية وإما بأعمال النقل. وكانـت الحـروب مستعرة وخاضعة لغايات اقتصادية (الأتاوات) أو لبث الرهبة، ولكنها كانت تساهم في تأمين الأسرى الذين يُقدَّمون قرابين. فالقرابين البشرية أو التضحية بالذات بشـكل دموي كانت منتشرة بكثرة وذات أهمية كبرى لدى المايا كما لدى الأزتاك، سواء في العصر الكلاسيكي(الألفية الأولى للميلاد) أو ما بعد الكلاسيكي (بين 1000 و1500م.) حيـث كـان يتوجـب إسالة الدم البشري لكي تستمر الحياة. وكان ثمن الدم يهبط بعض الأحـيان، ممـا يؤدي إلى تقديم قرابين جماعية، كما عند الأزتاك. لقد كان سكان أميركا الوسـطى يعيشون في عالم قاس يشعر الإنسان بأنه مدين له على الدوام، فالزمن لم يكن يجري في خط مستقيم وإنما كان يُفترض ذا أطوار، كما هي الحال عند المايا الذين كانوا يعـرفون الصـفر وعمليات الحساب، والذين كانوا يستخدمون تقويما زمنياً تعطي أطول مـراحله، "الحسـاب الطويل" (5200 سنة من 365 يوما)، انطباعاً عن زمن مستقيم الخط بسـبب طـول فـترتها. وكان هذا الزمن الدوري يتيح التنبؤ بالمستقبل، شريطة معرفة الماضـي: مـن هـنا كان هوسهم الظاهر بالزمن والتواريخ. وكانت الأطوار تقوم على مراقـبة الكواكـب (الشـمس، القمـر، الزهرة). وكان باستطاعة الزابوتاك والميكستاك والأزتـاك تدويـن تواريـخ وتحديدها صورياً ضمن مرحلة من 52 عاماً، والدلالة على أحداث هامة (كسقوط مدينة مثلا) ورسم خرائط مكانية انطلاقاً من معطيات مجموعة في مخطط رمزي. لقد كان المايا هم الوحيدون الذين ابتدعوا كتابة حقيقية قادرة على التعبير عـن كل ما يقوله اللسان. وهي لغة كانت تضم علامات صوتية وعلامات دلالية تمتزج فيما بينها بطرق متعددة. وكانت كل حضارة كبرى- وعدد من الحضارات الأقل شهرة- تمتلك طرازها الفني الخاص. وفن أميركا الوسطى هو قبل كل شيء وسيلة تواصل، فهو لا يحـاول تقلـيد الطبيعة بقدر ما يعمل على نقل معرفة كونية أو سياسية أو دينية. ومن

الممكن التمييز بين تراثين فنيين كبيرين؛ ففي الأراضي العليا (حوض مكسيكو، أواكساكا) تعمـد الأنماط إلى إخفاء ملامح الأشخاص خلف مجموعات من الرموز والنعوت، وتقدم أشـكالاً مزوّاة وتقريبية لا تهتم كثيراً بالمقاييس الطبيعية؛ أما في الأراضي السفلى فهناك اهـتمام أكـبر بتقلـيد الطبـيعة، وهناك تصبح الأشكال أكثر ليونة والأطراف مائلة إلى التقويس. كما يتنوع محتوى الفنون التشكيلية: في نحت المايا مثلاً، يتم التركيز على الملك وحاشـيته، وعلـى المخلوقـات العجيبة والجدود والصور الكونية بقدر ما تخدم تضخيم صـورة الملك؛ أما في تيوتيهوا واكان وعند الأزتاك فإن الآلهة والقوى الطبيعية هي التي تأتي في المقدمة.

ك. ف. بوديز وب. بيكلان

BAUDEZ C.-F. et BECQUELIN P., 1984, *Les Mayas*, Paris, Gallimard.- BERNAL I. et SIMONI-ABBAT M., 1986, *Le Mexique, des origines aux Aztèques*, Paris, Gallimard.- BRICKER V.R. (ed.), 1981, *Supplement to the Handbook of Middle American Indians*; 1986, Austin, University of Texas Press. –COE M.D., 1984, *Mexico*, Londres, Thames et Hudson (trad.fr. *Les premiers Mexicains*, Paris, Armand Colin, 1985). – MORLEY S.G. et BRAINERD G.W., 1983, *The Ancient Maya*, éd. révisée par Robert J. Sharer, Stanford, Stanford University Press.- SAHAGUN B. de , 1950- 1974, *Florentine Codex. General History of the things of New Spain*, Santa Fe, University of Utah and School of American Research, 13 vol.- SOUSTELLE J., 1955, *La vie quotidienne des Aztèques à la veille de la Conquête espagnole*, Paris, Hachette.- WAUCHOPE R. (ed.), 1964- 1976, *Handbook of Middle American Indians*, Austin, University of Texas Press, 16 vol.- WEAVER M.P., 1981, *The Aztecs, Maya and their Predecessors, Archaeology of Mesoamerica*, 2e. éd., New York et Londres, Academic Press.- WILLEY G.R., 1966, *An Introduction to American Archaeology*, vol. 1, *North and Middle America*, Englewood Cliffs, New Jersey , Prentice Hall.

2- *تنصير الهنود*

قدّم اكتشاف القارة الأميركية أرضية اختبار عظيمة للأفكار المتناقضة التي كانت تتصـارع فـي إسبانيا. هكذا يندرج "الفتح الروحاني" لشعوب المكسيك وأميركا الوسطى علـى الخصـوص، وفي نفس الوقت، ضمن امتداد الحروب الصليبية ضد الكفار (دوافع دينـية قـادت كورتيس ذاته) وضمن نشدان الاستقلالية الذي كان يدغدغ أحلام العديد من الفـرق الدينية. بالنسبة إلى الفرنسيسكان، أدى ظهور من سوف يُدعون "الهنود"- والذي أكـد نـبوءة يواكـيم دي فلـور- إلى تغذية تحقيق مشروع مجتمع مقطوع عن الأصل، مشـروع دولة هندية غير تابعة لإسبانيا. وهذا ما دفع بـ "الإثني عشر" الذين وصلوا إلى المكسيك عام 1524 إلى الإصرار على أن يجدوا في "الكتابات" ما يبيّن أصل ومصير تلك الشعوب، وإلى أن يتحولوا إلى إثنوغرافيين وعلماء لغة (برناردينو دي ساهاغون). سلك التنصـير دروب اللغات المحلية، ومن بينها النهواتل التي ستشهد انتشاراً كبيراً، مما فتح الـباب أمـام أولى مظاهر حركة توليف دائمة. كما اعتمد الدومينيكان (ابتداءً من 1526) والأوغسـطينيون (1553)- واليسـوعيون بصورة أخف- سياسات مماثلة حددت لنفسها مهمة عدالة اجتماعية تتصدى لتجاوزات "غير المنضبطين" (سوف يستحوذ بارتولومي دي

لاس كـــازاس، "حامـــي الهنود"، من التاج الإسباني على مهمة تفرده بالفتح الديني لمنطقة فيراباز).

عدا عن التحطيم المنهجي لمعابد وصور الديانات القديمة (قيام دييغو دي لاندا عام 1562 بإحـــراق ماني في اليوتاكان بصورة احتفالية) وعن إرساء محاكم التفتيش ، سوف يـــؤدي القضـــاء على عبادة الأوثان، الذي كان هدفاً ينشده الجميع، إلى وضع مخططات تربوية مختلفة ومتغيرة: التعليم المبكر للأطفال، المسرح التثقيفي (الذي ينقل رسالته عبر الغناء والرقص)، تشكيل جمعيات خيرية داخل أشكال جديدة من التنظيم القروي (أخويات، أبرشيات) مرتبطة جميعاً بالكنيسة.

كـــان دخـــول هنود إسبانيا الجديدة الجماعي في المسيحية، الذي مهدت له استمالة نخبهم الحاكمة (شيوخ القبائل) وسهّل حدوثه ظهورُ عذراء سوداء أو مسيح أسود (عذراء غواديلـــوب) وقـــاده قديسون أصبحوا أبطالاً وطنيين، نتاجاً سريعاً لعمليات تكييف وتملك الشـــعائر واللاهوت الكاثوليكية، وذلك ما سوف يستمر في طبع التوجهات الشعبية لديانة توليفية انتشرت محلياعلى أنها " تقليدية ". ولذلك أصبحت شاهدة على ذلك الحراك الفعال والمتواصل المساهم في تحديد الهوية الهندية، وأداة مقاومة صامتة أو حركات تمرد معلنة تؤثر فيها مفاهيم الألفية (ثورتا تزوتزيل وتزلتال عام 1712، "حرب الطوائف" في كوينتانا روو وفـــي شياباس خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر، أو حتى مشاركة الهنود في ثورات غواتيمالا المسلحة).

وخلـــف الوحـــدة الظاهرية لهنود أميركا الوسطى تكمن تعددية التشكيلات الدينية المحلـــية أو الإثنـــية المتولدة عن قرن من التراخي التبشيري (منذ الإصلاحات الليبيرالية حوالـــي ســـنوات 1870) والتـــي تناضل اليوم ضدها مختلف تيارات الكنيسة الكاثوليكية (لاهوت التحرير، المسيحيون المحافظون) والطوائف الإنجيلية في أميركا الشمالية.

أ.بروتون

BAUDOT G., 1977, *Utopie et histoire au Mexique*, Paris, Privat.- DUVERGER C., 1987, *La conversion des Indiens de la Nouvelle Espagne*, Paris, Le Seuil.- FARRISS N., 1984, *Maya Society under Colonial Rule*, Princeton, Princeton University Press.- GIBSON C., 1964, *The Aztecs under Spanish Rule*, Stanford, Stanford University Press.- GRUZINSKI S., 1988, *La colonisation de l'imaginaire*, Paris, Gallimard.- RICARD R., 1933, *La " conquête spirituelle" du Mexique*, Paris, Institut d'Ethnologie.- SAHAGUN B. de , 1950- 1974, *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*, Santa Fe, University of Utah and School of American Research, 13 vol.

3- *المجتمعات الهندية*

بيـــن حـــدود الولايـــات المتحدة ومضيق بنما يمتد طيف من جماعات إثنية شديدة الـــتفاوت عدديـــا تحددها ثلاث تشكيلات مناطقية: في الشمال- أي في كاليفورنيا السفلى وعلى تخوم الجنوب الغربي الأميركي الكبير- هناك ما يشبه بذاراً من مجتمعات صغيرة مـــن المزارعين القدامى (أوباتاس) وخاصة من الصيادين القطافين المهددين بالاندثار في غالبيتهم (كيليوا، بايباي، كوكابا، سيريس). واليوم أيضاً ما زالت بعض الجماعات تعيش فـــي مســـاكن متباعدة وتخضع لأنماط عيش إقامة مؤقتة (البابـاغو، البيما الجنوبيون). ثم

هــناك الياكــي والكــيكابو الذين يحيطون بتجمع تاراهومارا- تيبيهوان، والذين تعرضوا لــرقابة صــارمة من الإدارة اليسوعية في الفترة الاستعمارية وما زالوا يعتمدون خططا معقدة من المقاومة الثقافية.

فــي الوســط- ما بين ريو بانوكو وريو سينالوا وصولاً إلى شواطئ كوستا ريكا علــى المحــيط الهادئ - يغطي المدى الأميركي الأوسط، خاصة في الجزء الجنوبي من المكسيك وفي غواتيمالا، شبكة كثيفة من المجتمعات الفلاحية المنتظمة في تجمعات قروية ذات مســاكن مــتقاربة أو محدودة الانتشار. ويرتكز اقتصاد تلك المجتمعات أساساً ومنذ العصــور القديمة على استخدام النباتات المهجنة محلياً في الأصل (ذرة، فاصوليا، فليفلة، قــرع) التي أضيف إليها البن في الأراضي السفلى منذ القرن التاسع عشر. في المكسيك، يظهــر تنوع أنظمة الإقطاع العقاري في تواجد بقايا من إقطاعات نائب الملك إلى جانب أراض توزعها الدولة وملكيات خاصة.

وفــي الجــنوب أخيراً - ما وراء "حدود" أميركا الوسطى التي استعمرتها جماعة خارجــة عــن المألوف تدعى اللينكا- هناك "مدى وسيط" تحتله بعض الجماعات الإثنية الغامضــة (التــي نجــت من السيطرة الإسبانية بلعبة تحالفات مع القراصنة الأوروبيين) وتمــارس مهــناً مرتبطة بالصيد البحري (الميسكيتو والكونا)، بينما تلجأ جماعات أخرى مقــيمة في المناطق الداخلية إلى المزج بين نشاطات البستنة والزراعات المتنوعة والصيد البري (الجيكاك، البريبري).

علــى الرغم من وجود عائلات لغوية كبرى- يمتد العرق الأوتو- أزتاك ما بين الحــوض الكبير (الولايات المتحدة) ونيكاراغوا،ويصعد مدى الشيشبا من الجنوب وصولاً إلــى حــدود بــلاد المايا- تغطي هذه المجموعات الثلاثة مناطق تشهد تشرذم لهجات لا تحصــى. لقد اختفت، منذ الفتح الإسباني، عشرات الاثنيات، إما بفنائها وإما باندماجها في مجموعــات أخــرى. وهناك اختلافات كبرى تعصف بمناطق لا تستمر فيها لغات، مثل الأوكويلتاك والإكسكتاك والشيشيماك، إلا عبر بضع حفنات من الأشخاص، مقابل لغات ما زالــت تــتحدث بها شعوب محلية تعد بمئات الآلاف، خاصة في مناطق المايا والنهواتل والــزابوتاك والميكستاك والأوتومي. منذ بداية القرن العشرين أنتج النمو الديمغرافي لتلك المجــتمعات زيادة واضحة في عدد الناطقين بهذه اللغات بين الشعوب المحلية. وتتفاوت هــذه الزيادة حسب اللغات والمناطق رغم الهبوط الكبير (خاصة في غواتيمالا وسلفادور وهوندوراس) في نسبة الشعوب الهندية مقابل الناطقين بالإسبانية.

إن المجتمع الريفي في أميركا الوسطى، الذي كان شديد التمركز في بعض الأماكن قبل أن يتم دمجه في المجتمع الوطني، يبدو اليوم نوعاً من إعادة تشكيل قانوني- سياسي قــام بهــا الإســبان خــلال الفــترة الاستعمارية انطلاقاً من أسس تاريخية حين أنشأوا "جمهوريــات الهــنود" و"المســتوطنات"، وهذا المجتمع هو الفجوة التي تعبر منها دراسة الأنماط المحلية للتصنيف الاجتماعي. تقوم التنظيمات الثنائية الواسعة الانتشار في مناطق الــتلاباناك وشــياباس بتقسيم المدى على أساس "البويبلو"، أو تحدد بطرق مختلفة الوضع الميدانــي لـــ "الأحــياء الســكنية " (باريوس). ويتواجد النظام الثاني، سواء كان ثنائياً (موخوس) أو تعددياً (بوبولوكاس) إلى جانب نمطٍ متفاوت الانتشار لجماعات "عشائرية " مــتمركزة مثل "الكلبول" (تزوتزيل، تزلتال). وسواء كانت أنظمة الأنصاف- ذات منحى

الزواج الداخلي- محلية أو مستوحاة من أنماط إيبيريا، فإنها تتيح العمل المنتظم للمؤسسات السياسـية الدينية المحلية وتطلق أحيانا مسيرة طقوسية مزدوجة ومرتبطة رمزيا بالأماكن المقدسـة (الجبال، المعابد)، وبنظام كوني شمسي- قمري. أما أنظمة النسب الأبوية الخط فـلا توجد بشكل كثيف إلا في مناطق المايا، رغم وجود "سلالات" ذات قرابة عصب ما زالت تحافظ على تلاحمها وما زالت موجودة عند المازاهوا أو في سييرا بويبلا (الناهوا). من جهة أخرى، يرسم الغوايمي والبريبري والكابيكار دائرة أمومية النسب. وفي كل مكان خـارج ذلك تسيطر البنوة المزدوجة النسب أو أشكال هجينة يجتمع فيها نظام محلي أبوي النسب مع نظام أمومي، مما يكشف عن مؤثرات خلاسية (الزوكوي). عدا عن ذلك يلعب نظـام "الأبوة الاجتماعية" دورا هاما في كل المناطق؛ وهو من خلال إرسائه على مظاهر طقوسـية يعـوض عن انحلال التعاضد السلالي بتأمين انتشار المفهوم الاجتماعي للقرابة عبر رفدها المتواصل بأعضاء جدد.

يتحكم بالمهمات السياسية والدينية، التي تمثل الهيكل العظمي للحياة الجماعية، مبدأ الترقـي الفردي المتدرج على سلم من أسعار الكلفة والمراتب والذي يحدد أواليات تسلق للاسـتحواذ علـى رتب متلاحقة. تلك الأنظمة القائمة على درجات من التراتب متفاوتة حسـب المجتمعات، والتي ما زالت توجه بصورة فعالة اقتصاد مباهاة خاضع للإخلاص للقديسـين حملـة الألقـاب ("مايوردوميا" أو " كوفراديا" في أراضي شياباس وغواتيمالا العلـيا)، تصطدم في أماكن أخرى بالانشقاقات الداخلية للجماعات الهندية وبالتوسع الدائم لمراكـز المسـؤولية العامة. وهناك جماعات المنطقة الوسيطة التي لم تعرف أي مظهر للتنضـيد الاجتماعـي والتـي عاشت تحت الوصاية السياسية لمجلس من الشيوخ (البايا، السـومو). أمـا الصراع ضد المصائب العضوية فإنه يتميز بوسائل علاج بالغة التعقيد. توجـد في المدى الأميركي الأوسط فئات أسباب مرضية نصف طبيعية- مثل التمييز بين "حـار" و"بـارد" – ناجمـة في وقت واحد من نظرية أبقراطية عن الأمزجة ومن نظرية محلـية خاصة بتنظيم الكون، أو أسباب نفسانية (خوف ، غيرة، فقدان الروح). وبصورة عامـة يمـثل الـبعد القمعي للألم مادة لمفاهيم تدخل فيها الاستعانة بقوى خارقة (الآلهة، القديسـون، الأسـلاف المؤلهـون، الشيطان)، أو بأرواح متجسدة في قرين حيواني (من نموذج " تونا")، أو بأشخاص متناسخين (الناهوال) يكونون أحيانا مادة استيهامات افتراسية (الـبام). من هنا كان الشامانيون، الذين تعتبرهم غالبية تلك الجماعات تقنيين في السحر، يمـتلكون بالإضـافة إلـى نشاطاتهم العلاجية مهمات تنجيمية ترتبط عموما بتقويم زمني طقوسي (الإكسيل، الميكسي). وإضافة إلى ذلك يمكنهم أن يلعبوا دور منظمي الاحتفالات ضمن إطار كهنوت متخصص (خاصة في احتفالات الاستسقاء التي تتخذ أهمية بالغة لدى المايـا في يوكاتان). وفي جميع تلك المجتمعات تتخذ المشروبات الطقوسية مكانة متميزة (البَلاش عند اللاكادون، التسغوينو عند التاراهومارا، و"الأغواردیانتي"، أو مشروب قصب السـكر، فـي أماكن أخرى)، بينما تشهد المهلوسات توزيعا أقل انتشارا: البسيلوكيب لدى المازاتـاك والشاتينو، البيوتل لدى الهويكول، أو حشيشة القنب الهندي الواسعة الانتشار. وخارج نطاق المناسبات الطقوسية المرتبطة بتقاليد محلية، هناك التزام شبه شامل بالأعياد الكاثوليكـية علـى الرغم من التأثير المتنامي للفرق الدينية ذات المرجعية البروتستانتية:

الميتودية، السبتية (الزوكوي)، الكالفينية (الشول، الكاكشيكوال). وإذا كانت حالات التوليف الوثنيـــة- المســيحية بالغـــة الانتشار، فمن الممكن إدراج عدد من المجتمعات على خط متواصل تتواجد في نهايته المنعزلات المعادية للتنصير (التاراهومارا، اللاكاندون)، وعلى طرفه الأخر توجد جماعات تضم عناصر شاهدة على ديانات ما قبل الفتح الإسباني ولكنها تعتـــنق ديانـــات شـــعبية هجيـــنة (الـــناهوا في السهل العالي، البوربيشا والكورتيس في هـــندوراس). وتتواجد أيضاً أنظمة "تجزيئية" يحافظ فيها عنصر طقوسي على القطيعة بين الدين المسيحي والنشاطات الشامانية (الأوتومي، جنوبي بلاد الهواستاك).

تتميز أنماط أميركا الوسطى الكوزمولوجية بنظرات بالغة التماثل: مفهوم واحد عن كون يُرى بهيئة طبقات متراتبة تتوافق مع تراث الأزتاك والمايا؛ تداخل متبادل بين الفئات الزمانـــية والمكانـــية مـــع تواجد محتمل لحساب الأعياد حسب التقويم القديم (الزوتوهيل، الكيكشـــي)؛ ثنائـــية كوكبـــية مرتكـــزة علـــى الاستحواذ على الشمس والقمر معاً حسب مصـــطلحات الـــزواج (الهواستاك، الملتاتزينكا) أو الأخوة (التيبيهوا)، المتعادلة المراتب (الـــتوتوناك) أو اللامتســـاوقة، والمتوافقة مع صورة الجسد (الأوتومي). أما تمجيد القوى الموزعة داخل مجمع آلهة متراتبة يتواجد في قمته الأسلاف و"الآباء" و"الأمهات"، إضافة إلـــى الـــتقرب من قوى مثل الأرض والنار والريح والمطر (التي تدعى "شاك" في عالم المايـــا)، فهـــي معـــتقدات وممارسات تستند إلى أساطير التكوين والى نبوآت محلية تتخذ أوجهـــا لا تحصـــى تـــنهل جميعها من رؤية دينامية ودورية لتاريخ تتوالى فيه حكايات الطوفان. وتبقى صورة الشيطان الملتبسة والتي تجد القبول في مجمل المناطق هي القناع الأساســـي الـــذي اختبأت خلفه "الوثنية" منذ بداية العصر الاستعماري. أما في مجتمعات الصحراء فإن مؤثرات "البويبلو" تظهر عبر مفهوم كوني "تصاعدي" وعبر الاهتمام البالغ بإقامـــة الطقـــوس (البـــيما، البابـاغو). وتتميز المنطقة الوسيطة بتسرب عناصر أميركية وســـطى إلـــى الأســـاطير وإلى مفاهيم الشخص وقرينه الحيواني، تلك المفاهيم الواسعة الانتشار في العالم الأمازوني (البريبري، الكونا).

ج.كالينيه

BENNETT W. et ZING R., 1935, *The Tarahumara. An Indian Tribe of Northern Mexico*, Chicago, The University of Chicago Press.- BREGON A., 1979, *Les Tzeltal de Bachajon*, Nanterre, Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative.- CHAPMAN A., 1978, *Les enfants de la mort. Univers mythique des Indiens Tolupan (Jicaque)*, Mexico, Mission archéologique et ethnologique française.- COLBY B. et COLBY L., 1981, *The Day Keeper. The Life and Discourse of an Ixil Diviner*, Cambridge, Harvard University Press.- FOSTER G., 1960, *Culture and Conquest*, Washington, DC, Wenner Gren Foundation for Anthropological Research.- ICHON A., 1969, *La religion des Totonaques de la Sierra*, Paris, Editions du CNRS.- POZAS R., 1979, *Chamula*, Mexico, Instituto Nacional Indigenista.- SOUSTELLE J., 1937, *La famille Otomi- Pame du Mexique central*, Paris, Institut d'Ethnologie.- VILLA ROJAS A., 1985, *Estudios Etnologicos. Los Mayas*, Mexico, Universidad Nacional Autonoma.- WOLF E., 1959, *Sons of the Shaking Earth*, Chicago, The University of Chicago Press.

يشـمل الحـيز الثقافي الجنوبي الشرقي في الولايات المتحدة الأراضي المنخفضة التي تمتد على جانبي وادي المسيسيبي، أسفل ملتقى روافد نهر أوهايو، وفي منطقة جبال الأبالاتشي.

كانـت تعـيش فـي المنطقة الساحلية قبائل الصيادين – الملتقطين التي تتكلم لغة هوكـان – كواهويلتـيكان، والتـي لا يعـرف عنها إلا القليل. وكانت تقيم غربي وادي المسيسيبي قبائل كادّو، وهم مزارعون يتقاربون لغوياً مع بعض جماعات السهول.

وفـي مـنطقة مصـب نهر المسيسيبي وفي شرق الوادي، كان يعيش مزارعون وارثـون لـ "بـناة التلال" والمسيسيبيين. ويتحدثون بلغاتٍ تدعى "الخليجية ": أتاباكا، شيتيماتشا، ناتشيز، تاينسا، تونيكا، شوكتاو، ثم شيكاساو، كريك، تيموكوا، سيمينول. كانت تلـك المجـتمعات تمارس تصنيع الفخار ونسج الألياف النباتية، كما كانت أمومية النسب (وأمومـية الإقامة عموما)، وذات تنضيد اجتماعي شديد التمايز ووظائف سياسية – دينية متخصصـة. مـع أن شعب ناتشيز كان قد اختفى كمجتمع مستقل منذ النصف الأول من القـرن الثامـن عشـر، فإنه يعتبر من شعوب الهنود الجنوبيين – الشرقيين الأكثر شهرة (ولكـن لـيس الأفضل). لقد وصل عدده إلى بضعة آلاف كانوا يعيشون في قرى دائمة، محصّـنة عموما؛ ويمارسون زراعة شديدة التنوع (الذرة والدخن ودوّار الشمس والشمام واليقطيـن والتـبغ). ولقد كان تنظيم ناتشيز الاجتماعي – السياسي بالغ الإتقان: تراتبية الأوضاع الاجتماعية التي تميز الأرستقراطية عن عامة الشعب، وزعيم مطلق يحمل لقب "الشـمس الكبرى" ويتمتع بسلطة ذات منشأ إلهي، ونظام زواج يضمن إعادة إنتاج النظام التراتبـي بفعـل دمـج أجانب في أسفل السلم الاجتماعي، وديانة شمسيّة ذات إكليروس مؤسساتي. ويبدو أن الناتشيز كانوا يقدّمون القرابين البشرية (وهو طقس تأكد وجوده لدى شـعب باونـي سكيدي، من لغة كادّو). وتظهر بعض ملامح ثقافة الناتشيز في عدد من مجـتمعات الجنوب الشرقي، من شعب تشيتيماتشا الساحلي الذي كان يتبع نظام الطبقات المقفلـة ذات الزواج الداخلي، إلى شعب باوهاتان الذي كان يتكلم الألغونكية على شواطئ فيرجينيا.

كانـت المجموعـات المؤسسة لكونفيدرالية كريك تقطن في تجمعات كبيرة يقوم نظامهـا الاجتماعي على الزعامات، وتمزج ديانتها ممارسات شامانية وطقوساً زراعيّة؛ ونجـد عـند شـعب كريك لعبة كرة (الكرة والعصا الكندية) ذات أصل أميركي وسطي، تـتقابل فيها بانتظام القرى "البيضاء" و"الحمراء". وعلى غرار الناتشيز، فإن الهنود الذين كـانوا يتحدثون لغة الموسكوجان (عائلة لغات الخليج) – الشوكتاو والشيكاساو والكريك، إلـخ. – كـانوا يعطـون قـيمة للحرب ويمجّدون البسالة في القتال ويمارسون التعذيب الطقوسي على السجناء.

أمّا السيمينولي، فهم من شعب كريك، وقد لجأوا إلى فلوريدا للتخلص من الضغط الإنكليزي الأميركي. كما أن شعب شيروكي ينتمي إلى ثقافة الجنوب الشرقي، وهو شعب مزارعيـن في جبال الأبالاتشي يتحدّثون لغة الايروكوا، مما يجعلهم قريبين من الشاوني

الذيـــن يـــتحدثون بلغـــة الألغونكيـــن ويعود أصلهم إلى ضفة نهر أوهايو اليمنى، والذين يرتـــبطون أساســا بالشـــمال الشرقي عبر تاريخه الاستعماري، وقريبين أيضاً من شعبَيْ توتيلو ويوتشي اللذين يتحدثان بلغة سيووان – يوتشي.

لقـــد كـــان الجـــنوب الشرقي على صلة مع الأوروبيين منذ وقت مبكر. فلقد زار الإســـباني خـــوان بونسي دي ليون فلوريدا في العامين 1513 و1521؛ كما تعرّف مواطنه هرناندو دي سوتو إلى منطقة المسيسيبي المنخفضة بين العامين 1539 و1542؛ وفي العام 1528، دخل الإسبان إلى جنوب تكساس. ووصل الفرنسيون الأوائل إلى لويزيانا في العام 1669. خـــلال القـــرن الثامـــن عشر، شارك الهنود الجنوبيون – الشرقيون عن كثب في الـــنزاعات الأوروبـــية الداخلية؛ فكان شعب شوكتاو يؤيد الفرنسيين بينما كان شيكاساو، المعـــادي للشـــوكتاو وشـــعبا كريك وشيروكي يؤيدون الإنكليز. ولقد بقيت هذه الشعوب جمـــيعها معنية بحروب الاستقلال فبقي مؤيدو الإنكليز مخلصين عموماً للنظام القائم، كما في الشمال – الشرقي.

فـــي ســـنوات 1790 اختار الشيروكي اعتماد الثقافة الإنكليزية – الأميركية؛ وفي العـــام 1826 تحولـــوا إلى الكالفينيّة؛ وهم يربّون الماشية ويستخدمون المحراث والمضخّة والـــنول ، ولديهم مطاحن ومسابك ومناشر؛ كما أن لديهم أبجديّة ودستوراً وسجلات؛ وهم يبنون الكنائس والمدارس. وعلى غرار المزارعين الأميركيين، يملك شعب شيروكي عبيداً سوداً : حوالي 200 أعيد في العام 1830 مقابل 20000 هندي. ولكن " قانون التهجير" الذي تـــم إقـــراره عام 1830 سيضع حداً لهذه التجربة التوليفية القرويّة الفريدة في تاريخ هنود أمـــيركا الشـــمالية. إذ يجـــب أن يغادر شعب شيروكي وجيرانه الغربيون أراضيهم وأن يستقروا في "الأراضي الهندية " (أوكلاهوما). لم يرضخ سوى مئات من الشيروكي لقرار الترحـــيل؛ ولكن الجيش قام بإجبار الآخرين على سلوك "درب الدموع"، الذي يبلغ طوله 1500 كلم. وقد لقي 4000 شخص من بينهم حتفه خلال قيامهم بتلك المسيرة الإجبارية.

لقـــد كـــان عـــدد هنود الجنوب الشرقي حوالي 80000 في العام 1970 (تكساس، أوكلاهومـــا، لويزيانا، المسيسيبي، كارولينا الشمالية، فلوريدا)؛ وتضم أوكلاهوما "القبائل الخمـــس المتحضّرة " القديمة (الشيروكي، الشيكاساو، الشوكتاو، الكريك والسيمينولي) أي حوالي 64700 هندي.

م.ايزار

CORKRAN D.H., 1962, *The Cherokee Frontier*, Norman, University of Oklahoma Press; 1967, *The Greek Frontier*, Norman, University of Oklahoma Press.- FOREMAN G., 1934, *The Five Civilized Tribes*, Norman, University of Oklahoma Press.- GILBERT W.H. Jr, 1943, *The Eastern Cherokee*, Washington , DC, Smithsonian Institution, Bureau et American Ethnology.- GULICK J., 1960, *Cherokee at the Crossroads*, Chapel Hill, University of North Carolina, Institute of Research in Social Science. – HUDSON C.M., 1976, *The Southeastern Indians*, Knoxville, University of Tennessee Press.- KUP-FERER H.J., 1966, *The " Principal People". A Study of Cultural and Social Groups of the Eastern Cherokee*, Washington, DC, Smithsonian Institution, Bureau of AmericanEthnology.- LITTLEFIELD D.F. Jr, 1977, *Africans and Seminoles*, Westport, Connecticut, Greenwood Press.- SWANTON J.R., 1911, *Indians of the Lower Mississipi Valley*

and Adjacent Coast of the Gulf of Mexico, Washington, DC, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology; 1922, *Early History of the Creek Indians and Their Neighbours, Washington,* DC, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology; 1928, *Social Organization and Social Usages of the Indians of the Creek Confederacy,* Washington, DC, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology; 1931, *Source material for the Social and Ceremonial Life, of the Choctaw Indians,* Washington, DC, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology.- WARDELL M.L., 1938, *A Politica History of the Cherokee Nation 1837- 1907,* Norman , University of Oklahoma Press.- WILKINS T., 1970, *Cherokee Tragedy*, New York, MacMillan.- WOOD P.H., WASELKOV G.A. et HATLEY M.T. (eds), 1989, *Powhatan's Mantle. Indian of the Colonial South_East,* Lincold et Londres, University of Nebraska Press.

Sud – Ouest (indiens du) هنود الجنوب الغربي

إن المــنطقة الجنوبــية الغربــية في أميركا، والتي تمثل حيّزاً ثقافياً كانت حدوده موضــع نــزاعات أكاديمــية لفترة طويلة، تغطي مجمل الرقعة الحالية لولايات ومناطق أريــزونا ونيو مكسيكو وسونورا وشيهواهوا مع امتدادها الجنوبي. وهي تتألف من تشابك أنظمــة بيئية تنتمي إلى المنطقة القاحلة ونصف القاحلة، وتضم شعوبا تتحدّر تاريخياً من "تــراث الصــحراء" (1000 ســنة قــبل الميلاد)، وقد شهدت بروز ثلاث ثقافات مختلفة جغرافيا: موغولون، هوهوكام، وأناسازي، وذلك بعد تدجين الذرة (حوالي 3000 سنة قبل المــيلاد). تتمثل وحدة الجنوب – الغربية التاريخية في التعايش، بل التداخل بين تقليدين: المزارعيــن والصــيادين – القطافيــن. لقــد ســبق النافاهو والأباتشي، وهما من فورع الأتاباسكان، وصول الإسبان بمئة سنة، ولكنهم اعتمدوا نظاماً رعوياً نتيجة الاحتكاك بهم. كمــا أخــذوا عن البويبلو المتحضرنين، في قرى مزدحمة التقنيات الزراعية التي تعتمد نماذج استخدام متنوعة للبيئة. ولا يتوافق التشكل الاجتماعي لهذه الجماعات مع انتساباتها اللغويــة. إذ تضــم منطقة البويبلو قرى تتحدث باللغتين: كيريسان وتانوان (تاوا وتيوا – وتــووا) وأخرى تتحدث بلغة "هوبي"، وهي لهجة تنتمي إلى عائلة الأزتاك، وتنبثق منها لغــات تاراهومــارا وتيبــيهوان، وكذلك بيمان، لغة الصيادين – القطافين. وتظهر عائلة يومــان، التــي لديها امتدادات في كاليفورنيا، على طول المجرى الأسفل لنهر الريو في كولورادو، وكذلك عند الوالاب والياڤاب والهافاسواب. ويتحدث السيري لغة خاصة بهم.

ظهــر الاستعمار في الجنوب الغربي بدءاً من بداية القرن الثامن عشر. وقد اعتمد بقــوة علــى مهمــات قام بها الفرنسيسكان في الجزء الشمالي، واليسوعيون في الجنوب. ولكــن، نتــيجة للــثورة الكــبرى عام 1680، تحرّر شعب هوبي نهائياً من نفوذ الديانة الكاثوليكــية، واعــتمدت مجموعــات أخرى مثل الياكي تصرفات محيّرة بين مواجهات وتكيّفات مع السلطة الاستعمارية. ثم إن الشعوب الجنوبية – الغربية، الموضوعة في حالة احتكاك فيما بينها والمندمجة في المخطط التبشيري، أخذت تنقسم من جديد بسبب الزحف الأميركــي وقدوم الطوائف البروتستانية. وذلك ما أخذ يح ث على ظهور حركات انبعاثية مــثل "رقصة الأشباح" عند شعب والاب، أو اعتماد تعاطي البيوتل المخدّر داخل "الكنيسة

الأميركـية الوطنـية" (النافاهو). وفي القرن العشرين، قامت الحدود الدولية بالفصل بين الشـعوب الموجودة في المستوطنات على الأرض الأميركية وتلك المستقرة في المكسيك والمحرومة اقتصادياً حتى من الملكية الهزيلة التي تمنحها الدولة.

تتميّز الشعوب الجنوبية – الغربية بأنظمة اجتماعية شديدة التنوع: تنظيمات ثنائية صـلبة البناء (البويبلو الشرقيون) أو متخلفة (بيما)، ومجتمعات ذات عشائر دون أنصاف (هوبـي) أو أنصـاف دون عشائر (تانوان). أو تجمّع الاثنين (كيريسان). في الإجمال، تشـكل البـنوة نوعا ثنائياً مع الاستثناء المزدوج للأنظمة الأمومية النسب التابعة لشعوب بويـبلو فـي الغرب (هوبي، زوني)، ولشعوب أتابسكان. وتبقى أنظمة التكليف السياسية والدينـية التـي أوجدها الاستعمار الإسباني مغروسة بقوة عند شعوب تاراهومارا وياكي ومايو وبويبلو في الشرق. وتبدو المنظمات الشعائرية عند شعب يومان بدائيّة، ترتكز على الميزات الفردية وعلى البحث عن "الرؤية " للوصول إلى السلطة بواسطة تفسير الأحلام. وعـند شـعب بويبلو المزارع، يمثل نشاط الهيئات الاحتفالية التي يقوم عليها أخصائيون دينـيّون توجهـا نحو رغد العيش ومراقبة العناصر الجوية. وبالنسبة لشعب نافاهو، يتم التعبـير عـن أسـاس النشـاط الشعائري بلغة "الأغاني" العلاجيّة. وتخصص الجماعات الأباشيّة المختلفة مركزاً مهما لشعائر البلوغ النسائي وكذلك الأمر عند شعب باباغو. وفي المقـابل، يجمـع هـذا الأخير في شعيرة واحدة الممارسات العلاجية وطقوس الاستسقاء والاحـتفال بالصيد. وفي جميع المجتمعات الجنوبية – الغربية، يلعب مفهوم "السر" دوراً ملحوظا، لأنه يمثل المدخل إلى السلطة الشامانيّة.

يتمـيز مفهـوم الكـون عند شعبيْ بويبلو ونافاهو بأهمية التمحور العمودي الذي تتراتـب علـيه عوالـم ما تحت الأرض والمركز المتميز لرمزية الاتجاهات والألوان، ومفهوم "المركز". وتبدو تصورات العالم لدى اليومان، في المقابل، أقل تماسكا بكثير مما لـدى شـعب بـيمان الذي يضع في قلب تصوره للكون صورة البطل "مونتيسوما" وهو شخصية معروفة أيضا في علم أساطير البويبلو.

فـي بداية السبعينات، كان عدد سكان المستوطنات الجنوبية – الغربية يبلغ حوالي 190000 هـندي، من بينهم أكثر من 120000 نافاهو، و14000 أباشي، و6000 من الباباغو والبيما، و32000 بويبلو.

ج. كلين ج. كالينييه

CUSHING F., 1896, "Outlines of Zuni Creation Myths", in *Annual Report of the Bureau of American Ethnology for the years 1861- 1892*, Washington , DC, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology.- EGGAN F., 1950, *Social Organization of the Western Pueblos*, Chicago, The University of Chicago Press.- LUMHOLTZ K., 1902, Unknown Mexico: *A record of five years exploration among the tribes of the western Sierra Madre; in the Tierra Caliente of Tepic and Jalisco; and among the Tarascos of Michoacan*, 2 vol. , New York, Scribner and Sons.- OPLER M. (ed.), 1969, *Apache Odyssey: A Journey between two Worlds*, New York, Holt, Ribehart et Winston.- ORTIZ A., 1969, *The Tewa World: Space, time, Being and Becoming in a Pueblo Society*, Chicago, The University of Chicago Press.- ORTIZ A. (ed.), 1979, *Handbook of North American Indians*, Southwest, vol. 9, Washington, DC, Smithsonian Institution; 1983, *handbook of North*

American Indians, Southwest, vol. 10, Washington, DC, Smithsonian Institution,.- PARSONS E., 1939, *Pueblo Indian Religion*, Chicago, The University of Chicago press, 2 vol.- REICHARDS G., 1939, *Navaho Religion*, Chicago, the University of Chicago Press, 2 vol.- SPICER E., 1962,*Cycles of Conquest: The Impact of Spain, Mexico and the United States on the Indians of the Southwest*, 1533- 1560, Tucson, The University of Arizona Press.

Subarctique (Indiens du) — هنود جنوب القطب الشمالي

تمـتد مـنطقة جنوب القطب الشمالي الشاسعة في أميركا الشمالية من ألاسكا في الغـرب إلى لابرادور في الشرق، وتتطابق مع القسم الكبير من الأراضي الكندية الواقعة جـنوب الرقعة الساحلية للقطب الشمالي. وتحدد نمط الحياة فيها ظروف الوسط الطبيعي إلـى حـد كبـير: توندرا من نوع غابات الشجيرات اللامتناهية، منطقة حيوان الرنة في الشـمال، ثـم الغابة الشمالية، فمنطقة الأيل والظبي في الجنوب. يمكن التمييز بين أربع مناطق كبيرة جنوب القطب الشمالي:

1- المـنحدر الجنوبـي لسلسـلة جـبال الاسـكا؛ 2- هضـبة ألاسكا (يوكون- كوسـكوفين- تانانـا)؛ 3- سلسلة جبال جنوب القطب الشمالي، الامتداد الشمالي للجبال الصـخرية؛ 4- درع هضـاب جنوب القطب الشمالي (لابرادور، محيط خليج هدسون) والأراضي المنخفضة التي تليه نحو الغرب.

يمـيّز هــ.درايفـر (1961) بين ثلاث مناطق محاذية للقطب الشمالي: المنطقة الشـرقية، وهـي أرض شعب ألغونكين في الشمال، وأراضي منطقتي ماكنزي ويوكون اللتيـن تسكنهما شعوب أتابسكان أو ديني واللتين يُصطلح على تسميتهما المنطقة الشرقية والمنطقة الغربية؛ ومن الشائع جمع ماكنزي ويوكون معاً تحت اسم منطقة جنوب القطب الشمالي الغربية.

يشـمل الألغونكين في الأساس مجموعتين كبيرتين من الشعوب: تتألف المجموعة الأولـى مـن شـعوب نسكابي الجبلية في لابرادور وكيبيك ومن شعب كري في الشمال الجنوبـي مـن خلـيج هدسون (الكري الشرقيون والكري الأشداء الغربيون) وفي الغابة الشـمالية (كـري الغابـات الغربيون)، وتتألف المجموعة الثانية من شعوب أوجيبوا في الشـمال (أونـتاريو- مانيتوبا) المتميّزة عن أوجيبوا الأجمات في غرب منطقة البحيرات الكبرى وعن شعب سولت في بحيرة وينيبيغ.

تقـيم شعوب أتابسكان الشرقية في الأراضي المنخفضة التابعة للمنطقة الشمالية- الغربـية ويوكـون؛ أحـد أهم مجموعاتها هو شعب شيبواين الذي يقيم بين خليج هدسون وبحيرة العبيد الكبرى. وتسكن شعوب أتابسكان الغربية المناطق الجبلية الداخلية في ألاسكا وكولومبـيا البريطانـية؛ ويشـتهر منها شعب تلنجيت الداخلي الذي تربطه قرابة بشعب تلنجيـت السـاحلي؛ وفـي الجنوب هناك الكاريير والشيلكوتين الذين يقتربون ثقافياً من مجـتمعات الهضبة. لقد تم تبيان التأثيرات المتبادلة بين أتابسكان الغرب والاينويت (حالة الإنغالـيك مـثلا) من جهة، وهنود الساحل الشمالي الغربي من جهة أخرى: وهكذا تمت

مقاربـــة المراســـم الجـــنائزية لـــدى شعوب الداخل في كولومبيا البريطانية من احتفالات الـــبوتلاتش الساحليـــة. وعند الأتابسكان الشرقيين، هنـــاك أشكال عديـــدة للتعاطف بين الشـــيبواين وجيرانهم الاينويت الشماليين، وأيضاً مع أسكيمو كاريبو، ومع جيرانهم شعب كري الجنوبي.

إن شـــعوب الألغونكين والأتابسكان هي من الصيادين – الملتقطين الذي يمارسون صيد الحيوانات ذات الفراء. وهم يتماثلون في التنظيم الاجتماعي القائم على وجود "زُمَر" تضـــم كـــل مـــنها العشرات، وفي حالات نادرة المئات من الأشخاص؛ وهي تتألف من عائلات قليلة العدد تجمع فيما بينها روابط قرابة وثيقة أو واهية، وتملك كل جماعة أرضاً للصـــيد تمـــارس علـــيها حقوقهـــا الحصرية. إن ديانة هؤلاء الصيادين هي ذات أصول شـــامانية، وتعتـــبر أكـــثر شعائرية عند الأتابسكان منها عند الهنود الآخرين في المنطقة المحاذيـــة للقطب. وعلى المنوال ذاته، فإن التنظيم الاجتماعي لشعوب أتابسكان الغربية- المقـــيمة خـــلال زمنٍ طويل بعيداً عن العالم الأبيض- يتخذ ملامح أشد وضوحاً (النسب الأمومـــي، الإقامة الأمومية، الأنصاف سواء كانت ذات زواج خارجي أم لا) من ملامح تنظـــيم جـــيرانهم الشـــرقيين، أكانوا أتابسكان أو ألغونكين. عند هذه الشعوب الأخيرة، تم تفســـير التحول إلى "الإقامة الأبوية" على أنه نتيجة لانخراط الهنود، كصيادين محترفين، فـــي تجـــارة الفـــراء الفرنسية والإنكليزية. إلا أن البحث عن الشكل الأساسي المفترض لتنظيمهم الاجتماعي (السابق لاحتكاكهم بالأوروبيين) يصطدم بصعوبات لا يمكن تخطيها، وذلك بسبب الاضطرابات الخطيرة التي ألمّت بتلك المجتمعات المرتبطة اقتصاديا بمراكز تجارة الرقيق والمعرّضة لمختلف أنواع الأوبئة: في العامين 1781- 1782، أدى الجدري إلـــى وفاة عدد كبير من الشعب الشرقي والغالبية العظمة من الشيبواين. إن مفهوم الزمرة "المركـــبة" ، الناجمة عن نموذج الزمرة ذات الإقامة الأبوية، يتيح اليوم بسهولة ملاحظة لـــيونة كبيرة في معايير البنوّة والإقامة ونمط الوصول إلى موارد الصيد عند الصيادين- الملتقطين منذ بدئهم بالتخلي عن حياتهم التقليدية قبل أربعة قرون.

لقـــد بدأ تنظيم تجارة الفراء الفرنسية منذ منتصف القرن السادس عشر، وفي العام 1670، أسّـــس الإنكلـــيز "شركة خليج هدسون" ؛ كما تأسست "فورت تشرشل" في منطقة الشـــيبواين عـــام 1714؛ وفي العام 1941، بدأ وصول الروس إلى ألاسكا، ونحو منتصف القـــرن التاسع عشر توسّعت نشاطات شركة خليج هدسون باتجاه أقصى الشمال الغربي، تلك المنطقة التي لم يبدأ تأثر سكانها بمتغيرات التاريخ الأوروبي – الأميركي إلا مع بدء فترة حمّى الذهب (1896- 1906).

فـــي بدايـــة الســـبعينيات، كـــان عدد الهنود الشماليين الجنوبيين "المسجل" حوالي 151000، منهم 29000 في الشرق و122000 في الغرب.

م.ايزار

BIRKET- SMITH K., 1930, *Contributions to Chipewyan Ethnology*, Copenhague, Gyldendalske Boghandel.- BISHOP Ch.A., 1974, *The Northern Ojibwa and the fur trade*, Toronto, Holt.- COX B. (ed.), 1978, *Cultural Ecology. Readings on the Canada Indians and Eskimos*, Toronto, The MacMillan Company of Canada.- HELM J. (ed.), 1981, *Subarctic*, Washington, DC, Smithsonian Institution, vol. 6 du *Handbook of North American Indians*.- HELM J. et

LEACOCK E.B., 1971, " The hunting tribes of Subarctic Canada", *in* E.B. Leacock et N.O. Lurie (eds), *North American Indians in historical perspective* , New York , Random House.- LEACOCK E.B., 1954, *The Montagnais "hunting territory" and fur trade*, American Anthropological Association, Memoir n°. 78.- SPECK F.G., 1977, Naskapi, Norman, University of Oklahoma Press.

هنود الحوض الكبير والهضبة — Grand Bassin- Plateau (Indiens du)

في شرق الولايات المتحدة، بين الجبال الصخرية وسييرانيفادا، يقع الحوض الكبير، وهو عبارة عن منطقة صحراوية تبلغ مساحتها أكثر من مليون كيلومترا مربعا، وكان عدد سكانها، في نهاية القرن الثامن عشر، لا يتعدى أربعة آلاف نسمة. يتكلم هنود الحوض الكبير، في غالبيتهم العظمى، لغة الأوتو آزتيك، سواء كانوا من شعب الشوشون، وهي المجموعة الأكبر، أو الأوتيه أو البايوتي أوالكاوايسو؛ بينما يتكلم شعب الواشو لغة الهوكان. كان سكان الحوض الكبير، وهم شعوب مسالمة، في غالبيتهم صيادين– قطافين رحّل أو صانعي سلال، يقيمون في مخابئ مؤقتة. عندما يتم تحليل حالة الشوشون المقيمين في الصحراء الوسطى، فيكون ذلك على أساس أن نمط حياة هنود الحوض الكبير هو الأكثر "بدائية" في سائر أنحاء أميركا الشمالية. لقد كانت وحدة الأساس الاقتصادية والاجتماعية هي العائلة، ونواتها الزواج الاحادي.وكانت العائلات تجتمع في مناسبات عدة كالصيد الجماعي (أرانب وظبيان)، أو المخيمات الشتوية، وكانوا يشكلون حينها " زمرا" قائمة على التأكد من وجود روابط قربى ثنائية بين أعضائها. وعند الشوشون في الشمال والوسط كان مظهر هذه الفرق ثابتا نسبيا.

في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، لا سيما بعد نهاية الحروب الهندية، ظهرت حركات دينية جديدة في الحوض الكبير، تتأقلم والديانة الشمانية القائمة على التوق الفردي إلى الرؤيا. فقد أدخل أنبياء من شعب بايوت (1889، 1969) شكلين متتاليين من "رقصة الأرواح" (Ghost Dance)؛ بينما كانت "رقصة الدب" (Bear Dance) العائدة إلى شعب أوتيه قد انتشرت منذ عام 1880، وكذلك اعتمدت في منعزلات الشوشون، حوالي 1880، نسخة توليفية عُرفت بـ "رقصة الشمس" (Sun Dance) ومصدرها السهول الشمالية. توغلت البيوتية (peyotisme) في كولورادو ابتداءً من عام 1896 إلى أن وصلت إلى منعزلات الأوتاه عام 1914.

وصل عدد هنود الحوض الكبير إلى حوالي 14000 نسمة عام 1970 (كولورادو، أوريغون، نيفادا وأوتاه).

في الامتداد الشمالي للحوض الكبير، تقع "الهضبة" التي يحدها من الشمال مجرى نهر فرايزر، ومن الغرب الجبال الصخرية، ومن الشرق سلسلة جبال الشلالات (ascades) فتكون هذه الهضبة مشتملة بشكل رئيسي على حوض نهر كولومبيا. ولكونها منطقة جبلية مروية جيداً ومغطاة بالغابات، فهي غنية بموارد الصيد البحري والبري وبالنباتات المثمرة. يدرك هنود الهضبة كيفية التعامل مع السلمون (تجفيفه وتدخينه) بغية حفظه. يضاف إلى ذلك صناعة الأدوات المنزلية الرائعة من السلال. كان الصيادون–

القناصون- القطافون يتكلمون أساساً لغة موزان (تفرعة عن ساليشان أو ساليش الهضبة): تــتحدث بهــا شــعوب شوسواب، ليلويت، طومسون، سانبويل- ناسبيليم، قلب المخرز، وفلاتهيد أو بانوتيان (متفرعة عن كلامات- ساهابتين). وهي متداولة لدى شعوب كلامات ومودوك وتينينو وكابوز والأنف المثقوب. كما نجد مجموعات تتكلم الألغونكية (كوتيناي) والنادين.

يمــثل "الســانبوال" (الشعب الذي لا وبر له) بشكل خاص ثقافة الهضبة. لقد كانوا موزعيــن علــى مجمعات قروية صغيرة يقيم أفرادها في بيوت دائمة في الشتاء، أما في الصيف (موسم الصيد البحري وجني الثمار)، فيعيشون في ملاجئ مؤقتة. وكانوا ينفرون مــن اســتخدام العنف، ولا يعتمدون أي مبدأ شكلي لتراتب الأشخاص أو الجماعات التي تشــكل المجتمع. ومع ذلك فقد كان لديهم زعماء محليون تختارهم جمعيات قروية من بين المرشــحين الذيــن يعيــنهم نظــام نقل القدرة الوراثية. خلال فترة صيد السلمون، كانت العملــيات الجماعــية تخضع بمجملها لسلطة " زعيم السلمون" الدينية، وكان هذا الزعيم شــاماناً بالتأكــيد. كــان الديــن يُعنى بتماسك العلاقات المتناغمة بين البشر و"أرواحهم الحادســة"؛ وكانــت ممارســته تقتضي إتقان الرؤى وتنطوي على أشكال مختلفة للعلاج الشماني.

مــنذ بداية القرن التاسع عشر، شرعت الأنكلوسكسونية بالتوغل إلى الهضبة التي زارهــا المستطلعون الفرنسيون. شهد تاريخ ما قبل استعمار هنود الهضبة مقاومة شعب كلامات المسلحة للكابتن جاك (1872) وشعب الأنف المثقوب للقائد جوزيف (1877). بلغ عدد هنود الهضبة، حوالي العام 1970، 26000 نسمة في الولايات المتحدة (إيداهو ومونتانا وأوريغون وواشنطن)، و11000 نسمة في كندا (كولومبيا البريطانية).

م.إيزار

D'AZEVEDO W.L. (ed.), 1986, *Handbook of North American Indians*, vol. 11: *Great Basin*, Washington, DC, Smithsonian Institution.- FOWLER D.D., 1972, *Great Basin Cultural Ecology*, Reno et Las Vegas, Desert Research Institute . – STEWARD J.H., 1938, *Basin- Plateau Aboriginal Sociopolitical Groups*, Washington, DC, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology.- STRYD A.H. et SMITH R.A. (eds), 1971, *Aboriginal Man and Environment on the Plateau of Northern America*,Calgary , University of Calgary Archaelogical Association.

Plaines (Indiens des) — هنود السهول

جغرافــيا، تمــتد الســهول الكبرى في أميركا الشمالية على طول 1500 كلم² من الشمال (ساسكاتشوان، كندا) حتى الجنوب (خليج المكسيك) وبعرض يتراوح ما بين 200 و800 كلــم² من الغرب (الجبال الصخرية) إلى الشرق، وتتجاوز مساحتها الكلية المليون كيلومــتر مــربع (غلبرت 1980). و"السهول" ليست مجردة من التضاريس، على عكس الاعتقاد السائد (الهضاب السوداء في الشمال ،وجبال ويتشيتا في الجنوب)؛ ويخترقها من الغــرب إلــى الشــرق أنهار كبيرة (أركنساس، بلايت، وميسوري). يحدها بشكل متقطع

غابـات (يجوبهـا أيـائل ودببة وثدييات ذات فرو) تخلي في كل مكان مساحات للحقول المعشبة (تجوبها الثيران الأميركية والظباء).

إن ثقافات السهول الأولى ("الهندية القديمة ")- تقاليد كلوفيس وفولسوم (فرايزون، 1978) تعود إلى 11000 سنة على الأقل، وقد انقسمت إلى عدة أعراف محلية: مثل غاب وألبرتا وكودي، الخ. وما بين الـ7000 وأقل من 2000 سنة (العصر القديم) تشكلت ثقافات أدخلـت الصـيد والقطـاف. وقرابة القرن السابع من عصرنا ظهرت مستوطنات دائمة يمـارس سـكانها البسـتنة علـى ضفاف الأنهر (زراعة الذرة والفاصوليا) ويصطادون الحـيوانات (ويـدل 1986). لقد كان مؤكداً أن هؤلاء السكان المتحضرنين المقيمين بين داكوتـا في الشمال وحتى تكساس جنوباً هم أجداد عناصر من عائلة كادوان اللغوية (التي تنتمـي إليها لغات الباوني). هنا يطرح سؤال حول ما إذا كان نمط حياة البداوة قد استمر بعـد تلك الحضرنة. لقد عرفت السهول اعتباراً من القرن العاشر عدة حملات استيطان. فالمـاندان والهايداتسا اللذان يتحدثان لغة السايوان، قد أقاما قرب قبيلة الأريكارا (الناطقة بلغـة الكـادوان) وسط حوض الميسوري. وقرابة القرن الثاني عشر وصل الأتاباسكان أجـداد الأباتشي والنافاهو، وأقام هؤلاء الرحّل علاقات تجارية خاصة مع حضر السهول وحضـر المكسيك الجديدة (البويبلو). إن وصول الأسبان إلى تكساس وإلى نيومكسيكو قد أعطـى هنود الجنوب الغربي فرصة اقتناء الخيول المشتراة أو المسروقة في البداية، ثم المـربّاة اعتباراً من القرن الثامن عشر. بعدهم تغلغل الكومانشي والأباتشي في السهول، واعتباراً من تلك اللحظة بدأ الاختلاف يظهر بين الأباتشي وأبناء عمومتهم النافاهو الذين بقـوا نصـف مترحلين يربون الغنم. أما الأباتشي فراحوا يجوبون المناطق الجنوبية في السـهول مطلقين عمليات لصيد الثيران والنهب انطلاقاً من مخابئ جبلية، لذلك كانوا آخر هـنود السـهول الذين تم إخضاعهم. انخرطت في الزراعة "الكلاسيكية " للسهول، قبائل الكـيووا الـبدوية ذات القـرابة البعـيدة مع البويبلو- الناطقين بلغة التانوان - والكراو المتحدريـن من الهيداتسا. وباستخدام كل من الكيووا والكراو للخيل باتوا حصريا صيادي ثـيران وحشـية في مراعي ميسوري العليا. بينما استقبلت "السهول" جماعات من أصل ألغونكـي مـثل الـبلاك فـوت (الأقدام السوداء) والأتسينا (البطون الكبار)، والأراباهو والشـايان، الذين يعود موطنهم الأصلي إلى شمال البحيرات الكبرى. و"الأقدام السوداء"، الذيـن تـربطهم قرابة بالألغونكان، والذين هم الأكثر عدداً، كانوا يستخدمون الكلاب للجر ويتنقلون ما بين ألبرتا وساسكاتشوان؛ وفي الأعوام 1730 وطنوا الخيل في سهول الشمال الباردة والرطبة. قبل استخدام الخيل مارست قبائل الشايان البستنة (مور، 1987)، واستقبل الشمال الغربي من السهول قبيلة الشوشون (المتحدرون من الأوتو- أزتاك الشماليين، أبناء عـم الكومانشـي) وقبيلة الأنف المثقوب، وكلاهما لم يعتمد في معيشته على صيد الثور الوحشـي فقـط، وإنما بقي الشوشون يربون الأغنام في الجبال، أما قبيلة الأنف المثقوب فكانت تعتاش من صيد السمك. ثم جرت آخر موجة استيطان مهمة بوصول قبائل متعددة مـن السـيوكس. وأول مـن وصـل هم السيوكس الجنوبيون (الأوماها فرع منهم) وهم يمارسـون البستنة والصيد الموسمي، فاستقروا شرق أرض الباوني (أي المناطق الواقعة شرق نهر الميسوري في كنساس ونبراسكا). ثم وصل السيوكس الأوسطون فسكنوا تيتون (في الغرب) وداكوتا (في الشرق)، مشكلين شعبا كبيراً (ناهز الثمانين ألف نسمة في القرن التاسع عشر) واستوطنوا شمال السهول وتوزعوا على قبائل مستقلة ضمت كل منها 3000 إلى 5000 شخص.

بيـن القرنين السابع عشر والتاسع عشر تكونت شبكة معقدة من العلاقات التجارية والحربية بين البستانيين والرّحل (هولدر، 1970)، وكانت التجارة مرتكزة في الشمال على قبيلة الماندان وفي الجنوب على البويبلو. واعتباراً من العام 1680 راح الأسبان، الذين حل المكسيكيون مكانهم لاحقاً، يتاجرون مع الأباتشي والكومانشي والكيووا. ولكن تجارة الخيل أخـذت تتضـاءل بسبب تفاقم عمليات سرقة الأحصنة وأسر الأحصنة البرية وترويضها وتربيـتها. وفـي الشـمال كـان الفرنسيون قد أقاموا علاقات متميزة مع الماندان الذين استخدمهم الفرنسيون للقيام بدور الوساطة مع القبائل الأخرى في "السهول" بهدف التفاوض معها. ورغبة بالحصول على الفرو قبل كل شيء، قام الفرنسيون بمد الهنود بأسلحة نارية واشـتروا مـنهم الجلود. ثم تم تبادل الأسلحة بالأحصنة، النادرة في الشمال. وفي القرن التاسع عشر انتشرت تجارة جلود الثيران الأميركية على طول نهري ميسوري وأركنساس بتوسـط مقاوليـن أميركييـن. ما بين منتصف القرن الثامن عشر والعام 1870 حصلت تغـيرات سياسية مهمة أثرت على السهول، إذ حصل تقارب بين الجماعات الناطقة بنفس اللغـة وتشـكلت " أمـم" ثقافية متجانسة . فاحتفالات "رقصة الشمس" كانت تعتبر فرصة لإثـبات وحـدة الأمة عبر مشاركة سائر الجماعات التي تتشكل منها. واستمر ذلك حتى منتصـف القـرن التاسـع عشـر عندما توغل جنود ومستعمرون أميركيون في السهول فتحالفـت الأمم عسكرياً ضد جماعة البيض. وفي العام 1840 وعلى طول نهر أركنساس تحالفـت قبائل الجنوب وهي: الكيووا والكومانشي وأباتشي السهول. والشايان والأراباهو. بيـنما شكل التيتون جوهر التحالف الشمالي الذي تكون فور سقوط السيوكس في معارك تلت انتصارهم على الجنرال كاستر في ليتل بيغ هورن (1876).

قـرابة العـام 1880، أبـيد العديد من هذه القبائل ووضع الهنود المهزومون في منعزلات، وغالباً ما كان عناصر الأمة الواحدة يوزعون على عدة منعزلات قد يحوي كل واحد منها ممثلين عن عدة أمم متعادية في الأصل.

إن سـيطرة البـيض وعواقبها الوخيمة (المجاعة والأمراض) قد ولدت ردة فعل تمثلها "رقصة الأرواح"، وهي تقوم على ممارسة طقوس تطهير يتوصل من خلالها الهنود إلـى إحـياء ذكرى أجدادهم ورحيل البيض (موني، 1986)، ولم يكن جواب الأميركيين على" *رقصة الأرواح*" سوى المزيد من القمع (مذبحة ووندد في كريك، 1890).

تدريجـياً، أعاد هنود السهول تنظيم أنفسهم بوجه "مكتب الشؤون الهندية " الموكل بـإدارة المنعزلات والحكومات القبلية التي تشكلت بمبادرة منه. وتأسست بين الهنود ديانة توفيقـية هـي البيوتـية (peyotism) التي توفق ما بين عناصر مسيحية واستخدام المواد الباعـثة للهذيان والتي ولدت فيما بعد "الكنيسة الأميركية الأصلية ". هناك محطتان طبعتا تاريخ العلاقة بين الهنود وسلطة البيض،عام 1888 تاريخ اتفاقية دوز (Dawes Act) التي أعادت النظر في الضمانات الخاصة بملكية أراضي المنعزلات وأعطت حوالي 90% من أراضـي الهـنود للبـيض. وعـام 1928، تـاريخ "اتفاقية إعادة تنظيم الهنود" (Indian Reorganization Act) التـي سمحت بممارسة الديانات الهندية ووضعت نظام "الحكومات" الهندية التي كانت سابقاً غير شرعية بشكل عام وغير تمثيلية.

فـــي بداية سنوات 1970، كان عدد هنود السهول الذين يعيشون في المنعزلات قد بلـــغ حوالي المئة الف، خمسون ألفامنهم من قبائل السيوكس (داكوتا). وتتركز منعزلات هنود السهول بشكل أساسي في داكوتا الشمالية والجنوبية ومونتانا وأوكلاهوما.

ج.هـــ.مور

ALBERS P. et MEDICINE B. (eds), 1983, *The Hidden Half, Studies of Plains Indian Women*, Washington, University Press of America.- EGGAN F. (ed.), 1937, *Social Anthropology of North American Tribes*, Chicago , University of Chicago Press.- FOWLER L., 1982, Arapahoe Politics, 1851- 1978, Lincoln, University of Nebraska Press.- FRISON G.C., 1978, *Prehistoric Hunters of the High Plains*, New York, Academic Press.- GILBERT B.M., 1980, " The Plains Setting" in W. Wood and M. Liberty (eds), *Anthropology on the Great Plains*, Lincoln, University of Nebraska Press: 8-15.- HOLDER P., 1970, *The Hoe and the Horse on the Plains*, Lincoln, University of Nebraska Press.- MOONEY J., 1896, *The Ghost-Dance Religion and the Sioux Outbreak of 1890* (1965) Chicago, University of Chicago Press.- Moore J.H.., 1897, *The Cheyenne Nation, A Social and Demographic History*, Lincoln, University of Nebraska Press.- ROE F.G., 1955, *The Indian and the Horse*, Norman, University of Oklahoma Press.- WEDEL W.R., 1986, *Central Plains Prehistory*, Lincoln, University of Nebraska Press.

Nord – Est (indiens du) هنود الشمال الشرقي

تتـــبع الحدود الغربية للحيّز الثقافي الشمالي الشرقي (كندا، الولايات المتحدة) نهر المسيسيبي من نقطة إلتقائه مع نهر أوهايو ح تى البحيرة العليا، بينما تتبع الحدود الجنوبية تقريـــباً الخـــط المـــوازي الذي يفصل تينيسي وكارولينا الشمالية عن كنتاكي وفرجينيا. وتوافـــق الحدود الشمالية الممتدّة من شرق البحيرة العليا إلى الضفة الغربية لمصبّ سان لوران الحدود التي كانت تفصل أراضي أجيبوا والغونكين (الشمال الشرقي) عن أراضي شعوب كري والشعوب الجبلية (الشرق وجنوب المنطقة القطبية).

كـــان الشـــمال الشرقي لأميركا الشمالية أول منطقة اتصال بين هنود وأوروبيين (جـــون كابوت، 1497)، لكن لم يبدأ الاستعمار الأوروبي الفعلي إلا بعد مرور قرن مولداً مواجهات بين مستعمرين وسكان أصليين (1622-1623). واستمرت الحروب خلال قرنين دون توقـــف حـــتى المعركة الأخيرة عام 1832. لم تكن مقاومة الهنود للضغط الأوروبي الســـبب الوحـــيد لهـــذه الصـــراعات. فقـــد جند الأوروبيّون الهنود لإمداد تجارة الجلود واســـتخدموهم كمســـاعدين فـــي حـــروبهم، مولديـــن بهذا حالة حرب مستمرّة وجاعلين الصـــراعات مـــا بيـــن القبائل أكثر دموية، في وقت كانت التطوّرات المقترنة بالصراع الإنكليزي – الفرنسي وتوسع هنود الإيروكوا تسود تاريخ المنطقة. كانت مواقف الإنكليز والفرنســـيين تجـــاه الهـــنود متعارضـــة كلـــيّاً، إذ كـــان الفرنســـيون والهنود (باستثناء الإيروكوازيـــن) يقـــودون حـــروباً دفاعيّة تجاه تقدّم جبهة الاستيطان الإنكليزي. وضع الإنكليز باكراً جدّاً سياسة المعاهدات والذخائر قيد العمل، فقد أنشئت المنعزلات الأولى في ماساشوســـتس وكونكتيكوت ورود ايلند تباعاً عام 1660 و1683 و1709. ومع نهاية القرن

السابع عشر، كانت المجتمعات الهندية الساحلية قد فقدت استقلالها لتدخل في طريق تراجع سكاني وثقافي وحيد الاتجاه.

في الجوهر ينتمي هنود الشمال الشرقي إلى عائلتيْ الغونكين و"إيروكوا" (إيروكيان) اللغويتين. كان شعب الفونكيين يحتل الساحل وإنكلترا الجديدة (ألغونكين شرقيون) والقسم الأكبر من حوض البحيرة العليا، وبحيرتيْ ميتشيغان وهورون (ألغونكين وسطيون). وتمتدّ أرض المتكلمين اللغة الإيروكوازية من مصبّ سان لوران إلى المنطقة التي تقع شرق بحيرة هورون وتضمّ الضفاف النهرية لبحيرة أونتاريو والقسم الأكبر من الأراضي النهرية لبحيرة إريبه.

يغلف التمييز، ذو الأساس اللغوي، بين ألغونكين وإيروكوا بصورة جزئية تمايزاً اجتماعياً – ثقافياً بين جماعتي المجتمعيْن. فالإيروكوازيون هم أموميّو النسب والمسكن، وتظهر ثقافتهم سماتٍ تستوحي من النظام الأمومي، بالأخصّ لدى قبائل "رابطة الإيروكوازيين" . أمّا شعب الغونكين فهو أبويّ النسب، ولا يشكل السكن الأبوي قانون الإقامة إلا لدى المزارعين "الشرقيين"؛ إنّ الزمر الصغيرة التي تمارس الصيد الشتويّ لدى الصيّادين – الجامعين "الوسطيين" هي أبويّة المسكن، بينما يلاحظ أن الزمر التي توسّع انتشارها في الصيف، موسم الاصطياد والقطاف، هي مزدوجة المسكن مع ميلٍ نحو الإقامة الأبوية. استنادا إلى معيار نمط المعيشة، يتعارض "الإيروكوازيون" وشعب الغونكين الشرقي، وكلاهما زارعو ذرة، مع شعب الغونكين الأوسط، وهم صيّادون – جامعون يمارسون (الشيباوا – أوجيبوا) أولاً (ألغفونكين) حصاد "الأرز البري". طوّر ألغونكين البحيرات الكبرى تكنولوجيا هامّة لقشرة شجرة السندر التي كانوا يصنعون منها زوارقهم. كانت ديانة شعب ألغونكين من النوع الشاماني، بينما كان "الإيروكوازيون" يدرجون الشامانية العلاجية والطقوس الزراعية في نظام مبنيّ على الإيمان بألوهية فائقة (لكنها ليست وحدانية): لدى أعضاء "الرابطة"، كانت ممارسة هذه الديانة وثيقة الارتباط بفاعلية المؤسّسات القبلية وما فوق القبلية. تجدر الإشارة أخيراً إلى خط آخر يقسم بين مجتمعي الألغونكين و"الإيروكوا": ذاك الذي يفصل رابطة الأمم الخمس أو الس ت عن الجماعات التي ركزت عليها سياستها الهجومية، والتي نجد ضمنها شعوباً ألغونكيين وكذلك "إيروكوازيين"، وأيضا شعوباً من الهورون.

من المؤكد أن أيّ مجتمع هندي أميركي شمالي لم يذهل الباحثين والمحللين كما المجتمع الإيروكوازي ، ولم يرعب أيّ تشكيل سياسي وعسكري هندي بشكل مستديم الأعداء الذين اجتذبهم أكثر من "الربطة ". فلقد شاعت التقاليد أن تهلك القبائل الإيروكوازية في صراعات أخويّة، وفي وقت كان النبي ديغانا ويداه ينادي بالسلام في النصف الثاني من القرن السادس عشر. وقد أقنع هياواثا، أحد المقرّبين من ديفانا ويداه، القبائل الخمس – موهاوك، أونيدا، أونونداغا، كايوغا، سينيكا – بأن تتوحّد ضمن كونفيديرالية، كردّة فعل دفاعيّة على الدخول الفرنسي في إقليم سان لوران. حينها منحت "رابطة الأمم الخمس" نفسها مجلسا قبلياً مؤلفاً من خمسين عضواً (14 أونونداغا، 10 كايوغا، 9 موهاوك، 9 أونيدا، 8 سينيكا)، ذا مهمات وراثية، وتتخذ قراراته بإجماع القبائل. عندما استقبلت "الرابطة " عام 1722 شعب توسكارورا القادم من كارولينا الشمالية والذي شكل الأمّة السادسة، لم يمنح هذا الأخير حق التمثيل في المجلس. فتحوّلت الرابطة بسرعةٍ إلى آلةٍ للحرب شديده الفعاليّة، وذاع صيت محاربيها، عن استحقاقٍ، بالمروءة

ولكن أيضا بالشراسة، كما في القتال كذلك في المعاملة التي كانوا يخصّون بها المحاربين مـــن سجنائهم غير المخصّصين للتعويض عن أضرار سابقة. الإيروكوا هم رجال أشدّاء في الحرب، ولكنهم كانوا ساسة ماهرين أيضا، كما يستدل من أحكام شرعة "الرابطة ".

كـــان الإيروكوا حلفاء الهولنديين، والإنكليز من بعدهم ، فأصبحوا بسرعة أعداء للفرنســيين وحلفائهم الهورون. حاولت قبائل تحالف الهورون التصدي لتوسع "الرابطة " فـــي بداية القرن السابع عشر، ولكنها هزمت من قبل الإيروكوا (الذين أمّدهم الهولنديون بالســلاح) إثـــر حرب طاحنة لم ينجح الفرنسيون في إيقافها. حصل بعد ذلك دمج أعداد كبـــيرة من الهورون في قبائل "الرابطة " بهدف تعويض خسائر الحرب البشرية، وأيضاً بســبب وبـــاء الجدري الذي أودى بحياة أعداد هائلة في سنوات 1630-1640. أما القسم الأكــبر من الهورون الذين نجوا من أعدائهم، فلقد وضعوا أنفسهم تحت حماية اليسوعيين الفرنسيين في لوريت (كيبك) ، بينما لجأ قسم آخر إلى حلفاء الفرنسيين (بيتون، وياندوت، أوتاوا).

فـــي النصف الثاني من القرن السابع عشر ، أعلن الإيروكوا الحرب على شعوب سوسكوي هانوك، فأخضعوا الألغونكين الغربيين وشنوا هجمات ضد الباوني في نبراسكا الذين كانوا قد هاجموا حلفاءهم في إيلينوي. نحو 1720، أخضع الإيروكوا الديلاوير الذين سيكون مصيرهم مأساويا بصورة رهيبة. ابتداءً من مطلع القرن الثامن عشر وأخذت قوة الإيـــروكوا تضـــعف، فلقـــد أفقدت هزيمة الفرنسيين النهائية في الشمال الشرقي وضعية الحلـــيف المتميز التي كانت تتمتع بها "الرابطة" لدى الإنكليز. وعلى أثر توقيع معاهدتي باريس وفرساي (1783) اللتين لم تتضمنا أي بند خاص بالهنود، خصصت اتفاقات محلية للإيـــروكوا منعزلات في ولاية نيويورك وفي أنتاريو. أضحت "الرابطة" بعد ذلك منقسمة فـــي منطقتيـــن يوجد في كل منها ممثلون عن القبائل الست، وأصبح لكل منطقة مجلسها القبلـــي الخـــاص. وبعد أن اجتازوا مرحلة شديدة الغموض في تاريخهم (1763-1797)، جاءت نبوءة النبي هاندسوم لايك، من معتقد "البيت الطويل" (1799) المتخذ تسميته استناداً لاسم "الرابطة" التقليدي، لتشكل لدى الإيروكوا فرصة لتجاوز عقدة هوية خطيرة.

وعلى عكس الإيروكوا أو ألغونكين الجزء الجنوبي من منطقة البحيرات الكبرى، فإن الألغونكين الغربيين والوينباغو لم يشاركوا إلا لماما في حروب القرنين السابع عشر والثامن عشر. وفي النصف الأول من القرن التاسع عشر، خاض شعب شيبيوا – أوجيبوا حـــرباً ضـــد الداكوتـــا (سهول الشمال)؛ ولم يبدأ عصر المعاهدات بالنسبة إليهم إلا عام 1854، مع أنه كان قد وصل باكراً (1815-1816) إلى الوينباغو والمينوميني الذين سيكون مصيرهم مأساويا في القرن التاسع عشر.

أعطـــت إحصاءات 1970 الأميركية والكندية عن السكان الهنود المنتمين إلى ثقافة الشمال الشرقي عدداً إجماليا يناهز 167000 شخص (الإيروكوا من ضمنهم)، منهم 78000 في الولايات المتحدة و89000 في كندا، ويشكل الأوجيبوا 44000 (كندا) والشيبيوا 46000 (الولايات المتحدة).

م. إيزار

CALLENDER C., 1962, *Social Organization of the Central Algonkian Indians*, Milwaukee, Milwaukee Public Museum.- COLDEN C., 1958, *The History of the Five Nations Depending of the Province of New York*, Ithaca, New York,

Cornell University Press.- HEIDENREICH C., 1971, *Huronia*, Toronto, McClelland and Stewart.- HEWITT J.N.B., 1925- 1926, *Iroquoian Cosmology*, Washington, DC, Bureau of American Ethnology.- MORGAN L.H., 1954, *League of Ho-De-No-Sau-Nee or Iroquois*, New Haven, Connecticut, Yale University Press.- PARKER C., 1913, *The Code of Handsome Lake, the Seneca Prophet*, Albany, New York State Museum .- QUIMBY G.I., 1960, *Indian Life in the Upper Great Lakes, 11 000 BC to 1 800 AD*, Chicago , The University of Chicago Press.- QUINN D.B., 1977, *North America from Earliest Discovery to First Settlements*, New York, Harper et Row.- RAY A.J., 1974, *Indians in the Fur Trade*, Toronto, University of Toronto Press. – SAUM L.O., 1965, *The Fur Trade and the Indian* , Seattle, University of Washington Press.- SPECK F.G., 1949, *Midwinter Rites of the Cayuga Long House*, Philadelphie, The University of Pennsylvania Press.- TOOKER E., 1964, *An Ethnography of the Huron Indians*, 1615- 1649, Washington, DC, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology.- TRIGGER B.G., 1969, *The Hurons*, New York , Holt, Rinehart and Winston.- TRIGGER B.G. (éd.) 1978, *Handbook of North American Indians*, vol. 15, *Northeast*, Washington, DC, Smithsonian Institution.

Indiens du monde caraïbe — هنود العالم الكاريبي

يشـــمل مصطلح "الهنود الكاريبيين" أوضاعا اجتماعية وثقافية متنوّعة كما ينطوي علـــى حقـــبةٍ تاريخية معقدة: فلا بدّ إذا من العودة إلى جذور عبارة "كاريبي" وتداولاتها (كاريبي، كاراوب، غاليبي) قبل الغوص في أيّة مناقشةٍ حول دلالتها الحالية. نشأت عبارة "كاريبـــي" مـــن المصـــطلح الإسباني في القرن السادس عشر حيث كانت تعني "العدو"، "الـــبربري"، "آكـــل البشر" (ويتهيد، 1992). إذا لم يكن السكان الأصليّون يستعملون هذه اللفظـــة لكي يدلوا على أنفسهم، بل كانت هذه اللفظة تنتمي إلى لغة التأريخات الأولى عن جـــزر الأنتـــيل وأمـــيركا الجنوبـــيّة. في الواقع، كان كريستوف كولومبس ومعاصروه يســـتخدمون عـــبارة "كاريبـــي" الإسبانية للدلالة على الهنود الذين كانوا يقاومون الغزاة بالسلاح، لا سيّما شعب كاريبونا في جزر الأنتيل الصغرى، الذي كان معظمه يتواجد في جـــزر المارتينيك، دومينيك، غرناطة وسان فنسنت في بداية الاحتلال الإسباني. نتج عن ذلك أنّ هذا الشعب المتكلم لغة أراواك بدأ يعرّف بالاسم غير الملائم "كاريبيّ الجزر"، في نفس الوقت الذي كان يطلق فيه اسم "كاريبيّة" على شعوب أخرى، نظرا إلى عدائيّتها تجاه الســـلطة المستعمرة. ونتج عن الحلف السياسي والعسكري بين شعب كايبونا في الجزر، المـــتكلم لغـــة أراواك، وشـــعب كارينيا في ساحل أورينوك وغويانا، المتكلم لغة كاريب (ويتهـــيد، 1998)، تشـــويش لأولـــى التحديدات الإثنولوجيّة، إذ أطلقت على المحاربين الكاريبونا لقب كاريناغو الفخري كإعلانٍ عن هذا التحالف، فإذا بهم يعتمدون لغة كارينيا جاعليـــن منها لغة ناقلة ذات تداولٍ تجاري وطقوسي. ولقد أثبت تداول عبارات "غاليبي" (كارينيا) و"كاراوب" (كاريبونا) في لغة غويانا الفرنسيّة التمييز بين شعب كارينيا الساحلي وشعب كاريبونا/ كاريناغو الساكن في الجزر. غير أنّ عبارة "كاريبي" كانت قد أصبحت نوعـــا ما المرادف لآكل البشر، إذ كان الأسبان يعتبرون أكل اللحم البشري السمة الثقافية الأبـــرز التي تسمح بتمييز الكاريبيين عن سائر الهنود. هكذا لا يمكن فصل عبارة " أكل

البشـــر" التـــي تعود إلى الأصل نفسه، عن إسنادها إلى الشأن الإثني "الكاريبي" في أولى الوثـــائق الإســـتعمارية. في التداول الإثنولوجي للقرن التاسع عشر، باتت عبارة "كاريبي" تدل على إحدى أهمّ العائلات الألسنية والثقافية لأميركا الجنوبية.

ابـــتداءً مـــن القرن التاسع عشر، أخذت عائلة الكاريبي تضمّ جماعاتٍ من شمال شرق أميركا الجنوبية، لا سيّما حوض أورينوك ومرتفعات غويانا، وجماعات أخرى تقع فـــي جـــنوب الأمازون، في غرب الحوض الأمازوني وشمال غرب فنزويلا. من منظارٍ ألسني، يتطلب توزيع هذه الحدود التمييز الأساسي الذي قام به دوربن (باسو، 1977) بين كاريبيـــيّ الشمال، أي شعب غويانا والمناطق الساحليّة الأطلسيّة، وكاريبييّ الجنوب، أي كولومبـــيا، زيـــنغو العلـــيا، فنزويلا الجنوبية. أسفرت المحاولات التي أجريت لتوضيح السمات الجوهرية للثقافة الكاريبية عن نتائج غير حاسمة على الأقل، نظراً إلى التباعد بين الفـــوارق الألسنية والفوارق الاجتماعية أو الثقافية. نذكر مع باسو (باسو، 1977) السمات التالية كالخصائص النموذجية للثقافة الكاريبية: زراعة شجيرة المنيهوت المرّة وتداولها في التبادلات التجارية، القرابة المزدوجة وغياب جماعات النسب (إلا لدى شعب كاريونا في غرب الأمازون)، التصنيف الاجتماعي الذي ينطبع بالتعاكس بين أقارب العصب والنسب فـــي سياق غياب الروابط، الشامانية التي تفضّل استعمال التبغ، العرافة، السحر العلاجي والقاتل. ينطوي هذه التعداد على عددٍ معيّنٍ من التجانسات الثقافية بين مختلف الجماعات الكاريبية، دون أن يحدّد رغم هذه نواة ثقافية كاريبيّة بات على أيّة حال من الصعب الدفاع عنها.

هكـــذا يبقى العالم الكاريبي بعيداً عن كل محاولة لتعريفه، إلا إذا رأينا فيه حصيلة الـــتزام فـــاعلٍ بوجـــه التقدّم الأوروبي للسنوات الخمسمائة الأخيرة في الجزر الكاريبية الشـــرقية وفـــي الطرف الشمالي لأميركا الجنوبية بأكمله. إنّ فكرة هندي "كاريبي" داخل الـــثقافات الأصلية والمستعمرة للمنطقة ترجّع صدىً رمزيًا يعكس الجوهر السياسي الذي تزخر به هذه المنطقة وتحافظ عليه حتى اليوم. يجب ألا تحلل المطالبة "بالوجود الكاريبي" على مقياس المعرفة الإثنولوجية فقط، بل يجب كذلك أن تؤخذ قوّتها تجاه نظام استعماري دائـــم النشاط بعين الاعتبار، بحيث أنّ التمسّك بالإرث الكاريبي يدعم بعمقٍ الهوية وروح مقاومة الاستعمار.

ن. ل. وايتهيد

BASSO E. (ed.), 1977,*Carib- speaking Indians. Culture, society and language*, Tucson, University of Arizona Press.- HULME P., 1992, *Wild majesty. Encounters with Caribs from Columbus to the present day. An anthology*, Londres, Oxford University Press.- RIVIERE P.G., 1984, *Individual and society in Guiana. A comparative study of Amerindian social organization*, Cambridge , Cambridge University Press.- WHITEHEAD N.L., 1988, *Lords of the tiger- spirit. A history of the Caribs in colonial Venezuela and Guyana*, 1498- 1820, Dordrecht- Providence, Foris Publications; 1995, *Wolves from the sea. Readings in the archaelogy and antrhropology of the Island Carib*, Leyde, KITLV Press.

يقـــابل المدى الثقافي الكاليفورني بصورة تقريبية أراضي ولاية كاليفورنيا الحالية (الولايـــات المتحدة). وفلي كاليفورنيا كثافة سكانية عالية رغم عدم وجود زراعات كثيفة فيها. لذلك أقامت فيها مجتمعات محدودة العدد كانت تعيش آمنة على التقاط البلوط وعلى الصـــيد والقنص؛ كما كانت صناعة السلال متطورة فيها بشكل ملفت. وكان فيها ما يزيد على المائة لغة. تشكلت النواة المميزة لشعوبها من سكان شواطئ هم شعوب يوكي وبومو وســاليمان وشــوماش الذيـــن يتحدثون لغة كوهان، وشعوب كواستنوان ووينتون ومايدو ويوكـــوت ومــيووك من لغة بينوت، وكانوا يقيمون في مناطق غنية بالموارد في سلسلة الجبال الشاطئية الشمالية ووديانها على الخصوص (سكرامنتو، سان يواكيم). وكان صيادو الشواطئ الشمالية: التولووا والهوبا من لغة نديني، واليوروك والويوت من لغة ألغونكان- ريـــتوان، على تعاطف كبير مع مجتمعات الشاطئ الشملي الغربي. كما كان تأثير ثقافة الهضـــاب يظهر في الشمال الغربي والشمال الشرقي ووادي سكرامنتو من خلال شعوب كوتيـــناي ومـــودوك وكالمات على التوالي. ولكن السلسلة الشاطئية الجنوبية كانت منطقة فقيرة (غياب الصيد البحري). كما كان شاطئ الغرب الأقصى تابعاً من حين لآخر للمدى الجنوبـــي الغربـــي. وأغلـــب شعوب هذه المنطقة - غبريلينو، لويزينو، كوبينو، سيرّانو، كاهويلا، إلخ.- يتحدثون لغة أوتو- أزتاك؛ بينما يتحدث الدويغينو لغة هوكان.

كـــان هـــنود كاليفورنيا موزعين على الكثير من الوحدات الاجتماعية- السياسية المســتقلة (بيـــن خمســـمئة وألف) التي لم تكن تضم الواحدة منها أكثر من عدة مئات من الأفـــراد ، ضـــمن مـــناطق تتمـــيز بسلطة مركزية ثابتة. وكانت تلك "القبائل الصغيرة" (أ.كروبـــر) إما مجموعات تقسيمية تتشكل حول نواة أبوية النسب والإقامة، وإما تجمعات أشـــد هشاشة لجماعات نسب مبني على إيديولوجيا أبوية الانتساب. وكان لدى العديد من المجتمعات، مثل ميووك ويوكوت والجماعات الجنوبية، نظام الأنصاف الخارجية الزواج. كمـــا كان لطقوس التكريس الشائعة بشكل ملفت أهمية كبرى؛ وكانت الديانة، المستندة إلى الشـــامانية، تقـــول بـــتعدد الآلهة وتحتوي على بعض الطقوس المقتصرة على الجمعيات الســـرية؛ أمـــا التبغ والداتورة فكانا يستخدمان لاستجلاب الرؤى. وحوالي 1870، ابتدأت القبائل الكاليفورنية تمارس "رقصة الأشباح" التي أخذتها عن شعوب بايوت في نيفادا.

بلـــغ أوائـــل المستكشفين الإسبان شواطئ كاليفورنيا نحو 1540، وتأسست إرسالية ســـان ديـــيغو عام 1769. تسبب العنف الذي مارسه المبشرون على الهنود بإثارة ثورات متوالـــية (1775، 1785- 1786، 1793). ثـــم جاء الحكم المكسيكي (1821- 1846) لينشر استعباد الفلاحين الذي سيقوم الأميركيون بعدهم (1850) بتحويله إلى رق شرعي.

حالـــيا، يعـــيش جميع الهنود ذوي الثقافة الكاليفورنية في كاليفورنيا. كان عددهم يناهز 39000 عام 1970، وكان الدويغينو أكثرهم عدداً (7700).

م.ليزار

COOK S.F., 1976, *The Conflict Between the California Indians and White Civilization*, Berkeley, University of California Press; 1976, *The Population of the California Indians 1769- 1970*, Berkeley, University of California Press.- HEIZER

R.F., 1974, *The Destruction of California Indians*, Santa Barbara, Peregrine Smith; 1978, *Handbook of North American Indians*, vol. 8: *California*, Washington, DC, Smithsonian Institution.- HEIZER R.F. et WIPPLE M.A., 1971, *The California Indians*, Berkeley, University of California press.- KROEBER A.G., 1925, *Handbook of the Indians of California*, Washington, DC, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology.

HEUSH Luc de — هوتش، لوك دو

ولـد الأنتروبولوجي البلجيكي لوك دوهوتش سنة 1927 في بروكسيل. كان أستاذاً في جامعة بروكسيل الحرّة حيث أدار مركز الأنتروبولوجيا الثقافية، وذلك من عام 1955 حتى 1991. ثم أصبح بين 1957 و1982 مسؤولاً في باريس عن مختبر "أنظمة التفكير في أفريقـيا السـوداء" الـتابع للمدرسة التطبيقية للدراسات العليا، الفرع الخامس، والمرتبط بـالمعهد الوطنـي للـبحوث العلمية. درس على الأرض شعب تيتيلا في الكونغو وعبادة الفودو في هايتي .

تميّز لوك دو هوتش خاصّة بمساهماته النظرية في مختلف مجالات الأنتروبولوجيا (القرابة والسياسة والدين والفن) وبمنهجيّة موسومة بالوفاء لأسس الأنتروبولوجيا البنيوية ل. كلـود ليفـي – ستروس. يتمثّل منطلق اهتمامه الخاص بموضوع الملكيّة المقدّسة في مقارنـة شـاملة لأنظمة تصورات السلطة في مجتمعات البانتو. من هنا وجد هوتش في ملكـيات لوبـا ولوندا وكوبا ورواندا وسوازي ... مؤسسات رمزية مستقلة لسفاح القربى الملكـي، وهـي تفسّـر على أنها انقلاب على نظام الزواج الخارجي. على هذا الطريق المصـنّف كـتجديد لمنهج فرايزر، تبعه ألفرد أدلر في فرنسا وجان كلود مولر في كندا. كرّس لوك دو هوتش أبحاثه في الأنتروبولوجيا الدينية للقربان في أفريقيا والذي يحلله من خـلال فحـص نقدي للنظرية العامة التي أعدّها هوبرت وموس ومن أهم ما قدمه هوتش أيضـا دراسـة تصـب فـي مقاربتين أساسيتين: الابتهال والتعاويذ، ثم تقنيات الانجذاب المعروفة ضمن حقلي الاستحواذ والشامانيّة. في ميدان القرابة، لاحظ وجود أشكال جديدة للمصاهرة – مثلاً الزواج المتقاطع ببنات الأعمام الذي تعتمده شعوب اليومبي والبندي – غير موصوفة من قبل ليفي – ستروس. ولتأثره بالأزمات المعاصرة، يعتمد هوتش اليوم نظـرة أنتروبولوجـيّ نقديّة عن انحرافات المفاهيم الإثنية التي تتجلى من خلال تصاعد القوميّات، وهي نظرة تشويها المأساوية عندما يتعلق الأمر بمجازر رواندا. ولقد أسّس مع جـان روش "اللجنة العالمية للفيلم الإثنوغرافي والاجتماعي". ونضيف أن هوتش قد كتب العديد من الأفلام التي تم تصويرها في بلجيكا وفي أفريقيا.

ب. جسبرز

HEUSCH L. de, 1958, *Essais sur le symbolisme de l'inceste royal en Afrique*, Bruxelles, Université libre de Bruxelles; 1966, *Le Rwanda et la civilisation interlacustre. Etudes d'anthropologie*, Bruxelles, Université libre de Bruxelles; 1971, *Pourquoi l'épouser? et autres essais* , Paris, Gallimard; 1972, *Mythes et rites bantous I. Le roi ivre ou l'origine de l'Etat*, Paris, Gallimard; *Mythes et rites bantous II. Rois nés d'un cœur de vache* , Paris, Gallimard; 1986, *Le sacrifice dans les*

religions africaines, Paris, Gallimard; 1987, *Ecrits sur la royauté sacrée*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles; 1997, *Postures et impostures. Nations, nationalisme, etc.*, Bruxelles, Labor; 1997, "L'ethnie: les vicissitudes d'un concept", *Archives européennes de sociologie*, XXXVIII: 185-206.

HAUDRICOURT André Georges — هودريكور أندريه جورج

ولد الأنتروبولوجي وعالم اللغة والطبيعيّات الفرنسي أندريه جورج هودريكور في باريس سنة 1911 . تابع هذا المهندس الزراعي (1931) والحاصل على شهادة في علم أمراض النبات والوراثة (1932) محاضرات موس في "كوليج دوفرانس" حيث تم تأهيله كعالم جغرافيا (1933)، ثم سافر إلى الاتحاد السوفياتي ليعمل في "معهد التقنيات الزراعية" الذي يديره ن. فاليفوف (1933 - 1934)، وعاد إلى باريس لإنهاء دراساته في علم النبات (1936). عمل كباحث في مختبر علم النبات التطبيقي التابع للمتحف الوطني للتاريخ الطبيعي، ثم دخل المعهد الوطني للبحوث العلمية، عام 1939 (فرع العلوم الطبيعية النباتية) وابتداءً من 1944 توجّه هودريكور نحو الألسنية . إنتدب في 1948 - 1949 إلى المدرسة العليا الفرنسية في الشرق الأقصى (هانوي) وأقام عدّة مرّات بعدها في كاليدونيا الجديدة (1959 - 1960، 1961 - 1963) وفي الشرق الأقصى (بين 1966 و1973).

يتمحور عمل هودريكور حول ثلاثة مراكز اهتمام أساسية: تاريخ التقنيّات وتدجين النباتات والألسنية، في ميدان تاريخ التقنيّات المطبّقة على المِقرن والمحراث، برهن هودريكور أن دراسة تقنية أو أداة تنطلق من منهجية محددة، وأن التجدّد التقني لا يحصل إلا في بعض ظروف التحول الاقتصادي والاجتماعي، وأن التكنولوجيا هي التي تتكيّف مع المجتمع وليس العكس. ودرس هودريكور النباتات الزراعية من خلال ثلاث وجهات نظر (نباتية ولغوية وإثنولوجية) فأعطى شكلاً لعلم جديد إستقل إلى حدّ كبير في العقود الأخيرة: إنه "إثنولوجيا النباتات" (ethnobotanique) الذي يجمع، بخصوص شيء واحد، كل ما مرت به حياة الجماعة التي تنتمي إليها المعارف والممارسات الزراعية والمعتقدات والتصوّرات، وهي مقاربة سوف تنضوي ضمن مجموعة العلاقات القائمة بين الإنسان ومحيطه الطبيعي فيما سوف يعرف باسم "العلم الإثني". أما في ما يختصّ بالألسنية، فإن أعمال هودريكور تركزت على علم الأصوات من خلال دراسة اللغات السلافية، خاصة الروسيّة: وقد ابتعدت مساهمته عن علم الأصوات البنيوي لتقترب من دراسة وراثية للخصائص الصوتية المتمايزة . وبصورة أشمل، فقد انطلق هودريكور من الألسنية ليؤسس منهجية أنتروبولوجية تخصص مكانا واسعا للمقارنة وتأخذ بعين الاعتبار المقياس التاريخي الخاص بالظواهر التقنية والثقافية.

ب. ديبي

(Avec L. HEDIN) 1943, *L'homme et les plantes cultivées*, Paris, Gallimard. (Avec A. JUILLAND)1949, Essai pour une histoire *structurale du phonétisme français*, Paris, Klincksieck. (Avec M. JEAN - BRUNHES DELAMARE) 1955, *L'homme et la charrue à travers le monde*, Paris, Gallimard.) Avec J.M.C. THOMAS) 1967, *La notation des langues. Phonétique et phonologie*, Paris, Institut

géographique national. 1972, *Problème de phonologie diachronique*, Paris, SELAF. (Avec C. HAGEGE) 1978, *La phonologie panchronique*, Paris, PUF. 1987, *Technologie, science humaine. Recherches d'histoire et d'ethnologie des techniques*, Paris , Editions de la Maison des sciences de l'homme.

HOCART Arthur maurice — هوكارت، أرثر موريس

ولد الأنتروبولوجي البريطاني أرثر موريس هوكارت عام 1883 في إترباك قرب بروكسيل من عائلة ذات أصل فرنسي مقيمة في غيرنساي (جزيرة إنكليزيّة نورماندية). أنشأه والده الذي كان قسّا ميتوديًا ثمّ توحيديا على تربية دينية صارمة. بعد أن درس في معهد إيكسل (بروكسيل) ثم في ثانوية إليزابيت (غيرنساي)، بدأ الشاب هوكارت دراسة العلوم الإنسانية في إكستر كولدج (أوكسفورد) حيث كان زميل دراسة ل. إ. إيفانز – بريتشارد (1902)؛ بعد بضع سنوات من ذلك، كان يدرس الفلسفة وعلم النفس في جامعة برلين. بعد حصوله على منحتين دراسيتين من أوكسفورد (1908 – 1909)، تمكن هوكارت من المشاركة، كعضو في الفريق الذي يديره ب. س. تراست، بأبحاث إثنوغرافية في جزر سالومون؛ وقد عمل حينها مع و. هـ. ر. رايفرز. عام 1909، تمكن هوكارت بفضل دعم أ. ش. هادون من أن يصبح مدير مدرسة في جزر لاو (فيدجي) حيث بقي في منصبه حتى 1912 ممّا أعطاه فرصة دراسة الثقافة الفيدجيّة. تمكن هوكارت سنة 1912 من تكريس نفسه كليًا للإثنوغرافيا بفضل منحة أبحاث في فيدجي وروتوما واليس وساموا وتونغا. عاد سنة 1914 إلى أوكسفورد بعد أن توقفت أبحاثه في الإثنوغرافيا بسبب الحرب التي درس بعدها السنسكريتية والتامول والبالي والسنهاليّة. شارك في دورة تدريبية عن إدارة المتاحف في الهند، ثم تولى إدارة البعثة الأثرية البريطانية في سيلان عام 1921. أسّس ونظم القسم الأثري والإثنوغرافي في مجلة سيلان للعلوم. ودرّس بعد عودته إلى بريطانيا العظمى، عام 1928، في يونيفرسيتي كولدج (لندن) بين 1932 و1934. وقد عمل خاصة بالتعاون مع ج. إليوت سميث وو. ج. بيري. انتخب عضوا في مجلس معهد الأنتروبولوجيا الملكي ولكنه لم يتمكن من الحصول على وضع ثابت. عام 1934 ، خلف هوكارت إيفانز – بريتشارد في كرسي العلوم الاجتماعية في جامعة القاهرة حيث قام بالتدريس حتى وفاته المبكرة، عام 1939.

يحتل هوكارت مكانة خاصة في تاريخ الأنتروبولوجيا البريطانية: فقد اعتبر أو اعتبر نفسه بعيداً عن الدوائر الأنتروبولوجية التي قلما أخذت عمله بعين الاعتبار، لدرجة أنه فضّل أن ينشر في فرنسا كتابه الشهير عن نظام الطبقات، عام 1939. شكل عمل هوكارت هدفا لنقدٍ جارح من قبل أ. ر. راد كليف براون (1952) بينما قدّره ايفانز – بريتشارد وأثنى على ابتعاده عن الوظيفية وبدئه بإعطاء أهميّة للتاريخ. في بريطانيا العظمى، وجد عمل هوكارت مدا فعين عنه بين زملائه القدامى في يونيفرسيتي كولدج، أمثال إليوت سميث وبيري، وخاصة صديقه المقرّب ومنفذ وصيّته لورد راغلان الذي سيهتمّ بنشر أعماله بعد وفاته: فقد أعاد طباعة *نظام الطبقات* (1950) ونشر مجموعة *أسطورة منح الحياة* (1952) *والأصول الاجتماعية* (1954) ومخطوطة *ولايات فيدجي الشمالية* (1952) التي بقيت غير مكتملة. استقبل الأنتروبولوجيّون الفرنسيّون أعماله

بالترحيب، فقد وجد فيها م.موس ما هو قريب من مواقفه فيما يتعلق بالطقوس والمبادلات؛ وقــد أعجب ك. ليفي – ستروس ول. دومون بمنهجيته وذكائه. أمّا في الولايات المتحدة، فقد قدّر م. ساهلنز أعماله. وأما الموقف الإنكليزي المعادي لهوكارت، فلم يعد إلا ذكرى: فطبعة 1970 *للملوك والمستشارين* تبدأ بمقدّمة هامة لـ ر.نيدهام الذي أعاد الاعتبار إلى المقــولات النظرية لهوكارت. وكان هذا الأخير قد بدأ دراسة تطوّر الأنظمة الاجتماعية معــتقداً أن التشابه الذي تظهره بينها يدل على تقارب بنيوي لا يحتاج للشرح عبر إسناده إلى أصل مشترك، مما لا يجعل من الضروري إعادة النظر بهم إيجاده أو استنتاجه. وهو يولــي أهمية كبرى للطقوس، إذ تتمتع هذه الأخيرة، في نظره بمقدرة خاصة على إنعاش "الحــياة " الاجتماعــية وتمنح الإنسان بالمقابل إمكانية التأثير في المجتمع بحدّ ذاته. ولقد طوّر هوكارت تصوّراً حياتياً وعضوانياً حديثاً للعالم تسبب في إثارة الذعر لدى الوظيفيين الإنكلــيز: فالإنســان يشــعر بأن علاقته بالحياة هي علاقة بمادّة تركيز متغيرة، موجودة بأشــكال مختلفة باختلاف الظروف الاجتماعية وأوضاع الكائنات الحية، ويعتبر المرض والمــوت نتــيجة لدرجات مختلفة من ضياع مادة ملازمة لتحول هذه الأخيرة إلى كائنات حيّة أخرى، وإلى قوى خارقة للطبيعة، وإلى أشياء أخرى، إلخ. وتسمح الطقوس بتشغيل ومراقــبة هــذه التحوّلات للمادة. في سنوات 1927 – 1929 وبينما كان يدرس المجتمعات الأوقيانيّة، تمكن هوكارت من صياغة هذه الفرضيّة العامة التي سيكون عليه تطبيقها فيما بعــد فــي تحلــيل أنظمة الطبقات الاجتماعية في جنوب آسيا (1933، 1939) وفي تحليل الملكــية. واستطاع في *الملوك والمستشارين* من بلوغ الصياغة الأكثر شمولية لطروحاته التحليلية. فهو يرى أن أشكال التنظيم السياسي التي نعرفها هي نتيجة فترة نضوج طويلة، وأنهــا تشــير إلى مؤسسات ذات أساس طقوسي غير منفصل عن الدّور الاجتماعي الذي مازالــت تلعبه في تدارك أو قمع المخالفات الاجتماعية أو استعمال العنف أو البحث عن السّلام.

لقــد أعطى هوكارت شكلاً لمنهج المقارنة بدمجه اللجوء للاستبصار التعميمي مع استخدام شكلانية منطقية، وبتأسيس هذه الأخيرة على رؤية شمولية وعلى الأهمية المعطاة لتحلــيل المبادلات الطقوسية. ويحتل هذا الإثنوغرافي الدقيق والمنظر المحيّر والمحرّض اليوم مكانة من الطراز الأوّل في الحركة الأنتروبولوجيّة التي تأبى الأسر ضمن المدارس الوضعية.

ج- ك. غاليه ود. فيدال

1927 , *Kingship*, Londres, Oxford University Press. 1929, *The Lau Islands of Fiji*, Honolulu, Bishop Museum. 1933, *The Progress of Man. A Short Survey of His Evolution,* Londres, Methuen (trad.fr. *Les progrès de l'homme* , Paris, Payot, 1935). 1936, *Les castes*, Paris, Musée Guimet. 1936, *Kings and Councillors. An Essay in the Comparative Anatomy of Human Society* Le Caire, Paul Bardey (trad.fr. sur l'éd. de 1970, *Rois et courtisans*, Paris, Le Seuil, 1978). 1952, *The Northern States of Fiji*, Londres, The Royal Anthropological Institute . 1952, *The Life- Giving Myth and Others Essays*, Londres, Methuen (trad.fr. *Le mythe sorcier* , Paris, Payot, 1973).

NEEDHAM R., 1967, *A Bibliography of A.M. Hocart (1883- 1939),* Oxford, Blackwell; 1970, Introduction à : A.M. Hocart, *Kings and Coucillors,* 2e. éd., Chicago, The University of Chicago Press.

تـندرج الأنتروبولوجـيا الهولندية في الإطار الاستعماري، فمنذ العام 1741، كان حـاكم أندونيسـيا قـد لاحظ أن معرفة اللغة والعادات المحلية ضرورية لرجال الإدارة الاسـتعمارية المتواجديـن ميدانيا: ولكن لزم الأمر قرنا لتطبيق ذلك. فبدأ التعليم الخاص بالضـباط الاستعماريين أولاً في مدرسة البوليتكنيك العليا في دلفت ثم أصبح تحت رعاية جامعـة لايـده الرسمية. كان التدريس يقوم على تعليم اللغة الجاوية والشريعة الإسلامية والقـانون العرفـي، إضافة إلى دروس في الأثنوغرافيا الأندونيسية. ولقد أنشئ في مدينة لايده نفسها عام 1877 أول منبر للأنتروبولوجيا تحت رعاية فيث (1814- 1895) ثم تبعتها جامعـة أمسـتردام فـي العـام 1907. كـان شتاينمتز (1862- 1940) الذي أعطى أول محاضـرات فـيها ممـثلاً نموذجـياً للمدرسة النشوئية، وتناولت أطروحته تطور أشكال القصـاص،وكانت أبحاثه وأبحاث تلامذته تتبع منهجية مقارنة مبسطة تقوم على فرضيات وصفية موضوعة بعناية لصياغة قوانين عامة ذات بعد عالمي (نييبور، 1900). ومع ذلك، لم يحصل تطور فعلي في الأنتروبولوجيا الهولندية إلا مع تعيين جوسلان دو يونغ (1886 - 1964) فـي لايده عام 1922، وهو ألسني النشأة وكان قد وضع الفرضية التي تقول بأن الميزات الهيكلية للغة يمكن أن تنتقل برمتها إلى نظام الثقافة، مما يعني أنه بنيوي بالفطرة كـتلامذته. إن ظواهر كالنظام الثنائي، والبنوة الثنائية النسب أو أيضاً الخصائص البنيوية للمصاهرة اللامتماثلة قد جذبت انتباههم منذ العشرينيات. وهكذا أثبت فان وودن عام 1935 علاقات الزواج بين أبناء الخال المتقاطعين (جوسلان دو يونغ، 1977).

بدورهـا قامـت جامعـة أوترخـت الرسمية، عام 1925، بتأسيس كرسي لتعليم الأنتروبولوجـيا يهـدف، هـو أيضاً، إلى إعداد رجال إدارة استعماريين، ولكن بروحية تخـتلف عن تلك التي كانت سائدة في لايده، إذ أن الهدف كان معارضة الأفكار التقدمية حـول الاسـتقلال المنـتظر لشعوب أندونيسيا، فكان يخشى أن تشوه تلك الأفكار القناعة الاستعمارية لدى من كانوا يتبعون دروس الأنتروبولوجيا في لايده.

لم تكن الدروس قبل الحرب العالمية الثانية تتضمن أي تحضير للعمل الميداني ولم تكـن مـتوّجة بشـهادة محددة. وسواء في لايده كما في أوترخت، كان بمقدور الدارسين الحصـول على معلومات مهمة في ميدان الأنتروبولوجيا، وحتى مناقشة الأطروحات وقد كـان الهـدف التحضـير لمهـنة رجـال الإدارة الاستعمارية؛ وفي أمستردام، عوملت الأنتروبولوجـيا على أنها فرع من الجغرافيا. تسبب استقلال أندونيسيا عام 1949 بتغيير أساسـي في الوضع الجامعي للأنتروبولوجيا فلم يعد الغرض منها مجرد تحسين معارف الموظفيـن الاسـتعماريين، وانقسمت بالتالي إلى قسمين: "علم الشعوب" القديم الذي أنتج الأنتروبولوجـيا الثقافـية، مقابل ظهور علم اجتماع "لا غربي" حديث جذرياً. وكان لهذا الأخير دور في تطبيق المعارف المتوفرة على المجتمعات المدارية وإعداد برامج إنمائية. قام علم الاجتماع اللاغربي بطريقة ما بملء الفراغ، فلم يكن علماء الأنتروبولوجيا يهتمون

فـــي بـــادئ الأمـــر بمشاكل التنمية في العالم الثالث. أما علماء الاجتماع فلم يهتموا بغير هولندا. ثم ابتدأ التمايز بين الأنتروبولوجيا الثقافية وعلم الاجتماع اللاغربي يخف تدريجيا بعد أن بدأ نسبيا في بداية الخمسينيات (كلوس 1989).

حاليا هناك خمس جامعات تقترح برامج كاملة لتدريس الأنتروبولوجيا بينما تدرج اثنـــتان مـــنهما في برامجهما التعليمية مواد متخصصة في بعض فروع هذا العلم. وهناك عـــدد كبـــير مـــن الأساتذة (ما بين العشرة والعشرين في كل قسم جامعي) وكذلك حاملو الشهادات (تمنح مئتا شهادة تقريبا من كل جامعة).

يجـــتمع علماء الأنتروبولوجيا الثقافية وعلماء الاجتماع "اللاغربيون" في "الجمعية الهولـــندية لعلـــم الاجـــتماع والأنتروبولوجـــيا (NSAV)" وكذلك في عدة جمعيات مهتمة بمواضيع بحث محددة.

تتمـــيز الأنتروبولوجـــيا الهولـــندية المعاصرة بعولمة ميادين أبحاثها. وإذا كانت أندونيســـيا، حتى الحرب العالمية الثانية، المركز الأساسي للأبحاث الإثنوغرافية، فاعتبارا مـــن العـــام 1945، تـــوزع علمـــاء الإثنولوجيا الهولنديون على القارات الخمس (كلوس وكلايسن 1981) لكل منطقة ثقافية جمعية أبحاث تضم، إضافة إلى الإثنولوجيين، مؤرخين ولغويين وعلماء آثار وعلماء اقتصاد.

وفـــي نفـــس الوقـــت تفضـــل الأنتروبولوجيا الهولندية البحث الميداني، فأكثرية الأطـــروحات ترتكز على تحقيقات أجريت ميدانيا. وثالث ميزات الأنتروبولوجيا الهولندية هي تعدد المراجع النظرية. إن المقاربة حسب المنهج الوظيفي، المرتبطة بالأهمية المعطاة لجمـــع المعلومـــات، تعتبر الأكثر شيوعا، فهي انتقائية أكثر مما هي قطعية، وحذرة أكثر مـــنها مجددة. ورغم ذلك فإنها تتعايش مع توجهات جد مجزأة كالتقليد البنيوي الذي أطلقه جوســـلان دو يونـــغ فـــي لايده أو المقاربة المسماة تصالحية والتي ظهرت في الستينيات (بواســـوفين 1974)، ولاحقـــا توجـــه عدد من علماء الأنتروبولوجيا نحو الأنتروبولوجيا التاريخية فامتزج العمل الميداني مع أبحاث الأرشيف في هولندا نفسها كما في البلدان التي تمت دراستها. وعرفت السبعينيات ارتقاء الأنتروبولوجيا الأنثوية التي تمثل المنحى الأكثر إبداعـــا في الأنتروبولوجيا الهولندية حتى يومنا هذا (شريفرز، 1985). أما الميزة الأخيرة فـــي الأنتروبولوجيا الهولندية فتكمن في عمق العلاقات التي تربطها مع مؤسسات التنمية الحكومـــية واللاحكومـــية، مما يعني أن الأنتروبولوجيا التطبيقية لم تتشكل يوما كعلم قائم بذاته.

ب.كلوس

BOISSEVAIN J., 1974, *Friends of Friends*, Oxford , Basil Balckwell.- JOSSELIN DE JONG, P.E. (ed.), 1977, *Structural Anthropology in the Netherlands*, La Haye, M. Nijhoff.- KLOOS P. et H. J.M. CLAESSEN (eds), 1975,*Current Anthropology in the Netherlands*, Rotterdam, NSAV; 1981, *Current Issues in Anthropology: The Netherlands*, Rotterdan, NSAV.- KLOOS P., 1989, " The Sociology of non-western societies", *Netherlands Journal of the Social Sciences*, 25(1): 40-50.- SCHRIJVERS J., 1985, *Mothers for Life. Motherhood and Marginalization in the North Central Province of Sri Lanka*, Delft, Eburon. – VAN WOUDEN F.A.E., 1968, *Types of Social Structure in Eastern Indonesia*, La Haye,

M. Nijhoff (1935).- NIEBOER H.J., 1900, *Slaverij as an Industrial System*, La Haye, M. Nijhoff.

Identité هويّة

مـــع نهايـــة الخمســـينيات، انبثقـــت إشـــكالية نقديـــة للهويـــة الإثنية من أبحاث الأنتروبولوجيين العاملين في إفريقيا (ف. بآرث، م. غلوكمان، س. نادل، و. واتسون) أو جـــنوب شـــرق آسيا (ك. ف. كبيز، إ. ر. ليتش، م. مورمان، س. تامبياه). فقد نتج عن سـياق الـتحرر من الاستعمار والصراعات من أجل الاستقلال، وكذلك التوزيع السياسي الجغرافي الجديد، ومطالبات الأقليّات بالاستقلال، أن واجه الأنتروبولوجيون ظروفا جديدة للعمـــل الميدانـــي مرتبطة بالتحضرن مثلا، وسياقاتٍ اقتصادية وسياسية جديدة، وشركاء جدداً أيضاً.

بحسب المثال البنيوي الوظيفي للأنتروبولوجيا الاجتماعية الكلاسيكية، والموروث عـــن رادكليف – براون ومالينوفسكي، والذي أعاد فيرث وايفانز– بريتشارد النظر فيه، تشـــكل الإثنـــية، التـــي تعرّف بهيئتها الثقافية، الهوية المرجعية بامتياز. يفترض هنا أنّ الجماعة الإثنية هي واقع أساسي وشامل للحياة الاجتماعية. وينطوي ذلك على التلميح إلى أن الجماعـــة الإثنـــية هي وحدة ذات طبيعة بيولوجية، كما هو النوع. قد يعكس الانتماء الثقافـــي بالتالـــي روابـــط الدم: يرى كايز (1981) أن الإثنوية "تتحدّر من التأويل الثقافي للسلالة ". ويبرهن بارت في *الجماعات الإثنية وحدودها* (1969) أنالحدود الإثنية والهويات توجـــد وتصـــان بلعـــبة التواصل بين الجماعات. وهو يطلق بذلك مشروع تفكيك منهجي لمفهـــوم الإثنية، في أعمـــال ما تسمّى مدرسة مانشستر (أ.كوهن، أ. إبشتاين، ك.ميتشل، ف. تورنـــر، ج. ويلســـون)، أو فـــي أعمـــال المستفرقين الفرنسيين المهتمين بالحراك الاجتماعي (ج.ل. أمسال، ج.بالانديه، ج.ب.دوزون، م.إيزار، ك. مياسّو، ب. ميرسييه، إ.تيراي).

لقـــد كانت بيئة استثمارات المناجم ومناطق الغيتو في المدن هي التي أتاحت تبيان تنوع وتعدد تشكيلات الهوية على أساس إثني، تلك التشكيلات التي تمثل رداً على مظاهر القهر والصراعات الخارجية، وتبيان دور القادة والعمل الفردي في إطلاق الهويات. لم تعد الهوية تمثل أمرا واقعا، أي توزيعا واضحا للجماعات في مدى غير محدد المعالم الزمنية. فقـــد أصـــبحت مفهوما نسبيا يرتبط في نفس الوقت بالنزاعات وموازين القوى، وبتوازن البنى أيضاً. إنها مسيرة في طور التشكل، وضع تاريخي، تشكيل استيطاني يجب أن يُفهم كمـــا هـــو. يتوجه الاهتمام أيضاً، في هذا المنظور، إلى الأبعاد العاطفية والنفسية للهوية وإلى أواليات اكتساب إدراك الهوية "عبر" تربية الطفل وعالمه الاجتماعي. ومع ذلك يبقى مفهوم الهوية مفهوما داخليا يعكس معطيات خارجية.

تشـــير الصفة الاعتباطية للفئات الاثنية إلى طبيعتها السيميائية وليس إلى نقص في تأثـيرها على العالم الحقيقي. ويصب تطور مفهوم الهوية من هذا المنظور في سلسلة من التســـاؤلات التـــي ينتمـــي أغلبها إلى مقاربة من النمط المعرفي. كيف تشاد وتنتظم هذه

الإنشـــاءات؟ وكــيف تتجذر في البعد الديني، وفي القيم والفنون؟ وما الذي يربطها ببنى التواصل؟ وعلى أي مستوى من الوعي تدل؟

إن واقـــع إقامـــة المجتمعات الأوقيانية في الجزر قد وضع الأنتروبولوجيين داخل حدود تعريف زماني- مكاني للهوية، وقدأنتج تأملاً يعتبر فكرة الهوية أحد أشكال "العادة"، أو نمــط حــياة ومــنظومة قيم، أو مرجعية وشيفرة أخلاقية. وقد ساهم سكان المجتمعات الأوقيانية أنفسهم في هذا التأمّل فارضين وجوده في صلب السجالات حول نزع الاستعمار والاســتقلال والوحــدة الوطنــية والنمو، ومستخدمين عبارة "العادة " للتعبير عن هويتهم (كيســينغ، 1989). قدّمــت العادة في كل مكان وعلى مختلف الأصعدة كمرجع رئيسي، "كدرع الدفاع عن الهويّة " (دو ديكر وكونتز، 1998)، وكخميرة وحدة تسمح بإعلانها. لا يقــدّم لــنا التاريخ الهوية كاملة على حدّ قول جان – ماري تجيباو، بل هنالك دائماً إعادة تــأويلٍ بحســب حاجــة العاملين في الحاضر. وهذه هي حال العادة. فإنّ مطالبة سكان المجتمعات الأوقيانية بالهوية "الطبيعية " للعادة تعكس تطلعهم إلى تخطى فكرة الإسناد إلى شــرعيّة مــاضٍ غابر يجتهدون في ترسيخ فعاليّته على الصعيد الراهن كما على صعيد الدولة والدستور والقانون والبنى الإدارية.

إنّ اللجــوء إلـــى مفهوم الهوية وإلى كافة مشتقاته من أجل إعادة تشكيل المفاهيم المؤسســة للأنتروبولوجــيا – ثقافــة، إثنــية، شخصية – ينمّ عن الميل إلى بقطيعةٍ مع أنتروبولوجــيا تجــيز ضمناً نوعاً من "لا ماديّة لا زمنية" (بنسا، 1996) للمجتمعات التي تدرســها. يرمــي البحث اليوم إلى تجاوز حتميّة هذا الهدم للفئات من أجل إعادة التركيز علــى تحلــيل "المشاريع الراهنة للهوية "، أي إلى وضع تقرير عن رهاناتها الموضوعية والرمــزية، وفعاليّــتها الاجتماعية والسياسيّة، وتنظيمها وأنماط تشكيلها. إنّ التطوّر في ميادين التواصل، والحركية المتزايدة، وتسارع التبادلات وتزايدها، والاتصالات ومختلف أشكال التهجين التي " تشوّش" و" تناشد" في آنٍ الأنظمة الاعتيادية لمرجعية الهوية، تفضي بنا إلى دراسة هذه الأنظمة عينها إذ أنها تطالبنا بأكثر من إعادة نظر في الهوية.

ب. فيان

أنظر: إثنية.

AMSELLE J.- L. et M'BOKOLO E. (éd.), 1985, *Au cœur de l'ethnie*, Paris, Maspero.- BARTH F. (ed.), 1969,*Ethnic groups and boundaries. The social organisation of cultural difference*, Boston, Little Brown.- BENSA A., 1996, "De la micro-histoire vers une anthropologie critique", *in* J. Revel (éd.), *Jeux d'échelles. La micro- analyse à l'expérience*, Paris, Gallimard- Le Seuil.- DECKER P. de et KUNTZ I., 1998, *La bataille de la coutume*, Paris, L'Harmattan.- HEUSCH L. de, 1997, "L'ethnie: les vicisstudes d'un concept", *Archives européennes de sociologie*, XXXVIII: 185- 206. – KEESING R., 1989, "Creating the past. Custom and identity in the contemporary Pacific",*Contemporary Pacific*, 1.- KEYES C.F. (ed.), 1981, *Ethnic change*, Seattle, University of Washington Press.

1- *الرجل وأعماله*

مـــن بيـــن كل الخسائر التي كبّدتها الحرب لمجموعة المشاركين بمجمله "*سنة علم الاجتماع*" والمجتمعين منذ 1898 تحت إشراف إ. دوركهايم، كانت خسارة روبرت هيرتز دون شـــك الأكثر إضرارا بتطوّر العلم الأنتروبولوجي. هذا ما أكدته غالبية الذين تأثروا بأهمـــية أعمال هيرتز المنشورة في حياته، وبضخامة المشروع الفكري الذي غذى نتاجه الأدبي غير المكتمل. وقد حاول هؤلاء، أمثال م. موس في فرنسا وإيفانز – بريتشارد في بريطانيا العظمى، جمع خلاصات أبحاثه وتحليل جوانبها الأكثر تجديداً.

ولـــد هـــيرتز فـــي ســـان كلود قرب باريس عام 1881. شارك ابتداءً من 1905 بالمشـــروع الجماعي لــ *سنة علم الاجتماع*. بين 1904 و1906، أقام في لندن حيث جمع وثائق إثنوغرافية واسعة بحماس كبير لدرجة أنه تعلم لغة الداياك في بورنيو، وقد ساعده ذلـــك في إيجاد مادة أعماله. بعد عودته إلى فرنسا، درّس لوقت قصير الفلسفة في ثانوية دواي ثـــم عيّـــن في المدرسة التطبيقية للدّراسات العليا. ظهرت مقالته الشهيرة "التصور الجماعـــي للموت" عام 1907 في *سنة علم الاجتماع* وقد نشرت دراسته الأكثر شهرة عن "رفعـــة الـــيد اليمنى"، عام 1909. منذ السنوات التي أمضاها في المتحف البريطاني وفي لـــندن، تكوّن لدى هيرتز مخطط عمل كبير عن "الخطيئة والتفكير"، وحسب موس كانت مـــواد هـــذا العمـــل قـــد "جمعت وحللت وأعدّت" عام 1912 وقد ا تخذ شكل عملٍ أدبيّ مخصّص بأكمله لقضية الدنس. وانسجاماً مع تعلقه بدراسة "الظواهر الدينية والأخلاقية في آن واحد" (موس)، اكتشف هيرتز قرية كونيا في وادي أوست (إيطاليا) حيث قام ببحث في الســـنة التّالـــية عن معتقد "سان باس" المحلي. ثم أطلق العنان لموهبته في المراقبة فأسّس أعمالـــه علـــى "الفولكلـــور" و"الميتولوجيا المقارنة ". لم يفصل طيلة هذه السنوات التعليم وأعمـــال البحث عن التفكير السياسي والاجتماعي. ولقد كان هيرتز على وجه الخصوص ناشـــر ومديـــر تحريـــر *دفاتر عالِم الاجتماع*. أما زوجته أليس هيرتز فقد كانت تنظم في فرنسا الحدائق الأولى للأطفال. عندما اندلعت الحرب، خطر بباله مشروع كتابة عمل عن "أساطير وعبادات الصخور والجبال والينابيع" وذلك كمتابعة لأعماله عن "سان باس" ولكي يوسّـــع إلـــى الميتولوجيا الهللينية أبحاثه عن موضوع "القفز على الصخور". سنة 1915، انتقل الملازم هيرتز إلى الجبهة قرب إيتان (الموز الفرنسية) حيث قضى "الشهور الأخيرة من حياته برفقة "أولئك الملتحين من منطقة مايان وسواها من المناطق، الذين كانوا يمدونه بســـعادته الكـــبرى كفولكلـــوري" (أ.هـــيرتز). توفيَ في 13 نيسان خلال "الهجوم العبثي والعنيف" (موس) على مارشفيل – آن – وافر" وكان عمره ثلاثة وثلاثين عاماً.

تـــرك هيرتز مجموعة كبيرة من الملاحظات المخصّصة لكتابه عن الخطيئة. وقد نشر موس الصفحات "التي اتخذت وضعاً نهائياً بشكل تقريبي" (1922، إعادة نشر 1988) وكرّس لمخطوطة صديقه غير المكتملة أربع سنوات دراسة في الكوليج دو فرانس. جمع مـــوس تحت اسم "*خليط من علم الاجتماع الديني والفولكلوري*" (1928، إعادة نشر 1970) الأبحـــاث المنشـــورة و"الدراسة عن الأمثال" التي لم تنشر في حياته وعرضا مطولاً عن كـــتاب ك. ك. غـــراس عن الطوائف الرّوسية. كما أن ترجمة ر. وك. نيدهام إلى اللغة

الإنكليزية لأطروحتي هيرتز عن "التصوّر الجماعي للموت" و"رفعة اليد اليمنى" الصادرة بعنوان *الموت واليد اليمنى* (1960)، حسب اقتراح إيفانز – بريتشارد الذي أدخل في أوكسفورد مادة تدريس عن هيرتز، قد أتاحت للأوساط الأنتروبولوجية الأنكلوسكسونية إعادة اكتشاف أعمال كادت أن تنسى قبل ذلك (ل. دومون).

استعاد هيرتز أساس التفكير والقواعد الخاصة بالمنهج الذي أسّسه دوركهايم بتشكل هدف البحث في البدء كظاهرة اجتماعية. من هنا حلل في دراسته عن رفعة اليد اليمنى عدم التناسق العضوي من خلال الأفكار والقيم التي تتصل بهذه اليد، أي "المثالية والاستقامة " و "المحظورات التي تثقل على اليد اليسرى". هناك إذن إيديولوجيا تندرج ضمن مظهر تنظيمي . لعبت فكرة التصوّر الجماعي دوراً أساسياً في أعمال هيرتز، وذلك مطابقة لتعاليم دوركهايم الذي عرّف الظواهر الاجتماعية "كأنظمة موضوعية للأفكار". ثمّ إن الظاهرة الاجتماعية التي تحلل تخضع لتعريف شامل يهدف إلى استخلاص جوهرها عبر اختلاف ظواهرها الثقافية. وكما عند دوركهايم، تبدأ المقارنة التي يستخدمها باستكشاف العالم الثقافي المحدّد بدقة. وتحتل الممارسات الجنائزية عند الداياك، في دراسة هيرتز عن الموت، مكانة الطوطميّة الأوسترالية في *الأشكال الأولية للحياة الدينية*.

رغم ذلك، ابتعد هيرتز، مثل موس، وفي أكثر من نقطة عن توجيهات معلمه وذلك باعتماده منهجية عمل بالغة الاحترام لتعقيدات الوقائع. وإذا ما اعتبر هيرتز رائداً في التحليل البنيوي، فذلك يعود خاصة لكونه قد حاول جاهداً أن يستخرج من مجموعة معطيات محدّدة بدقة العلاقات المعبّرة التي هي الوحيدة القادرة على منحها الوضوح. وترتكز فرضية هيرتز، التي تعتبر الموت "عملية مسارّة "، على تحليل دقيق للعلاقات بين ثلاثة عناصر: جسد الميت وروحه والأحياء.

يجد الكثير من أعمال الأنتروبولوجيا المعاصرة، وعلى الأخص ما يتعلق منها بالتصنيف (نيدهام، 1973)، جزءاً من إيحاءاتها في منهجية هيرتز.

م. إيزار وج. لانكلود

2- هيرتز والأنتروبولوجيا البريطانية

بعد أن جهلت الأنتروبولوجيا البريطانية لوقت طويل أعمال هيرتز، وأعمال موس أيضاً، تمكنت بفضل جهود إيفانز بريتشارد ونيدهام (1973) من الحصول، وإن بشكل متأخر، على التركة الفكرية التي خلفها رائد الأنتروبولوجيا البنيوية. لكن، حتى وإن عبر تأثيرها بحر المانش، فتعاليم هيرتز مثل تعاليم دوركهايم والمدرسة الفرنسية لعلم الاجتماع بشكل عام، قد أصيبت بالكثير من التبسيط . ونقول، وإن للذكرى فقط، أنّ عدّة جوانب من مقولات دوركهايم وموس التي تركز على الاختلاف بين المقدّس والمدنس قد بقيت غير معروفة، وأنّ الأبعاد الحقيقية لمحاضرات دوركهايم عن دور الرموز قد أهملت، خاصة من قبل أ. ر. رادكليف – براون (1939).

إنّ الطريقة التي من خلالها قرأ الأنتروبولوجيّون البريطانيّون أعمال هيرتز عن التصنيفات الثنائية تظهر بدقة هذا التمثّل المختزل. فلقد برهن هيرتز وجوداً عالمياً للأنساق التصنيفية التي تطبق على العالم وعلى المجتمع، والتي هي ذات شكل ثنائي من

نوع يمين / يسار ومبدأ مذكر / مبدأ مؤنث وفاتح / قاتم وشمس تشرق / شمس تغيب... وقــد صـــاغ فرضيّة تثبت أن هذه الأنساق تبيّن في جميع المجتمعات وجود التناقض بين المقــدّس والمدنس. وشرح كل هذا بطريقة معقدة. يقول هيرتز بأن هذا التناقض يجب أن يســند بالتأكيد لثنائية ملازمة لأنماط التنظيم (نسل ذكوري / نسل أنثوي، الدور الطقوسي الفعــال للرجل / الدور الطقوسي السلبي للمرأة، في ما يختصّ بالمجتمعات البولينيزيّة). ولكــن هذا التناقض بين المقدّس والمدنس يخفي على العموم اختلافا بين جماعة الشخص ("النصف" الذي "أنتمي عليه") وجماعة "الآخرين" (النصف "الآخر"). يلعب المقدس ضمن هذا الاختلاف في آن واحد دور القطب ("أنا") وكل ما ينتمي إلى العلاقة بين الأنا والأخر، أي الذات في مواجهة القطب المقابل ("الآخر").

عوضــا عن قراءة هيرتز على ضوء نظرة نسبية وشمولية، أي على ضوء قراءة مــوس التي يستخلص منها أن التصنيفات الثنائية تظهر بامتياز درجات تمثل التصورات (تشــير كــيزوف، 1983)، فإنّ الأنتروبولوجيا البريطانية قد استخدمته لتأكيد المقولة التي تعتبر أن الرمزية هي لغة تروي كيف يصوّر كل مجتمع لنفسه تركيبته وتشققاته الداخلية. كمــا بقيــت متمسكة بفكرة أن التصنيفات تشكل دلالة على البنى العميقة للأنظمة العائلية والإقليمــية والسياسية. لهذا السبب ذكر ف. و. تورنر (1966، 1968) هيرتز في دراسته للعلاقــات بين تصنيف الألوان عند شعوب نديمبو (أفريقيا الوسطى) والتناقص المفترض بــــ نديمبو (أفريقيا الوسطى) والتناقص المفترض أنه أساسي في التنظيم الاجتماعي بين النسب (الأمومي) ومحل الإقامة (الذكوري). ولهذا عاد نيدهام أيضا إلى هيرتز بينما كان يحاول أن يثبت، خلف التعارض بين يمين / يسار، مبدأ تقاسم الشأنين، السياسي والديني، أو أيضــا خلفــية احــترام المرجعيتين، التشريعية والسحرية في أنظمة السلطة المقدّسة (نيدهام، 1973، 1980).

س. تشيركيزوف

1928, *Mélanges de sociologie religieuse et de folklore*, préface de A. Hertz, introduction de M. Mauss, Paris, Alcan (rééd. : *Sociologie religieuse et folklore*, Paris, PUF, 1980). 1988. *Le péché et l'expiation dans les sociétés primitives*, Paris, Jean – Michel Place.

EVANS- PRITCHARD E.E., 1981, *A history of anthropological thought*, Londres, Faber et Faber.- MAUSS M., " In memoriam: l'oeuvre inédite de Durkheim et ses collaborateurs" *in* M. Mauss, *Œuvres* , Paris, Editions de Minuit, 3 vol. – NEEDHAM R., 1960, "The left hand of the Mugwe", *Africa* XXXVII (4): 425- 451: 1980, *Reconnaissances*, Toronto, University of Toronto Press.- NEEDHAM R. (ed.), 1973, *Right and left. Essays on dual symbolic classification*, Chicago, the University of Chicago Press.- TCHERKEZOFF S., 1983, *Le roi nyamwezi, la droite et la gauche. Révision comparative des classifications dualistes*. Cambridge, Cambridge University Press et Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme.- TURNER V.W., 1966, "colour classification in Ndembu uitral", *in* BANTON M. (ed.), *Anthropological Approaches to study of religion*, London, Tavistock (trad.fr.: "La classification des couleurs chez les Ndembu" in BRADBURY R.E. *et al.*, *Essais d'anthropologie religieuse*, Paris, Gallimard, 1972).

و

وايت، لسلي WHITE Leslie

ولـــد الأنتروبولوجي الأميركي لسلي وايت سنة 1900 في ساليدا (كولورادو). كان والـــده مهـــندس أشـــغال عامة، ودرس وايت علم النفس في جامعة ولاية لويزيانا ثم في جامعـــة كولومبـــيا وفـــي المدرسة الجديدة للأبحاث الاجتماعية حيث تابع خاصة دروس أ.غولدنوايزر، أحد مساعدي فرانز بواس، وعالم السلوك ج. ب. واطسون وعالم الاقتصاد ت. فيبلـــن. تســـجّل فـــي جامعة شيكاغو عام 1925 وقام ببحثه الميداني الأول عند هنود أكقوما من شعب بويبلو، وذلك استجابة لنصائح إ.سابير. ناقش رسالة الدكتوراه عام 1927 أو درّس الأنتروبولوجـــيا في جامعة بوفالو، ثم اكتشف وقرأ أعمال ل.هـــ. مورغان عن الإيروكوا سينيكا. وخلال رحلة إلى الاتحاد السوفياتي قام بها خلال صيف 1929، تعرّف أكـــثر إلـــى كتابات ماركس وإنجلز. عيّن أستاذاً مساعداً في جامعة ميتشيغن حيث خلف ج.هـــــ. ســـتيوارد، وبقي فيها إلى أن أنهى مسيرته. ولقد أثر بأنتروبولوجيّين من أمثال م.ساهلنز وم. هاريس وإ. ر. سرفيس ور. ل. كارنيرو. ولكنه لم ينل رتبة أستاذ إلا عام 1943. أغضـــبت ماديّته ومعارضته لرجال الدين السلطات الدينية المحلية التي طلبت من رئـــيس الجامعـــة "أن يحرقه" (كارنيرو، 1981). جلبت له إعادة نظره "الدامية " لأعمال ف.بواس – "وايت: *التنين المفترس للبواسيّة* " (ل. ر. بنفورد) – وحبّه للسجالات الحامية فقدان ثقة السلطات الأكاديمية؛ فلم تعرف أو تقبل طروحاته إلا بعد الحرب. انتخب رئيساً للجمعـــية الأنتروبولوجـــيّة الأميركـــية عـــام 1964، ودعـــته جامعات عديدة (خاصة في كاليفورنيا) بعد تقاعده عام 1970. توفي وايت فجأة في لون باين (كاليفورنيا) عام 1957، تاركـــاً مخطوطاً غير مكتمل كان يعمل على إنجازه منذ عشرين عاماً: "*ثقافة الرأسمالية الحديثة* ".

إعتـــبر وايـــت، مـــع عالم الأثريّات الإنكليزي ف.غوردون تشايلد، من المنظرين الأساسيّين للنشوئيّة الحديثة. وهذا ما أشاعه بظرف م. ساهلنز خلال استقبال نظم للاحتفال بعيد ميلاده الستين حين سأله قائلاً : " لسلي" ما رأيك ببعض الوسكي الحديث؟" (كارنيرو، مذكـــور ســـابقا) لقد أصرّ وايت دائماً على رفض هذه الصبغة. فلقد استلهم على الصعيد النظري أعمال مورغان وإ. ب. تايلور، مثلما استوحى من ماركس وإنجلز الذي أخذ عنه فكـــرة أولـــيّة البـــنى التحتيّة، كما استند إلى هـــ. سبنسر وإلى رؤيته للتطوّر الاجتماعي كـــتمايز للبنـــية وتحديـــدٍ للوظيفة. ويرى وايت أن النشوئية كانت وما تزال هي الإطار المفهومي الوحيد والمتناغم للأنتروبولوجيا. هكذا حاول إحياءها (ف. و. فوغيت) وتحديد هدف لها: اكتشاف " قواعد" التطوّر الثقافي. لقد واجه وايت النسبويّة الثقافية المتفرعة من

تاريخانــيّة البواسّـــيين"، ونفســـانوية مدرسة " ثقافة وشخصية "، بنشونية ثقافية "عالمية " عـــرّفها بما يعرف منذ ذلك الحين بـــ" قاعدة وايت" (كارنيرو، 1974): إن التطوّر الثقافي هو نتيجة كمية الطاقة المتواجدة في كل فرد من السكان كل سنة. وبصورة مفارقة، قادته هـــذه الـــنظريّة المادية إلى فهم الثقافة كحالة "ما فوق نفسانية " ذات طبيعة رمزيّة أساسا وذات قواعـــد مختصّة بالتشغيل والإنتاج والتطوّر، وإلى فهم الأنتروبولوجيا، التي ستتخذ لديـــه فـــيما بعـــد اسم "علم الثقافة "، على أنها العلم الهادف إلى دراسة تلك القواعد. لقد عرض وايت مفهوما "عضويا " للثقافة كـــ " شيء" و"سياق"، ولكنه مفهوم لا يوجد إلا في مـــرآته. ومـــع ذلـــك فـــإن أعمـــال وايـــت المهملة اليوم تشكل مرحلة هامة في تكوّن الأنتروبولوجيا كعلم مكتمل.

ج. جامان

1932, "The Acoma Indians", *Bureau of American Ethnology, 47th Annual Report.* 1932, *The Pueblo of San Felipe*, American Anthropological Association, Memoir 38. 1940, "The Symbol: the Origin and Basis of Human Behavior", *Philosophy of Science*, 7: 451- 463. 1943, "Energy and the Evolution of Culture", *American Anthropologist* , 45: 335- 356. 1945, "History, Evolutionism and Functionalism: Three Types of Interpretation of Culture", *Southwestern Journal of Anthropology*, 1: 221- 248. 1945, "Diffusion *vs.* Evolution: An Anti-Evolutionnist Fallacy", *American Anthropologist*, 47: 339- 356. 1949, *The Science of Culture*, New York, Farrar, Strauss. 1959, *The Evolution of Culture*, New York, McGraw-Hill. 1960, Préface à M. Sahlins et E.R. Service, *Evolution and culture* , Ann Arbor, University of Michigan Press. 1963, *The Ethnography and Ethnology of Franz Boas*, Texas Memorial Museum, Bulletin 6. 1966, *The Social Organization of Ethnological Theory*, Rice University Studies, vol. 52, n.4. 1975, *The Concept of Cultural Systems*, New York, Columbia University Press.

BARNES H.E., 1960, "Préface" à G.E. Dole et R.L. Carneiro (eds), *Essays in the Science of Culture in Honor of Leslie A. White*, New York, Crowell.- CARNEIRO R.L., 1974, " The Four Faces of Evolution" , *in* J.H. Honigmann (ed.), *Handbook of Social and Cultural Anthropology*, Chicago, Rand McNally; 1981, "Leslie A. White", *in* S. Silverman (ed.), *Totems and Teachers. Perspectives on the History of Anthropology*, New York, Columbia University Press.

WESTERMARK Edward — وسترمارك، إدوارد

ولـــد عـــالم الاجتماع والأنتروبولوجي الفنلندي إدوارد وسترمارك عام 1862 في هلســـنكي. نـــاقش سنة 1889 رسالته عن " تاريخ الزواج" في جامعة هلسنكي حيث درّس فيما بعد فلسفة الأخلاق حتى عام 1930. أعطى بين 1904 و1930 محاضرات منتظمة في علـــم الاجتماع في مدرسة لندن العليا للدّراسات الاقتصادية حيث كان مالينوفسكي تلميذه. أقام عدة مرّات في المغرب نظراً لكونه من مؤيّدي الأبحاث الميدانية. توفي عام 1939 في لانبينلاهتي (فنلندا).

أعـــاد في كتابه الأول *تاريخ الزواج البشري* (1891) موضوع رسالته الجامعية ثم اســـتمر خلال فترة امتدّت إلى ثلاثين عاما في تنقيح هذا الكتاب (النسخة الخامسة، 1912) علـــى ضوء تطوّر المعارف عن أشباه البشر خاصّة، والتي بدت له وكأنها تؤيد نظريّاته، فالعائلـــة الـــنووية هي مؤسّسة أولى وضرورية لبقاء الجنس لأنها تستجيب لحاجة تأمين حماية الأهل لأبنائهم. يُظهر تحريم سفاح القربى سلوكا فطرياً يلغي الانجذاب الجنسي بين الأشخاص الذين عاشوا معاً منذ البدء. وقد وضعت هذه الفرضيّة وسترمارك في مواجهة أعمـــال النشـــوئيين المسيطرة في ذلك الوقت والتي كانت تقول بتطور قاد من المشاعية الجنسية البدائية إلى العائلة العصرية الأحادية الزوج.

أمـــا كـــتابه الثانـــي، *منشأ وتطور المبادئ الأخلاقية* (1906، 1908)، فهو يوسّع ليؤسّس علم أفكار أخلاقية غير مرتبط بالأفكار الذاتية. وإذا كانت الوثائق المجموعة عن الموضـــوع هائلـــة العدد، فإن خيارات المنهج الطبيعي قد أنتجت مجموعة من التأمّلات الخطرة التي انتقدها إ. دوركهايم بقسوة (1907).

جعل غياب الفرضيات النظرية المسبقة من *الثلاثية المغربية* (1914، 1926، 1935) الجـــزء الأكـــثر اســـتمرارية من أعماله وقد أعطاه حرصه على احترام العبارة المحليّة ونوعيّة التدوين بعض الملامح العصرية.

كـــان وســـترمارك يطمـــح إلـــى تأسيس علم اجتماع يجمع بين المعطيات الثقافية والأسس البيولوجية للتصرّفات الإنسانية ويكون قادراً على بلوغ مستوى العلم الاختباري. وحـــتى وإن أوحت بعض تحليلاته بالأنتروبولوجيا المعاصرة (ليفي – ستروس، 1945)، فإن هدفه الدائم كان يتمثّل في معارضة مشروع كهذا، مع حرصه على حفظ الفوارق بين الطبيعة والثقافة.

هيئة الإشراف

WESTERMARCK E. (1891), 1921, *The History of Human Marriage*, Londres, MacMillan [5e. éd. , entièrement refondue, en 3 vol.] (trad. fr. *Histoire du mariage*, Paris, Mercure de France, 4 vol. , 1934- 1938). 1906- 1908, *The Origin and Development of the Moral Ideas*, Londres, MacMillan (trad. fr. *L'Origine et le développement des idées morales*, Paris, Payot, 1928- 1929). 1914, *Marriage Ceremonies in Morocco*, Londres, MacMillan (trad.fr. *Les cérémonies du mariage au Maroc*, Paris, Leroux, 1921). 1926, *Ritual and Belief in Morocco*, Londres, MacMillan. 1930, *Wit and Wisdom in Morocco: a Study of native Proverbs* (avec l'asistance du Shereef Abd-es-Salam el- Baqqali), Londres, Routledge. 1934, *Three Essays on Sex and Marriage*, Londres, MacMillan.

DURKHEIM E., 1907, "Edward Westermarck", *The Origin and Development of the Moral Ideas*, vol. I, *l'Année sociologique* , X (1905- 1906): 383-395.- LEVI-STRAUSS C., 1945, "L'oeuvre d'Edward Westermarck", *Revue d'Histoire des religions*, 129: 84- 100.- STROUP T. (ed.), 1982, *Edward Westermarck: Essays on his life and works*, Helsinki, Societas Philosophica Fennica.

يمكن اعتبار الوظيفية في الوقت عينه منهجاً وعقيدة (جلنر، 1987) " تميل صفة " وظيفـــي" في الواقع إلى أن تطبَّق دون تمييز: 1) على مبدأ منهجي يستدعي إعادة توزيع جذريـــة للوقائع التي هي قيد الدرس وتفسيرها ضمن سياقها؛ 2) على كل تفسير لظاهرة اجتماعية ينطلق من خلفيات التوظيف المفترضة للمجموعة التي تنتمي إليها؛ 3)على توجّه عام للتفكير الذي يحدد الفائدة المرجوة لحالة المجتمع أو حالة الثقافة. لمزيد من الإيضاح، يبدو من الأفضل استعمال صفة " تشغيلي" للدلالة على منهج التحليل النفعي، وإبقاء صفة "وظيفي" لتمييز نظريات، هي النظريات الوظيفية.

يقــوم التحلــيل التشغيلي على مقاربة كل حدث اجتماعي من زاوية العلاقات التي تربطه بأحداث اجتماعية أخرى متزامنة داخل مجموعة لا يكون من الضروري معرفياً أن يكــون مندمجاً فيها كلياً. ويعود مبدأ الوظيفة فقط إلى فكرة الارتباط النسبي بين الوقائع. ليســت الــروابط المســتنتجة في الحقيقة في مرتبة علاقات التحديد أو قوانين التوظيف. وليســت الوظــيفة بالتالي مزوَّدة بوضع تفسيري بالمعنى الدقيق بل بالمعنى الاستكشافي للكلمــة. ويخضــع سلوك المراقبة الأثنوغرافية كما تقديم نتائجها بشكل مونوغرافي إلى تعالــيم الطريقة الوظيفية. من المتفق عليه أن المجتمع مؤلف من عدد معيّن من العناصر المميزة، وأن هذه العناصر ليست مرتبة بالصدفة ولكن وفق منطق معيّن للتشكل يتيح لها إظهــار العلاقات بين العناصر – علاقات ليست بالضرورة ذات منفعة متبادلة – ويساهم في فهم كل منها. يعود الفضل في القوننة الأكثر جدية للإثنوغرافيا الوظيفية (functional ethnography) إلــى المدرســة الأنتروبولوجــية الإنكلــيزية في السنوات 1930-1960، وخصوصــاً إلى أحد موجّهيها، ب. مالينوفسكي، وذلك توجه ليس بعيداً عن أنساق الفكر الوظيفية. ولكن كل بحث معالج وفق قواعد المنهج الوظيفي ليس وظيفياً بالضرورة.

الــنظرية الوظيفــية هــي تشكيل منهجي يستنبط من واقع وجود علاقات اتصال وظيفية بين الوقائع الاجتماعية خلاصات عامة عن طبيعة المجتمع. أظهر ر.ك. ميرتون (1957) أن الوظيفية الأكثر راديكالية تقوم على تبني ثلاثة مبادئ: 1)مبدأ الوحدة الوظيفية للمجــتمع: يكــون كل عنصر مكوِّن للمجتمع نفعياً للنظام الاجتماعي بمجمله الذي يعتبر مكــتمل التنظيم؛ 2)مبدأ الوظيفة الشاملة : تقوم فيه كل العناصر المكوّنة للمجتمع بوظيفة؛ 3) أخــيراً مــبدأ الضرورة: يكون كل عنصر مكوّن للمجتمع جزءاً أساسياً منه. هذه هي وجهة النظر التي يطلقها مالينوفسكي (1926، 1944) في الأنتروبولوجيا والتي ربما يكون تجســيدها الأوضــح هو التفسير الذي يعطيه لممارسة السحر عند التروبرياندبين. ولكن هــناك لــدى إ.دوركهــايم (1985) وأ.ر. رادكليف – براون (1952) نظرة أشدّ اعتدالاً. فبالنســبة لهما، لا تستطيع وظيفة تحديد مؤسسة قادرة على ملئها مسبقاً (مقولة المتغيرات ومعادلاتها الوظيفية) كما لا يمكن لمؤسسة أن تتميّز بعملها التشغيلي وحده (مقولة البقاء). فــي مجال النظريات الوظيفية، تكتسب الوظيفة وضعاً تفسيرياً أعطاه سابقوهما (أ.كونت وخصوصــاً هــ. سبنسر) معنى غاية منشودة عمداً؛ يعود استعمالها بالتالي إلى فرضية غائــية. ابتداءً من دوركهايم أصبحت الوظيفة تدل بتعابير متعددة على مشاركة المؤسسة المســتنتجة موضــوعياً (وليس المنشودة علناً) لإنجاز بعض المهمات: تأقلم أو تكامل أو

استمرار أشكال التنظيم- في مصطلحات دوركهايم، تسمى الوظيفة "سببا كافيا " – وبما أن هــذه العوامل تعتبر واجبة التنفيذ، تصبح الوظائف المستنتجة علاقات ضرورية ذات قيمة برهانية.

تغطــي بعض فرضيات الوظيفية، على الأقل في أشكالها المعتدلة، كامل المقولات التـــي تنشئ إمكانية تحليل متزامن للوقائع الاجتماعية، مما يجعل من المتعذر تعيين تاريخ ولادتها، غير أنه يجب انتظار القرن التاسع عشر لكي توضع فكرة الوظيفة في خدمة مبدأ إمكانـــية إدراك الواقـــع الاجتماعـــي. يـــندرج هـــذا المبدأ تحت مفهوم العلم الاجتماعي وموضـــوعه الـــذي سيســـتمر بطـــبع الـــنظريات العديـــدة التي ستعمل على تطبيقه في الأنتروبولوجـــيا. 1) تفترض الوظيفية أن الإنسان في المجتمع يستطيع أن يكون موضوع علـــم وضعي لنموذج علوم الطبيعة الحتمي. 2) تلجأ بكثرة إلى التماثل البيولوجي لتفسير الشـــأن الاجتماعي. مع عدم إمكانية تشبيهها بالنظرية العضوية التي تؤيّد وحدة المادة بين المجـــتمع والعضـــو الحي، تقوم الوظيفية على فرضية وجود نقاط تشابه في التنظيم بين هذين النظامين للظواهر. 3) ترتبط بمفهوم موحد للعالم الاجتماعي (تخضع كل المجتمعات إلى قوانين تشغيل متشابهة) وتميل نحو رؤية تقدمية للمصير البشري. 4) تعطي إذاً أولوية تكوينية وتفسيرية للكل على الأجزاء، وللمجتمع على الأفراد في هذه الحالة. فالوظيفية هي إحـــدى العبارات الأكثر إنجازاً لما يسميه علماء المعرفة بالكمال المنهجي (جلنر، مرجع ســـابق)، أي وجهـــة النظر التي تعتبر أن " كل بنية تأتي في المرتبة الأولى لدى الأفراد وتقـــدم لهم الشروحات" (بودون، 1979). 5) إن مبدأ التفسير الوظيفي ينطوي على موقف مـــناهض للـــتاريخ. ورفـــض التاريخ الذي يميّزه يمثل في نفس الوقت إعلاناً عن انتماء معرفي (يجب على الأنتروبولوجيا أن تكون علماً، الأمر الذي لا يمكن أن يكونه التاريخ، بصفته علماً غير حتمي وغير معمّم) وعن مبدأ منهجي (إن تاريخ المجتمعات الذي تدرسه الأنتروبولوجيا قد لا يكون بمتناول الجميع لكن المجتمع الموضوع تحت "الإقامة الجبرية " يمكن أن يحتوي كل العناصر الضرورية لفهمه، شرط أن تجري المعاينة من وجهة نظر وظيفية).

لقد خضعت كل المجالات الكبرى في تنظيم الحياة الاجتماعية إلى دراسة من نوع وظيفـــي: فـــي البداية خصوصاً، الحياة العائلية والاقتصاد والسحر (مالينوفسكي، فيرث، ريتشـــاردز)، ثـــم القـــرابة والتنظيم السياسي والمعتقدات، تحت تأثير رادكليف- براون. وحديثاً استعادت مدرسة "علم البيئة الثقافي"، في الولايات المتحدة، طريقة الفكر الوظيفي، ولكن بشكل جذري.

وُجِّه الكثير من الانتقادات إلى الأنتروبولوجيا الوظيفية. وهي انتقادات ذات طبيعة وتوجّـــه مختلفين تبعاً لما إذا كانت تحمل على شكلها العام للتفكير وعلى قناعاتها المتعددة (مـــنهجها الوضـــعي، اكتمالها المنهجي، رفضها للتاريخ) أو على التفسيرات التي تعطيها للظواهـــر الاجتماعية المدروسة. يعود نقض التفكير الوظيفي الأكثر قسوة إلى ك. ليفي- ســـتروس (1958): "إن القول بأن مجتمعاً يعمل هو أمر بديهي، ولكن القول بأن كل شيء فـــي المجـــتمع يعمل هو أمر عبثي". ولقد أظهر.ر.ليتش (1963) من جهته أن الاستخدام الوظيفـــي لفكـــرة الوظـــيفة كان يقوم على التباس منطقي: فهو يغطي بالواقع فئتي حقيقة مختلفتيـــن: وقائع مرئية وغايات محتملة. عرض إ.إ. إيفانز- بريتشارد (1962) الوضعية الوظيفية للمناقشة وأكد أن المجتمعات كانت "أنظمة معنوية "، وليس طبيعية، وأن دراستها

تنتمـــي بالتالي إلى النوع التأويلي أكثر مما إلى التفسيري. لقد تمّت إدانة الخيار المناهض للـــتاريخ لدى الأنتروبولوجيا الوظيفية من قبل أتباع النظرة الديناميكية (مثل م.غلوكمان)، كمـــا مـــن قبل أنتروبولوجيين ذوي توجّه ماركسي: باعتبارهم المجتمعات كأنظمة محددة ومتوازنة في الوقت عينه، يبدو الوظيفيون غير قادرين على تبيان التوترات والمتناقضات الممكن ملاحظتها، وتبيان التغيير الاجتماعي إجمالاً. تمّ التركيز أخيراً على أن الإشكاليات الوظيفية، لاهتمامها بخصائص التنظيم الاجتماعي وحدها، تميل إلى إهمال بعده الدلالي أو الرمـــزي (ســـاهلينز، 1976). فلـــيس المعنى "الذاتي" لمعتقد أو لطقس معيّن بمستند إلى وظيفته "الموضوعية". ويعود ادّعاء العكس إلى إنكار التشكيل الرمزي للحالة الاجتماعية، أي لهذه الفرضية الموجودة في قلب كل مشروع أنتروبولوجي.

ج.لنكلود

BOUDON R., 1979, *La logique du social*, Paris, Hachette.- DURKHEIM E., 1895, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, Alcan.- EVANS-PRITCHARD E.E., "Social Anthropology, Past and Present" (Marett Lecture, 1950) in *Essays in Social Anthropology,* 1962, Londres, Faber et Faber.- GELLNER E., 1987 (1973), *the Concept of Kinship and Other Essays*, Oxford, Basil Blackwell.- LEACH E.R., "The Epistemological Background to Malinowski's Empiricism", in R. Firth (ed.), 1957, *Man and Culture. An Evaluation of the Work of Malinowski*, Londres, Routledge et Kegan Paul.- MALINOWSKI B., "Anthropology", *Encyclopaedia Britannica*, Londres, 13e. éd. ; (1944) 1960, *A Scientific Theory of Culture*, New York, Oxford University Press (trad.fr. *Une théorie scientifique de la culture et autres essais* , Paris, Maspero, 1968). – MERTON R.K., 1957, *Social theory and Social Structure*, Glencoe, The Free Press (trad.fr. *Eléments de théorie et méthode sociologique*, Paris, Plon, 1965). – RADCLIFFE – BROWN A.R., 1952, *Structure and Function in Primitive Society,* Londres, Cohen and West (trad.fr. *Structure et function dans la société primitive,* Paris , Editions de Minuit, 1968).- SAHLINS M., 1976, *Culture and Practical Reason*, Chicago, The University of Chicago Press (trad.fr. *Au Coeur des sociétés. Raison utilitaire et raison pratique*, Paris, Gallimard, 1980).

WEBER Max — ويبر ماكس

ولـــد مـــاكس ويبر في إرفروت عام 1864، من أب ذي نشأة قانونية انتخب نائباً قومياً ليبرالياً عام 1819 في برلمان بروسيا وفي الرايشتاغ. وكان مقرّباً أيضاً من عدد من المفكرين (و. ديلتاي وت. مومسن) ومن رجال السياسة، مثلما سيصبح ابنه فيما بعد. تلقى مـــن أمـــه تربـــية كالفينية صارمة. بعدما أنهى دراساته في القانون والتاريخ والاقتصاد السياســـي والفلسفة واللاهوت، كتب رسالة تأهيلـــه بعنوان "*التاريخ الزراعي الروماني ومعـــناه فـــي الحق العالم والخاص*" (1891)، وأنهى في الوقت عينه، لصالح جمعية من الجامعييـــن المهتميـــن بالشأن الاجتماعي، تقريراً عن الصراعات في المناطق الريفية من بروســـيا الشرقية. وقد هاجم فيه سلوك طبقة "اليانكرز"، أي أرستقراطية الأرض القديمة. ولما كان محامياً منذ 1886، عيّن مساعداً قضائياً في برلين (1891). وسينطلق في مسيرة

جامعية (برلين وفريبورغ وهايدلبرغ) غالباً ما انقطعت بسبب السفر وجولات المؤتمرات والمـرض. أسّس عام 1903 مع إ. جافيه وو. سومبارت، مجلة *أرشيف من أجل السياسة الاجتماعـية* حيث أصدر، على شكل مقالات طويلة، أهمّ أعماله التي تم جمعها في كتب بعـد موته. عام 1907، قرّر ترك التعليم ليتفرّغ كلياً للبحث. كان إلى جانب ج. سيمل من مؤسّسـي الجمعية الألمانية لعلم الاجتماع التي سيستقيل منها عام 1912 بسبب الاختلاف حول موضوع "الحياد الأخلاقي في العلوم الاجتماعية والاقتصادية " (عنوان أحد أبحاثه). فـي نهايـة حياة لم يمنعه فيها احتراف "مهنة العالم" من حرصه على أن يطبّق بالأفعال نتائج أبحاثه النظرية على جوهر السياسة (ج. فروند) الذي يعرّفه على أنه مواجهة بين يم متناقضة، ولا من النضال دفاعاً عن اقتناعاته، وذلك دون أن يبرّر خياراته بأي نوع من الامتـياز العلمـي، مـات مؤلف العالم السياسي، المسمّى تارة "ماكيافيلي الألماني" وتارة أخـرى "مثالـي هـايد لـبرغ"، عام 1920 في ميونيخ حيث كان قد عاد لتوّه إلى التعليم الجامعي. شارك قبل ذلك في أعمال اللجنة المكلفة وضع دستور جمهورية فايمر. وسوف تكتشـف أعماله بشكل متأخّر في فرنسا، بفضل ر. آرون وجهد الترجمة والنشر الذي تمّ بإشراف إ. دو. دامبيار، وذلك بعد أن أدخلها إلى الولايات المتحدة إ.شيلز وت.بارسونز.

تـنم أعمـال ويـبر عن تميزها بوحدة فكر لا يلتزم بمنهجية صارمة، وهي غنيّة بمواضـيعها البالغة التنوع وبالموسوعية المتحركة التي تتجاوز حدود العلوم المتخصّصة. مـن الممكـن اعتبار مشروع ويبر الثقافي أنتروبولوجيا بالمعنى العام لأنه حاول إظهار خصوصـية الحضارة الغربية وذلك بمقابلتها مع حضارات أخرى وبمقارنة النماذج الأشد اختلافاً في الاقتصاد والقانون والسلطة السياسية والتجربة الدينية من خلال نظام مفهوميّ موحّـد. ولـيس هناك أي فرع من العلوم الإنسانية لم يأخذ بعضاً من التراث الذي تمثله أعمـال ويبر الضخمة والتي أشار آرون إلى كونها قد جمعت وجهتي النظر الموجودتين فـي العلوم الثقافية الألمانية: تلك التي تهتم بإعادة بناء نظام المجتمع على أسس مفهومية، والثانية التي ستسعى لتحليل خصوصيات الصيرورة التاريخية. ولقد نهلت الأنتروبولوجيا مـن جهـتها، بصـورة خاصة، من ثلاث فئات تهتم على التوالي بهدف ومناهج العلوم الاجتماعية والتحليل المقارن للديانات الكبرى وعلم الاجتماع السياسي.

اسـتوحت الأنتروبولوجـيا الثقافـية الأميركية، ثم الأنتروبولوجيا التحليلية بشكل واسـع، مـن فكرة ويبر ذات التوجه المضاد للوضعية والتي تقول بأن مظاهر الثقافة لا تحـدّد بمجموعـة قوانين، وتقول بالرغبة في إرساء علم يهتم بالخصائص التاريخية لكل بنيان ثقافي وبتميز هذا النسيان، وبتعريف المعرفة بصورة تجمع بين الفهم (بالمعنى الذي يقصد به ك. جاسبرز الحكم الذاتي الذي يرى الأشخاص تصرفاتهم من خلاله)، وبإرساء علاقـات سـببية (يتم التعبير عنها بصيغة الاحتمالات) وأخيراً بالنظرية الإسميّة لتحديد المفاهيم، القائمة على مبدأ "النموذج – المثال" (ك. غيرتز).

فـي مجـال الديانـات، تبيّن المنهجية المعتمدة من قبل ويبر في كتاب "*الأخلاق البروتسـتانتية والفكـر الراسمالي*" وجود "ترابط معبّر" بين منظومة أخلاقية دينية (الزهد الطهـوري) والمتطلـبات العقلانية للتكديس الرأسمالي ترك أثره على العديد من الأعمال الإثنولوجـية. ويصح الأمر ذاته عن محاولة تأسيس علم اجتماع مقارن للديانات الكبرى (يدرس الصين والهند والإسلام واليهودية الأولى) أو عن محاولة تحليل التطوّر الذي قاد مـن العـالم البدائـي الذي يسيطر عليه المقدّس إلى "الانفكاك من سحره" في المجتمعات

الغربـــية (إن استعمال ويبر لمفهوم الهبة اللدنية هو قريب من استعمال دوركهايم لمفهوم المانا)، أو أيضا عن تحاليله للدور التاريخي للنبوّة التي اكتشفها عند المتصوفين الروس. وأخـــيرا، فـــي مـــيدان علم الاجتماع السياسي، فإن المخطط النماذجي الشهير عن أشكال الســيطرة، إضـــافة لأفكـــار ويـــبر عن طبيعة ودور الدولة في التاريخ، ولتحليل ظاهرة البيروقراطـــية وأشكال عقلنة القانون (ج. بالانديه)، قد أثرت على تطوّر الأنتروبولوجيا السياسية في بريطانيا العظمى وفي الولايات المتحدة.

ج. ك. غالاي و ج. لانكلود

1920- 1921, *Gesammelte aufsatze zur religionsioziologie*, Mohr, Tubingen, t.1 (trad.fr. partielle *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon, 1964); t.2 (trad.angl. partielle *The religion of India: sociology of Hinduism and Budhism*, Glencoe, The Free press, 1958); t. 3 (trad.fr. *Le judaïsme antique*, Paris, Plon, 1970). 1921, *Gesammelte politische schriften*, Drei Masken Verlag, Munich (trad.fr. partielle *Le savant et le politique*, Paris, Plon, 1959). 1922, *Wirtschaft und gesellschaft*, Tubingen, Mohr (trad. fr. partielle *Economie et société*, Paris, Plon); *Gesammelte Aufsatze zur wissenschaftslehre*, Tubingen, Mohr (trad.fr. partielle *Essai sur la théorie de la science*, Paris, Plon, 1965).

ARON R., 1935, *La sociologie allemande contemporaine*, Paris, PUF; 1967, *Les étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard; 1969, *La philosophie critique de l'histoire*, Paris, Vrin.- FREUND J.,1966, *Sociologie de Max Weber*, Paris, PUF. – PARSONS T., 1937, *The structure of social action. A study in social theory with special references to a group of recent european writers*, The Free Press, Glencoe.- SHILS E., 1965, "Charisma, order and status", *American sociological review*, 30: 199- 213.



اليابان Japon

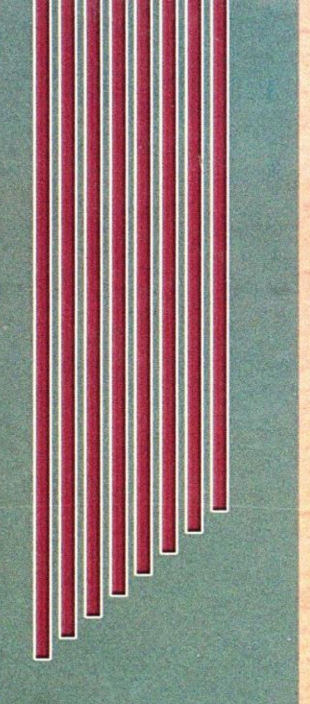
1-الأنتروبولوجيا اليابانية

يتصف تاريخ الأنتروبولوجيا اليابانية بتعارض نظري بين مدافعين عن الخصوصية اليابانية ومحامين عن منهج مقارن متفرّغ من التراث الشمولي الغربي. ويتجلى تعايش هذين الاتجاهين باستعمال عبارتين متقاربتين من حيث الدلالة: "دراسة التقاليد الشعبية " (مينزوكوغاكو) و"إثنولوجيا". يرى ياناجيتا كونيو، المؤسّس الرئيسي للعلم في اليابان، أن العبارة الأولى، التي تفهم أصليًا كترجمة لكلمة " فولكلور" الإنكليزية، قد اتخذت تدريجياً معنى التعبير الفرنسي "تراث شعبي"، قبل أن تتضمّن إيحاءً قومياً كما "علم الشعب" الألماني؛ فيما يتجه المتخصّصون اليابانيون اليوم إلى الاستعاضة عن العبارة الثانية بلفظة " أنتروبولوجيا ثقافية " المستحدثة (بونكا جينروي- غاكو)، وذلك نظراً إلى سهولتها، ولتأكيد حداثة مناهجهم أيضاً.

إن كون البلد جزيرة قد سمح له قديما بأن ينغلق على نفسه عندما كان يواجه ثقافات أجنبية أكثر تقدّما، وهذا ما يعلل بلا شك ثقل الميراث الذي خلفه التيار القومي ما قبل الحديث وكذلك السرعة التي اعتمدت فيها النظريات الأجنبية بعد الإصلاح الذي أحدثه ميجي عام 1868. هناك شخصيّات مقتدرة اجتهدت في العمل المنهجي، مثل تسوبوا شوغورو (1863-1913) الذي أسّس عام 1884، متأثراً بالنظريات النشوئية، جمعية أنتروبولوجيا كرّست لدراسة أصل ونشوء تقاليد كافة الأعراق، أو ياناجيتا الذي أطلق مجلة *إثنولوجيا* (مينزوكو) عام 1925 مع أوكا ماساوو أروغا كيزايمون وإشيدا ميكينوسوكي. إلا أن محاولاتهم قد غرقت في منازعات نظرية تحت التأثير الموحّد لانتشار الإثنولوجيا في المناطق المستعمرة ولازدياد النزعة الوطنية التي أعادت الاهتمام بالخصائص اليابانية. وبينما كان اوكا ماساو وإشيدا إيشيرو، وكلاهما من تلاميذ ويلهلم شميدت، مهتمّين بالانتشارية، كان ياناجيتا يعرّف علمه كدراسة خصوصيات التاريخ الوطني التي تولد من نمط تفكير شعبٍ ما ومعتقداته ومشاعره. وهناك جمعيات علمية عديدة، مؤقتة ومتنافسة، قد أوجدت من جهةٍ "مركز الدراسات عن الحياة المحلية " الذي أنشأه ياناجيتا عام 1934 والذي أصدر منذ السنة التالية مجلة *التقاليد الشعبية*، وأسس من جهة أخرى "الجمعية اليابانية للإثنولوجيا" التي ضمّت عام 1935 باحثين متأثرين بمعظمهم بالنظريات الغربية. توطد هذا الانشقاق بعيْد الحرب، عندما قصد ياناجيتا أن يوجد في البحث الإثنوغرافي لليابان وسيلةً للردّ على الشكوك التي أثارتها الهزيمة، بينما كانت الجمعية اليابانية للإثنولوجيا تدعو الأميركيين إلى عرض الاتجاهات الجديدة

D

2006 / 3 / 747



مُعجَم الأثنولوجيا والأنتربولوجيا

يشارك المسؤولون عن هذا المعجم وجهة نظر كلود ليفي - ستروس (التي يردّها إلى مارسيل موس) والتي تعتبر الأنتربولوجيا «عالم معرفة متميزاً» أكثر مما هي «مصدر معرفة خاص». فلكي تُعرض الأنتربولوجيا أمام جمهور واسع، كان من المناسب إذن، على الأقل، قول ما تجعل الآخرين يعرفونه وكيفية تعريفها به.

يتوافق جميع الأنتربولوجيين على أن لغتهم تنتمي إلى جهاز وظيفي مزدوج: وصفي ومفهومي. بتلك الأداة التحليلية يتصدون للواقع الإجتماعي وينظمون معارفهم ويحددون توجهات تفكيرهم، كما يقومون، عبر لغتهم الخاصة، بتعريف علمهم


ISBN 9953-463-18-2
9 789953 463182


المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع